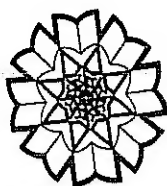


بخش فلسطین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی سازمانی علمی- تحقیقاتی است که به منظور تدوین دائرة المعارفهای اسلامی، عمومی و تخصصی، در اسفند ۱۳۶۲ در تهران تأسیس گردید. نخستین اثر تحقیقاتی این مرکز، دائرة المعارف بزرگ اسلامی است که به دو زبان فارسی و عربی منتشر می‌شود.



مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

دائرة المعارف بزرگ اسلامی

جلد
ہفتم

احمد بن علویہ - ازبک خان

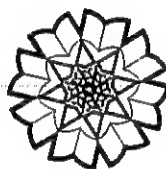
ترتیب

کاظم موسوی خنجروری

تہران، ۱۳۷۷



۲۳۶۴۸۰



نام کتاب: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷
ناشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
چاپ اول: تهران، ۱۳۷۵ شمسی
چاپ دوم: ۱۳۷۷ شمسی
حروف چینی: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
لیتوگرافی، چاپ و صحافی:
سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
نقشه‌ها: گیتاشناسی
تعداد: ۵۰۰۰
بها: ۶۰۰۰۰ ریال
حق چاپ محفوظ است

آدرس: تهران، خیابان شهید دکتر باهنر (نیاوران)، خیابان شهید آقایی (گلستان)، شماره ۲۳
صندوق پستی ۱۹۵۷۵/۱۹۷

سازمان علمی دائرة المعارف بزرگ اسلامی

الف- سرپرستی علمی و سرپرستاری:

آقای موسوی بجنوردی، کاظم

ب- شورای مدیران بخشها و مشاوران:

آقای آذرنوش، آذرتاش

خانم آریان، قمر

آقای ابراهیمی دینانی، غلامحسین

آقای انواری، محبی الدین

آقای بلوکباشی، علی

آقای پاکتچی، احمد

آقای تبرائیان، محمدحسن

آقای تفضلی، احمد

آقای حاجتی کرمانی، محمدجواد

آقای حدیدی، جواد

آقای خاکی، محمد

آقای خراسانی (شرف)، شرف الدین

آقای رضا، عنایت الله

آقای رفیع، مهدی

آقای زرین کوب، عبدالحسین

آقای سجادی، صادق

آقای سمسار، محمدحسن

آقای شعار، جعفر

آقای صادقی، علی اشرف

آقای مجتبائی، فتح الله

آقای مجتهد شبستری، محمد

آقای مجیدی، عنایت الله

آقای محقق داماد، سیدمصطفی

آقای موسوی بجنوردی، کاظم

آقای مولوی، محمدعلی

آقای مهاجرانی، عطاء الله

ج- بخش گزینش عناوین

د- بخش پرونده های علمی

ه- بخشهای علمی:

۱. ادبیات عرب

۲. ادبیات

۳. کلام و فرق

۴. تاریخ

۵. جغرافیا

۶. علوم

۷. فقه، علوم قرآنی و حدیث

۸. فلسفه

۹. عرفان

۱۰. هنر و معماری

۱۱. حقوق

۱۲. مردم شناسی

۱۳. ادیان

۱۴. زبان شناسی

و- بخش بررسی

ز- محورهای ویراستاری

ح- بخش ویرایش و چاپ

ط- کتابخانه

ی- بخش منابع خارجی

یا- بخش دائرة المعارف عربی

یب- بخش دائرة المعارف ایران

یج- بخش دائرة المعارف فلسطین

ید- بخش دائرة المعارف انگلیسی

محققان، مؤلفان، ویراستاران و همکاران

مدیر بخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار

مؤلف

مدیر بخش ادبیات و ویراستار

مؤلف

آقای آذرنوش، آذرتاش

آقای آریا، غلامعلی

خانم آریان، قمر

آقای آل داود، سیدعلی

آقای ابراهیمی دینانی، غلامحسین
خانم اتحادیه، منصوره
آقای احمد، نذیر
خانم اخوان فرد، مینو
آقای ارزنده، مهران
آقای استیفاء، غلامرضا
آقای اسحاقی تیموری، جعفر
آقای اسعدی، مرتضی
آقای اعوانی، غلامرضا
آقای امین، پرویز
آقای انصاری، حسن
آقای انصاری، حسین
آقای انصاری، محمد
آقای انصاری راد، رضا
آقای انصاری راد، سعید
آقای انواری، محمدجواد
آقای انواری، محیی الدین
آقای بادکوبه هزاره، احمد
آقای بلوکباشی، علی
آقای بوذرجمهر، حیدر

آقای بهرامیان، علی
آقای بیات، علی
مرحوم پینش، تقی
آقای پاکتچی، احمد
آقای تبرانیان، محمدحسن
آقای تفضلی، احمد
آقای جابری زاده، عبدالامیر
خانم جابریور، فریبا
آقای جعفری نائینی، علیرضا
آقای جلالی پندری، یدالله
آقای جلالی مقدم، مسعود
آقای جهاننداری، کیکاووس
آقای حاج منوچهری، فرامرز
آقای حبیبی مظاهری، مسعود
آقای حجتی کرمانی، محمدجواد
آقای حدیدی، جواد
خانم حفیظی، مینا
خانم حقیقی ایرانی، رؤیا
خانم خارچینکو، نادیردا
آقای خاکی، محمد

مدیر بخش فلسفه و ویراستار

مؤلف

مؤلف

پژوهشگر بخش گزینش عناوین

مؤلف و ویراستار

ویراستار

پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف

مؤلف

مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

مدیر بخش حدیث و رجال دائرة المعارف فلسطین، مؤلف و ویراستار

دستیار بخش حدیث و رجال دائرة المعارف فلسطین

نماینده مرکز در قم

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

دستیار بخش فلسفه، مؤلف و ویراستار

مشاور شورای مدیران و ویراستار

پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف

مدیر بخش مردم شناسی

دستیار بخش تاریخ دائرة المعارف فلسطین، پژوهشگر بخش

کتاب شناسی و مؤلف

مدیر بخش پرونده های علمی، مؤلف و ویراستار

مؤلف

مؤلف

مدیر بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار

مدیر بخش و عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی

مشاور شورای مدیران و مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

دستیار بخش کلام و فرق

مؤلف و ویراستار

مؤلف

مؤلف

عضو بخش منابع خارجی

دستیار بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار

مؤلف

مشاور شورای مدیران و ویراستار

ویراستار محور

مؤلف و ویراستار

عضو بخش بررسی

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

مدیر بخش ویرایش و چاپ و ویراستار

مشاور شورای مدیران و مؤلف

عضو بخش بررسی و مؤلف

دستیار بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار

ویراستار مقالات عربی

مؤلف

مؤلف

پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی

مؤلف

عضو بخش بررسی، مؤلف، ویراستار و نماینده مرکز در تبریز

مؤلف

مؤلف

مدیر بخش ایران‌شناسی، ویراستار و مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف

مدیر بخش جغرافیا، مؤلف و ویراستار

مؤلف

دستیار بخش جغرافیای دائرة المعارف ایران

ویراستار

پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی

مؤلف

مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی

مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی

مشاور شورای مدیران

مؤلف

مؤلف

مدیر بخش تاریخ و ویراستار

مؤلف

مدیر بخش جغرافیای دائرة المعارف ایران، مؤلف و ویراستار

مؤلف

مؤلف

مؤلف

عضو بخش بررسی

مدیر بخش هنر و معماری، مؤلف و ویراستار

پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف

مؤلف

عضو بخش بررسی

ویراستار

عضو بخش بررسی

مشاور شورای مدیران و ویراستار

پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف

آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین

آقای خسروشاهی، جلال

آقای خطیبی، ابوالفضل

آقای خورشیا، صادق

آقای دادبه، اصغر

آقای درخشانی، جهان‌شاه

خانم دودانگه، صفری

آقای دیانت، ابوالحسن

آقای دیانت، علی‌اکبر

خانم رادمنش، فاطمه

آقای رادمنش، محمد

آقای رجبی، پرویز

خانم رحمتی، فاطمه

آقای رضا، عنایت‌الله

آقای رضازاده‌لنگرودی، رضا

خانم رضائی، لیلا

آقای رفیع، مهدی

آقای رفیعی، علی

آقای رودگر، قنبرعلی

خانم ریحانی منفرد، نسترن

آقای زرنگار، احمد

مرحوم زریاب، عباس

آقای زرین‌کوب، روزبه

آقای زرین‌کوب، عبدالحسین

آقای سالاری، عباس

آقای ستوده، منوچهر

آقای سجادی، صادق

آقای سروش، عبدالکریم

آقای سعیدی، عباس

آقای سلماسی، مهدی

خانم سلمان‌زاده، فاطمه

آقای سلیم، عبدالامیر

آقای سلیم‌مظهر، محمد

آقای سمسار، محمدحسن

آقای سمیعی، مجید

آقای سیدی، محمد

خانم شاهنکیان، نوری‌السادات

آقای شایسته، رسول

آقای شریعت، کریم

آقای شعار، جعفر

آقای شعاریان ستاری، ناصر

خانم شفقی نژاد، سیمین دخت

آقای شکری، رضا

آقای شمس نی ریزی، محمدجواد

خانم شیبانی، زرین تاج

آقای شیخی، نادر

آقای صادقی، علی اشرف

خانم صادقی، مریم

خانم صدیق، کیانوش

آقای صفری نادری، حسن

آقای صفوت، داریوش

آقای طباطبائی، جواد

آقای عسکری، ضیاءالدین

آقای علاءالدینی، علیرضا

خانم علی زاده، مهبانو

خانم عماری، مریم

آقای غلامی، یدالله

خانم غلامیان، سیمین

آقای فاتحی نژاد، عنایت الله

آقای فرزانه، بابک

آقای فرزانه، علی

آقای فکرت، محمد آصف

خانم فوزی، ناهده

آقای قاسم زاده، محمد

آقای قرائی گرکانی، مرتضی

آقای قریشی، اصغر

آقای قیصری، احسان

خانم کاشیان، ایران ناز

آقای کرامتی، یونس

آقای کسانلی، کامران

آقای کلانتری، یحیی

آقای کیوانی، مجدالدین

آقای گنجی، محمدحسن

آقای گوینده، حمید

آقای لاشی، حسین

آقای لسانی فشارکی، محمدعلی

آقای متقی، سیدحمید

آقای مجتبیائی، فتح الله

آقای مجتهدشبهستری، محمد

خانم محقق، سیمین

آقای محقق داماد، سیدمصطفی

آقای محمدی، غلامحسین

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

مؤلف

دستیار بخش ادیان و عرفان و مؤلف

مؤلف

مسئول بخش کامپیوتر

ویراستار محور

عضو بخش بررسی و مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

ویراستار

مؤلف

عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی

پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف

دستیار بخش هنر و پژوهشگر بخش پرونده های علمی

مدیر داخلی و مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف

پژوهشگر بخش گزینش عناوین

مؤلف و ویراستار

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

ویراستار و نسخه پرداز

مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف

مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده های علمی

ویراستار

مؤلف

دستیار و پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف

دستیار بخش علوم و مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف

مؤلف

مؤلف و ویراستار

عضو بخش جغرافیا و مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده های علمی و مؤلف

مؤلف

مؤلف و ویراستار

مسئول دفتر سرویراستاری

مدیر بخش عرفان و بخش ادیان، مؤلف و ویراستار

مدیر بخش کلام و فرق، مؤلف و ویراستار

عضو بخش بررسی و مؤلف

مشاور شورای مدیران، مدیر بخش حقوق، مؤلف و ویراستار

سرپرست و پژوهشگر بخش گزینش عناوین

دستیار بخش ادبیات عرب و مؤلف

مؤلف

معاون اداری و مالی و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی

مؤلف

مؤلف

سرپرست علمی و سرپرستار

مؤلف

مدیر بخش علوم، ویراستار مقالات فارسی و عربی و مؤلف

مشاور شورای مدیران

مؤلف و ویراستار

پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف

عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی

عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی

دستیار بخش جغرافیا و مؤلف

مؤلف

پژوهشگر بخش گزینش عناوین

مؤلف

مسئول شاخه سگه‌شناسی بخش هنر و مؤلف

ویراستار مقالات عربی

مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی

عضو بخش ایران‌شناسی

مؤلف

مؤلف

مؤلف

خانم مستاح، رضوان

خانم ملا ابراهیمی، عزت

آقای منصوری، منصور

خانم منفرد، افسانه

آقای موحد، صمد

آقای موسوی بجنوردی، کاظم

خانم موسوی جهان‌آبادی، زهرا

آقای مولوی، محمدعلی

آقای مهاجرانی، عطاءالله

آقای مهرعلی‌زاده، قاسم

آقای میرانصاری، علی

آقای ناجی، محمدرضا

آقای نجفی اسداللهی، سعید

آقای نظام‌تهرانی، نادر

خانم نظامی، مژگان

خانم نفیسی، نوشین‌دخت

آقای نقیعی، حسین

آقای نوشاهی، عارف

آقای نیستانی، جواد

آقای هادی، یوسف

آقای هاشم پور سبحانی، توفیق

خانم هاشمی، آفاق

خانم هوشمند افشار، لیلی

خانم یآوری، نگین

خانم یغمایی، پیرایه

آقای یوسفی اشکوری، حسن

محققان و کارکنان کتابخانه و مرکز اسناد و بخشهای وابسته

کارشناس رده‌بندی

کتابدار

کتابدار

مسئول گردش کتاب

عضو بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی

مسئول و کارشناس بخش فهرست‌نویسی کتابهای عربی

مشاور بخش فهرست‌نویسی کتابهای عربی

مسئول بخش تهیه منابع

مخزن‌دار

کمک کتابدار

عضو بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی

عضو بخش صحافی

آقای آقاریع، ابوالحسن

خانم ابوطالبی، نیره

خانم استخری، مهرانگیز

آقای بادافراس، امیر محمد

آقای بشیری‌راد، منوچهر

آقای بنی‌آدم، حسین

آقای جمشیدنژاد، غلامرضا

آقای جهانی، محمد

آقای حاج کریمی، حسین

خانم داودآبادی، اکرم

خانم داودآبادی، فاطمه

آقای درویش، حسین

خانم دودانگه، صغری

خانم راکي، پوران

خانم ربیع زاده، محبوبه

خانم ریحانی منفرد، نسترن

آقای سلیمانی، خلیل

خانم صباغی، مریم

آقای صنعتی، مجید

خانم طلوعی، کتابیون

خانم عماري، مدین

آقای غفوری، علیرضا

آقای غیاث آبادی، ناصر

آقای فاطمی، مسعود

آقای قربانی، ناصر

آقای کوشکی، احمد

آقای مافی، عباس

آقای مجیدی، عنایت الله

آقای محمدی، سید عیسی

آقای مدرس صادقی، مهدی

آقای مدیری، علی اکبر

آقای منزوی، احمد

آقای میر آفتاب، محمودرضا

خانم میرزایی، سمیرا

خانم هارتونیان، پارکوهی

کارکنان اداری و مالی و بخش حروف چینی:

آقای امین، زین العابدین

خانم بادافراس، بهاره

خانم ربیعی، منیژه

خانم زارعی، زهرا

آقای شکری، وهاب

خانم طراز فرد (مشاط)، سوسن

آقای عسگریان، محمدصادق

آقای محمود عربی، سیدحسین

کارکنان فنی:

آقای عتیق پور، محمد

آقای گوهری، مجید

مسئول فهارس

مسئول بخش نشریات ادواری

مسئول برگه آرایي

ویرایشگر بخش فهرست نویسی

مخزن دار

کتابدار

عضو بخش صحافی

کتابدار

کتابدار

عضو بخش زیراکس

مسئول بخش زیراکس

عضو بخش صحافی

عضو بخش صحافی

تدارکات کتابخانه

مسئول و کارشناس بخش فهرست نویسی کتابهای فارسی

مدیر کتابخانه و مرکز اسناد مرکز

عضو بخش زیراکس

مسئول ثبت کتاب و تنظیم برگه های موقت

عضو بخش صحافی

مسئول و کارشناس ارشد بخش فهرست نویسی کتابهای خطی

مسئول بخش صحافی

عضو بخش فهرست نویسی کتابهای خطی

مسئول و کارشناس بخش فهرست نویسی کتابهای لاتین

رئیس حسابداری

مسئول دبیرخانه و بخش حروف چینی

عضو دبیرخانه و بخش حروف چینی

عضو دبیرخانه و بخش حروف چینی

عضو دبیرخانه

عضو دبیرخانه و بخش حروف چینی

مشاور امور مالی

مدیر امور مالی

مصحح مطبعی

رشتام

مجلسی، دعاء الاعتقاد وی را احتمالاً با دعاء عدیله یکی دانسته (نک: ۲۷/۸۴؛ نیز نک: نوری، ۹۳/۱) و امین (۲۲/۳) نیز کتاب الاعتقاد یاد شده در زمره مأخذ کفعمی در البلد الامین را همان دعاء الاعتقاد احمد بن علویه پنداشته است (نیز نک: آقابزرگ، ۲۲۴/۲).

اثر منظوم برجای مانده از وی «نونیه» اوست که درباره غدیر خم سروده شده است. این قصیده به «الالفیه» و «المحبره» شهرت یافته (ابن شهر آشوب، معالم، ۲۳) و شمار ابیات آن، حدود ۸۳۰ بیت بوده است (همانجا؛ علامه حلی، همانجا؛ نیز نک: یاقوت، ۷۶/۴) که در جای جای کتاب مناقب ابن شهر آشوب افزون بر ۲۰ بیت این قصیده آمده است (۶۱/۲، ۱۴۱-۱۴۲، ج ۱؛ نیز نک: امینی، ۳۴۸/۳) و امین موارد پراکنده در مناقب ابن شهر آشوب را در اعیان الشیعه گرد هم آورده است (۲۶-۲۳/۳).

یاقوت ضمن شرح حال او، ابیات دیگری نیز از وی نقل کرده است: ۶ بیت برگزیده از قصیده‌ای در مدح احمد بن عبدالعزیز عجل، ۳ بیت در هجونی زنی حمدان نام، ۲ بیت درباره غنا، ۴ بیت در موعظه، ۲ بیت در رنج پیری و ۳ بیت در هجو موفق عباسی (۷۷-۷۳/۴؛ نیز نک: نوری، ۱۲۲/۱۰-۱۲۳، که ۱۰ بیت دیگر از اشعار او را آورده است). ابن ندیم نیز از مجموعه‌ای از سروده‌های احمد بن علویه، در ۵۰ برگ که گویا دیوان او بوده، یاد کرده است (ص ۱۹۲؛ نیز نک: GAS, II/634). همچنین یاقوت (۷۳/۴) اثری با عنوان رسالة فی الشیبه والخضاب به وی نسبت داده است.

مأخذ: آقابزرگ، الذریعه؛ ابن بابویه، محمد، «مشیخه الفقیه»، همراه ج ۴ فقیه من لایحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خراسانی، بیروت، ۱۴۰۱/ق ۱۹۸۶؛ ابن داود حلی، حسن، الرجال، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲؛ ابن شهر آشوب، محمد، معالم العلماء، به کوشش محمدصادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰/ق ۱۹۶۱؛ همو، مناقب آل ابی طالب، قم، المطبعة العلمیه؛ ابن قولویه، جعفر، کامل الزیارات، نجف، ۱۳۵۶/ق ۱؛ ابن ندیم، الفهرست؛ امین، محسن، اعیان الشیعه، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱؛ امینی، عبدالحسین، القدر، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۲؛ ثمالی، عبدالملک، نیمه الدهر، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ خوانساری، محمد، روایات الجنات، قم، ۱۳۹۰/ق ۱؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸؛ سیوطی، بقیه الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴/ق ۱۹۶۴؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۲؛ طوسی، محمد، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خراسانی، بیروت، ۱۴۰۱/ق ۱۹۸۱؛ همو، رجال، نجف، ۱۳۸۰/ق ۱۹۶۱؛ همو، الفهرست، مشهد، ۱۳۵۱؛ علامه حلی، حسن، ایضاح الاشتباه، به کوشش محمد حسن، قم، ۱۴۱۱/ق ۱؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۷؛ مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، نجف، ۱۳۵۲/ق ۱؛ مجلسی، محمدتقی، روضه المتقین، قم، ۱۳۹۱/ق ۱؛ مفید، محمد، الامالی، به کوشش استاد ولی و غفاری، قم، ۱۴۰۳/ق ۱؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷/ق ۱؛ نوری، حسین، مستدرک الوسائل، قم، ۱۳۸۲/ق ۱؛ نوری، احمد، نهایه الارباب، قاهره، المؤسسة المصریه العامه؛ یاقوت، ادب؛ نیز: GAS، ایران‌نازک‌شایان

أَحْمَدُ بْنُ عَلَوِيَّةَ، ابوجعفر اصفهانی کُرانی (۲۱۲-۳۱۰/ق ۸۲۷-۹۲۲م)، کاتب، شاعر و محدث شیعی.

علامه حلی بر ضبط نام «عَلَوِيَّة» تصریح کرده است (ص ۱۰۴). نسبت کرانی که در پاره‌ای از مأخذ به وی داده شده است (صفدی، ۲۵۳/۷؛ سیوطی، ۳۳۶/۱)، به کران، یکی از محلات قدیم اصفهان باز می‌گردد (نک: سمعانی، ۴۵/۵؛ خوانساری، ۲۱۱/۱)، اما این نسبت در نسخه حاضر از معجم‌الادباء (یاقوت، ۷۲/۴) که خود مأخذ اساسی برای منابع بعدی بوده، به صورت «کُرمانی» ضبط شده است. طوسی از معروف بودن او به «ابن اسود» سخن گفته (نک: رجال، ۴۴۷، الفهرست، ۱۸) و نجاشی (ص ۱۸) آن را به صورت «ابوالاسود» ضبط کرده است.

یاقوت (همانجا) به نقل از حمزه اصفهانی آورده است که احمد بن علویه در علم لغت چیره دست بوده، و با ابو علی حسن بن عبدالله لُغْذَه یَالْکُدَه (د ۲۱۰/ق ۸۲۵م) نحوی و لغوی ساکن بغداد هم‌نشینی داشته است. دیدار وی با لُغْذَه، محل تردید است، زیرا از سال مرگ لُغْذَه چنین برمی‌آید که هرگز با یکدیگر نمی‌توانسته‌اند دیداری داشته باشند. وی نخست به مکتب‌داری و آموزش کودکان اشتغال داشت و پس از مدتی معلمی را رها کرد و در زمره ندیمان دلف بن ابی دلف عجلی (د ۲۶۵/ق ۸۷۸م) و احمد بن عبدالعزیز عجلی (د ۲۸۰/ق ۸۷۸م) و مقتدر اصفهان درآمد و کاتب و شاعر آنان گردید و دانش و ادب خود را وقف خدمت آنان کرد (یاقوت، ۷۲-۷۳/۴)؛ چنانکه وقتی موفق عباسی، نماینده‌ای از بغداد سوی احمد بن عبدالعزیز عجلی گسیل داشت و آمرانه از او خواست تا بخشی از سپاه خویش را به سوی او روانه کند و در اختیار او گذارد، احمد بن علویه طی ابیاتی هجوآمیز به نامه و پیام او پاسخ داد (همو، ۷۷-۷۶/۴؛ برای ذکر او در عداد شاعران نامدار اصفهان، نک: ثعالبی، ۲۹۵/۳).

شهرت وی در حدیث، به سبب روایت آثار ابراهیم بن محمد ثقفی (د ۲۸۳/ق ۸۷۸م) است. هرچند روایات او در مواضعی از کتابهای معتبر شیعه، از جمله در کتب اربعه وارد شده (نک: دنباله مقاله)، و ابن داود حلی از رجالیان متأخر نام او را در شمار مدوحيان آورده است (ص ۳۴)، اما به صراحت از سوی رجال شناسان توثیق نشده است (نک: مامقانی، ۶۸/۱). کسانی چون محمد بن حسن بن ولید (طوسی، همانجا)، سعد بن عبدالله اشعری (مفید، ۱۵۴)، حسین بن محمد بن عامر (ابن قولویه، ۱۸۶؛ طوسی، رجال، ۴۴۸؛ قس: کلینی، ۴۲۸/۷)، عبدالله بن حسین مؤدب (طوسی، همان، ۴۸۴؛ قس: ابن بابویه، ۱۲۶)، ابوجعفر احمد بن یعقوب اصفهانی (طوسی، تهذیب، ۸۶/۳-۸۷) و محمد بن احمد بن محمد بن بشر بن بطلال (نجاشی، ۸۸) از او نقل حدیث کرده‌اند. احمد بن علویه دعاهایی به سبک ادعیه مأثور انشا می‌کرده که یاقوت بر ۸ مورد از آنها آگاهی یافته است (۷۳/۴). نجاشی (همانجا) از یک اثر او با عنوان الاعتقاد فی الادعیه یاد کرده، و طوسی (رجال، ۴۴۸) از دعاء الاعتقاد تصنیف وی سخن گفته است. محمد تقی

أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَحْشِيدَ، ابوالفوارس، نک: آل اخشید.
أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ عَبَّاسَ، نک: ابن نوح سیرافی.
أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ مِيكَالِي، نک: آل میکال.

(نک: صبره، همانجا).

از این کتاب دو نسخه خطی شناخته شده است، یکی نسخه کتابخانه راغب پاشا به شماره ۹۳۴ و دیگری نسخه کتابخانه لاله‌لی به شماره (۲) ۲۷۵۹ که هر دو نسخه فاقد تاریخ کتابت است. کراوزه نسخه راغب پاشا را با قید تردید مربوط به سده ۱۲/ق می‌شمارد. نسخه لاله‌لی در ۸۷۰/ق ۱۴۶۶م به ملکیت محمد بن ابی الفتح صوفی، ستاره‌شناس مصری (زوتر، ۱۸۵) درآمد، و احتمالاً مدت کوتاهی پیش از این تاریخ استنساخ شده بوده است (دفتر کتبخانه ...، ۲۱۷؛ کراوزه، همانجا؛ صبره، مقدمه، ۳۷). نسخه لاله‌لی ناقص است و در حدود ۸ صفحه از پایان آن از میان رفته است. از این اثر گزیده‌هایی نیز به خط عبری در واتیکان نگهداری می‌شود (صبره، همانجا).

مآخذ: احمد بن عیسی، المناظر و المرايا المحرقة، تصویر نسخه خطی کتابخانه راغب پاشا، شه ۹۳۴؛ دفتر کتبخانه لاله‌لی، آستانه، ۱۳۱۱ق؛ نیز:

Krawse, M., « Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker, Beiträge zur Erschliessung arabischen Handschriften in Istanbul und Anatolien, Frankfurt, 1981, vol. II; Sabra, A.I., The Optics of Ibn al-Haytham, London, 1989, vol. II; Suter, H., Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke, Leipzig, 1900.

بخش علوم

أحمد بن عیسی بن زید، ابو عبدالله، نواده زید بن علی بن حسین ابن علی بن ابی طالب (ع)، از علویان مشهور اوایل خلافت عباسی و از عالمان معروف زیدی مذهب. وی چون روزگاری متواری می‌زیست، به «مختفی» شهرت یافت.

درباره زندگی وی اختلافاتی در میان روایات دیده می‌شود. مادرش عاتکه دختر فضل بن عبدالرحمان بن عباس بن ربیع بن حارث بن عبدالمطلب بود (بخاری، ۶۵). به روایت همو (ص ۶۶) وی در ۱۵۸ق متولد شده، در حالی که به نقل محمد بن منصور مرادی از خود احمد بن عیسی او در دوم محرم سال ۱۵۷ به دنیا آمده است (ابوالفرج، مقاتل، ۶۲۷)، و به روایتی دیگر سال تولد او ۱۵۹ق، یا بعد از این تاریخ بوده است (جنرداری، ۵). احمد ظاهراً در کوفه زاده شده است. وی کودک بود که پدرش درگذشت و از این رو از پدرش حدیث نشنید (همانجا).

به نقل ابوالفرج (همان، ۴۰۵)، پدرش عیسی همراه محمد بن عبدالله نفس زکیه و برادرش ابراهیم در قیامهای ضد عباسی شرکت داشت و بعد از این دوره بود که متواری شد. پس از مرگ عیسی، صباح زعفرانی، احمد و زید دو پسر او را به بغداد برد و به حضور مهدی خلیفه عباسی رسید و مهدی آن دو را نواخت و تحت کفالت خویش گرفت (همان، ۴۲۰-۴۲۳). آن دو همچنان در دارالخلافه به سر می‌بردند، تا آنگاه که محمد امین کشته شد و امر خلافت در بغداد پریشان گردید. زید پیش از این بر اثر بیماری درگذشته بود، ولی احمد از فرصت استفاده کرد و متواری شد (همان، ۴۲۳). به روایتی دیگر کسی که آن دو را نزد مهدی برد، ابن علاق صیرفی نام داشت و احمد و زید به اذن مهدی به مدینه رفتند و زید در آنجا درگذشت و احمد همچنان در آنجا بود تا آنکه در اوایل خلافت هارون به خلیفه خبر رسید که گروهی از زیدیه بر او گرد

أحمد بن عیسی، از نخستین نورشناسان در جهان اسلام (سده ۳/ق ۹م). از زندگانی وی هیچ‌گونه آگاهی در دست نیست و کتاب المناظر و المرايا المحرقة، یگانه اثری است که از وی باقی مانده است. احمد بن عیسی در این کتاب، نخست درباره چشم و چگونگی دیدن بحث می‌کند و چنین می‌گوید: یک نیروی نوری (قوة نوریة) از چشم بیرون می‌آید و مخروطی نوری ایجاد می‌کند که رأس آن در چشم و قاعده آن در جسم مرئی است؛ آنگاه وی ساختمان چشم و چگونگی رسیدن پرتوهای نور از نقاط گوناگون به سطح خارجی آن، بازتاب پرتو نور از سطوح درخشان، چگونگی تصویر در آینه، و نیز مسأله انکسار نور را وصف می‌کند (ص ۱-۶۳). سپس درباره اختلاف مناظر و اینکه چرا اجسام هر چه از چشم دورتر شوند، کوچک‌تر به نظر می‌رسند، تا جایی که به کلی ناپدید می‌گردند، درباره هاله (حلقه نورانی) و رنگین کمان و علت پدید آمدن آن و آراء پیشینیان درباره آن سخن می‌گوید (ص ۶۳-۷۴) و آنگاه بار دیگر به موضوع اختلاف مناظر باز می‌گردد (ص ۷۵-۱۲۳). بحثی درباره دوربینی (خول) و نیز تأثیر الکحل در چگونگی دید و نیز مطالب دیگری درباره ساختمان چشم و بیماریهای مربوط به بینایی، همراه با نقل قولهایی از پزشکان یونانی در پی می‌آید (ص ۱۲۳-۱۳۴).

در سراسر کتاب از دانشمندان یونانی بسیار نام برده می‌شود: از اقلیدس و کتابهای المناظر و اصول وی، آنتمیوس و اثر او درباره انعکاس شعاع از آینه‌های سوزان، ارشمیدس و داستان کاربرد مجموعه‌ای از آینه‌های مسطح، برای آتش زدن کشتیهای دشمن، ارسطو و آراء وی درباره هاله و رنگین کمان، نیز سخن او درباره علت دوربینی مستان، سوفسطاییان و نظریات ایشان درباره خطای چشم، و سرانجام از بقراط و جالینوس و سخنان آنان درباره تشریح چشم و بیماریهای آن (ص ۷۱، ۷۴، ۸۹، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۰؛ نیز نک: صبره، مقدمه، ۳۷، ۶۳).

در این اثر از هیچ‌یک از دانشمندان جهان اسلام نام برده نمی‌شود، و نیز تصور نمی‌رود منظور مؤلف از پیشینیان (الاوائل) که چندین بار به ایشان اشاره می‌کند (ص ۶۲، ۶۳، ۱۳۴، جه)، دانشمندان سده‌های نخستین اسلام بوده باشد؛ از این رو، و نیز به سبب برخی نارساییهای علمی که در سراسر این اثر دیده می‌شود، به نظر می‌رسد که کتاب المناظر احمد بن عیسی، پیش از دیگر کتب عربی مربوط به این فن، و احتمالاً پیش از ۲۵۰/ق ۸۶۳م نوشته شده است (کراوزه، ۷۵۹-۷۶۰؛ نیز نک: صبره، همانجا).

این اثر در قیاس با تألیفات دانشمندان کهن یونان، نشانه تحول عمده‌ای در علم مناظر نیست، اما به علت تاریخ کهن و گستردگی مطالب آن، ارزش بررسی مفصل را دارد. در عین حال، عبارت ناشیانه «کتاب فیه المناظر و المرايا المحرقة تألیف احمد بن عیسی علی مذهب اقلیدس فی علل البصر» در صفحه عنوان آن - که بی‌گفت و گو مربوط به ناسخ است - موجب داوری شتاب زده‌ای شده است که باید در آن تأمل کرد

فرزندى به نام على شد. همین منبع (همانجا) گزارش می‌کند که در ۲۱۹ق احمد بن عیسی در منزل محمد بن منصور مرادی در کوفه با قاسم رسی بیعت می‌کند. این دو روایت که از سوی منابع زیدی گزارش شده است، می‌تواند تا اندازه‌ای ابهام موجود در روایات دیگر، درباره زندگی احمد در سالهای اختفا را برطرف کند. بر این اساس می‌توان گفت که احمد در سالهایی که پنداشته می‌شد در بصره پنهان است، مدتها در نواحی ری و یا مناطق دیگر به سر می‌برده است.

گفته‌اند که احمد در اواخر عمر نایبنا شد و متوکل خلیفه عباسی که در پی او بود، وی را در خانه دامادش در کوفه یافت و چون او را نایبنا دید، به حال خود وا گذاشت (بخاری، ۶۶). بنابر نقل ابوالفرج (مقاتل، ۶۳۲) متوکل به آن جهت در طلب احمد بود که می‌پنداشت زیدیه از وی طرفداری می‌کنند و اگر خروج کند، یاریش می‌نمایند. از فرزند احمد چنین نقل شده که وی در شب ۲۳ رمضان ۲۴۷ وفات یافته است (همان، ۶۲۷). بنابر نقل ابوالفرج (همان، ۶۳۲) احمد یک هفته پیش از قتل متوکل (د ۲۴۷ق) درگذشت (نیز نک: همو، الاغانی، ۱۲۹/۵). ابن طباطبا چنین پنداشته که احمد توسط متوکل به قتل آمده است (ص ۸۱). بخاری مرگ او را در ۲۴۰ق پنداشته است (همانجا). به گفته ابن صوفی، مدفن احمد در بصره بوده است (ص ۱۸۸).

احمد بن عیسی جز اینکه به عنوان یک رجل سیاسی دودوره عباسی شناخته است، عالم و محدثی زیدی مذهب نیز به شمار می‌رود. ابوالفرج (مقاتل، ۶۱۹) درباره او گفته است که احمد به فضل و علم شناخته بود و در میان خانواده‌اش بر همه تقدم داشت. او به کتابت حدیث می‌پرداخت و جمعی از وی حدیث نوشته‌اند. ذهبی نیز از او به «شیخ بنی هاشم و کبیر هم» یاد کرده است (سیر، همانجا). ابونصر بخاری هم او را عالم، فقیه بزرگ و زاهد خوانده است (همانجا). همچنین به گفته ابن ابی الرجال، احمد به «فقیه آل محمد» ملقب بوده است (۲۱۶/۱). جنداری نقل کرده است که احمد ۳۰ بار با پای پیاده حج گزارد (ص ۵). از مشایخ وی حسین بن علوان و محمد بن بکر ارحبی را می‌توان نام برد و در میان شاگردان وی افزون بر دو پسرش علی و محمد، محمد بن منصور مرادی عالم بزرگ زیدی مذهب کوفه نامبردار است (نک: احمد ابن عیسی، ۲۵/۱، ۴۵، ۴۹، ۹۱۴/۲؛ ابوالفرج، همانجا). احادیث احمد توسط الهادی الی الحق در النکاح و در الامالی و نیز توسط «اثمه خمسة زیدی» یعنی محمد بن منصور مرادی، ابوالحسین هارونی، ابوطالب هارونی، الموفق بالله جرجانی و فرزندش مرشد بالله در تألیفاتشان روایت شده است (جنداری، همانجا).

گفته شده است که احمد بر این باور بود که ابوبکر و عمر بر نیکی و درستینند (ابن صوفی، همانجا). نیز گفته‌اند که وی معتقد بود امامت در غیر اولاد سبطین نیز به شرط دارا بودن عدالت جائز است (جنداری، همانجا).

بنابر گفته ابن صوفی (همانجا) احمد صاحب فرزندان به نامهای ابوالقاسم محمد اکبر، احمد، حسین، علی و ابوجعفر محمد بود. چنانکه

آمده‌اند، و او دستور داد تا احمد را به زندان انداختند (همان، ۴۲۳-۴۲۵).

در روایت یعقوبی (۲۲۳/۲) آمده است که هارون، احمد را در رافقه در ۱۸۸ق زندانی کرد، اما پس از مدتی از زندان گریخت و به بصره درآمد و با شیعیان به مکاتبه پرداخت و آنان را به خویش دعوت کرد. هارون به دنبال او کسان فرستاد، ولی نتوانست او را دریند کند. پس دوست و وکیل احمد را که حاضر نام داشت، دریند کرد و او سوگند یاد کرد که نهانگاه احمد را نشان ندهد و به همین جهت به دستور هارون مصلوب شد. ابوالفرج (همان، ۶۲۰-۶۲۱) نقل کرده است که هارون، احمد و قاسم بن علی بن عمر بن علی بن حسین را از حجاز فراخواند و زیر نظر فضل بن ربیع محبوس کرد، لکن آن دو پس از مدتی به کمک گروهی از زیدیه گریختند (نیز نک: تنوخی، ۱۴۰). احمد مدتی در خانه کسی به نام محمد بن ابراهیم در بغداد پنهان بود و چون هارون از حال وی مطلع شد، احمد به بصره رفت و هارون نتوانست او را گرفتار کند (ابوالفرج، همانجا). ابوالفرج داستان مربوط به حاضر را نقل کرده، ولی گفته است که حاضر نه در دوره هارون، که در زمان مهدی به جهت آنکه موضع اختفای عیسی پدر احمد را نشان نداد، کشته شد (همان، ۶۲۵، نیز ۴۲۷-۴۲۸). با اینهمه، ابوالفرج روایتی را که حاکی از ارتباط احمد و حاضر در بصره و مناطق اطراف اهواز بوده، نقل کرده است. در این روایت آمده است که هارون امر کرد تا آن دو را گرفتار کنند و نزد او ببرند (همان، ۶۲۵). ذهبی (سیر، ۷۲/۱۲) به نقل از مدائنی گفته که هارون در سال ۱۸۵ق خبردار شد که احمد در عبادان خروج کرده است (نیز نک: صفدی، ۲۷۱/۷). قاضی نعمان روایت خروج احمد در عبادان را به تفصیل آورده است، روایتی که با آنچه پیش از این درباره احمد گفته شد، دوگانگی دارد. او روایت کرده که در ۱۸۵ق هارون دستور داد تا احمد را که در عبادان دست به پی‌ریزی قیامی برضد خلیفه زده بود، دستگیر کنند. در آن دوره احمد همراه پسر ادریس بن عبدالله محض در بصره و نواحی اطراف اهواز فعالیت داشتند. فرستاده هارون که ابوالساج نام داشت، با حيله و مکر، احمد و پسر ادریس را گرفتار کرد، ولی آن دو گریختند و در بصره پنهان شدند و پس از مدتی به کوفه رفتند (۳۳۱/۳-۳۳۳). بنابر نقل قاضی نعمان (همانجا)، احمد دوباره به بصره بازگشت و در آنجا پنهان زیست تا مرگ او در رسید.

در روایتی که محلی (۵/۲) نقل کرده، محمد بن زکریای غلابی از احمد بن عیسی آنگاه که در بصره متواری بوده، شنیده است هنگامی که هارون در پی علویان بود، قاسم بن ابراهیم رستی به یمن، عبدالله بن موسی بن عبدالله بن حسن بن حسن به شام، و خود به ری گریختند. پس از درگذشت هارون (۱۹۳ق)، این ۳ن در موسم حج گرد هم آمدند و هریک داستان خویش باز گفتند. احمد به آنان می‌گوید که سالها در ناحیه ورذنین (از نواحی ری) به‌طور پنهانی به زندگی خود ادامه داد و نام خود را به ابوحفص جصاص تغییر داد و با زنی ازدواج کرد. پسرش محمد نیز در آنجا با زنی از موالی عبدالقیس ازدواج کرد و صاحب

گذشت، محمد (ابوجعفر محمد و نه ابوالقاسم محمد، نک: همانجا) صاحب فرزندی به نام علی بود که صاحب الزنج ادعا داشت که خود همان علی است (نیز نک: محلی، ۵/۲). این ادعا توسط برخی از نسب شناسان تأیید، و از سوی بسیاری دیگر رد شده است. گرچه از روایتی که محلی دربارهٔ اختفای احمد در ری نقل کرده است، شاید بتوان از درستی ادعای صاحب الزنج نشانی یافت (نک: طبری، ۴۱۲/۹، ۴۸۷-۴۸۸؛ ابن صفی، ۱۸۸-۱۹۰؛ ابن حزم، ۵۶-۵۷؛ ابن اثیر، ۲۰۵/۷-۲۰۶؛ ابن عنبه، ۲۹۱).

ابوالفرج اصفهانی (همان، ۶۸۹)، از کتب احمد در احکام، و فخرالدین رازی (ص ۱۴۲) از کتاب وی در فقه یاد کرده است. ذهبی نیز در میزان الاعتدال (۱۲۷/۱) از کتاب الصیام احمد نام برده است. اینکه آیا احمد صاحب تألیف بوده، یا نه، ثابت نیست. مسلم این است که محمد بن منصور مرادی احادیث روایت شده توسط احمد را که در ابواب گوناگون فقهی بوده، همراه احادیث دیگران در کتابی جمع کرده بود که همواره در تاریخ فقه زیدی از اهمیت بسیاری برخوردار بوده است. این کتاب که به امالی احمد بن عیسی و نیز علوم آل محمد (ص) نامبردار بوده، توسط المنصور بالله عبدالله بن حمزه، امام مشهور زیدی بدائع الانوار فی محاسن الآثار نیز نامیده شده است (مؤیدی، ۲۰/۱). کتاب یاد شده علاوه بر آنکه مشتمل بر احادیث احمد است، در بسیاری موارد نظریات و آراء فقهی اورانیز دربر دارد. این کتاب همواره نزد محدثان و عالمان زیدی مذهب رواج داشته است. امالی احمد یک بار سابقاً با عنوان علوم آل محمد (ص) به چاپ رسیده بود و اخیراً نیز به کوشش علی بن اسماعیل بن عبدالله مؤید صنعانی در بیروت (۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م) در ۳ مجلد به چاپ تحقیقی رسیده است.

محمد بن منصور مرادی کتاب دیگری نیز داشته که به مسائل احمد ابن عیسی و القاسم بن ابراهیم شهرت داشته، و سزگین از آن یاد کرده است (GAS, I/563). ابوعبدالله علوی، عالم مشهور زیدی مذهب کوفه در مقدمه الجامع الکافی که از منابع مهم فقه زیدی است، می گوید از آنجا که زیدیان در کوفه در مسائل فقهی بر مذهب احمد بن عیسی و قاسم ابن ابراهیم رسی و حسن بن یحیی بن حسین بن زید بن علی بن حسین و محمد بن منصور مرادی اعتماد و تکیه دارند، اقوال آنان را در این کتاب جمع آورده است و در ذکر اقوال احمد بر کتابهای محمد بن منصور که مشتمل بر احادیث و اقوال و آراء فقهی احمد است، تکیه کرده است (۲/۱). وی از کتاب مسائل یاد می کند و طریق خود را به مؤلفش نشان می دهد (۵/۱).

برای تفصیل بیشتر دربارهٔ برخی از جوانب حیات احمد بن عیسی می توان به تألیف ویلفرد مادلونگ با عنوان امام قاسم بن ابراهیم رجوع کرد (ص ۸۴-۸۰).

مآخذ: ابن ابی الرجال، احمد، مطلع البدور، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن حزم، علی، جمهره انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن صفی، علی، المجدی، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، قم، ۱۴۰۹ق؛ ابن طباطبا،

ابراهیم، منتقلة الطالبية، به کوشش محمد مهدی خراسان، نجف، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ ابن عنبه، احمد، عمدة الطالب، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابوعبدالله علوی، محمد، الجامع الکافی، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ همو، مقاتل الطالبیین، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ احمد بن عیسی، امالی (رأب الصدق)، تدوین محمد بن منصور مرادی، به کوشش علی بن اسماعیل صنعانی، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ بخاری، ابونصر سهل، سر السلسلة العلویة، به کوشش محمدصادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ تنوخی، محسن، الفرج بعد الشدة، قم، منشورات رضی؛ جنداری، احمد، «تراجم الرجال»، در مقدمه جلد اول شرح الازهار، صنعاء، ۱۳۴۱ق؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعبان ارتزوط و صالح سر، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ صدقی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طبری، تاریخ، فخرالدین رازی، الشجرة المباركة، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۹ق؛ قاضی نعمان، شرح الاخبار، به کوشش محمدحسین جلالی، قم، ۱۴۱۲ق؛ محلی، حمید، الحقائق الزیدیة، به کوشش یوسف بن محمد مؤید حسنی، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ مؤیدی، مجدالدین، لواعج الانوار، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

GAS; Madelung, W., Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim, Berlin, 1965.
حسن انصاری

أَحْمَدُ بْنُ عِيسَى عَلَوِي (د ۳۴۵ق/۹۵۶م)، معروف به مهاجر، نیای بنی مهاجر در حضرموت. نسب وی از طریق نیای بزرگش علی غریضی، به امام جعفر صادق (ع) می رسد (فخرالدین رازی، ۱۱۱). نیای او محمد از مدینه به بصره کوچ کرد و در آنجا ساکن شد (امین، حسن، ۳۱/۴). احمد در بصره زاده شد. پدر او در این شهر نقیب علویان بود و او خود نیز از پیشوایان و بزرگان علوی به شمار می رفت. وی تا ۳۱۷ق. در بصره زیست و در این سال به علت ناامنی عراق و حمله قرمطیان به بصره، به همراه فرزند خود عبدالله و برخی دیگر از سادات از بصره هجرت کرد و ظاهراً مقصد او مکه بود، اما به سبب اشغال مکه از سوی قرمطیان، حدود یک سال در مدینه ماند و در ۳۱۸ق وارد مکه شد و حج گزارد. پس از آن با تمامی همراهان آهنگ یمن کرد و در آبادی هجرین رحل اقامت افکند و پس از آن به جاهای دیگر کوچ کرد و سرانجام به حُسیسه رفت و در آنجا درگذشت (امین، محسن، ۵۹/۳؛ شاطری، ۱۵۳/۱-۱۵۴)، برای دیگر روایات دربارهٔ خط سیر هجرت او، نک: زرکلی، ۱۹۱/۱؛ دانشنامه). وی به سبب همین هجرت از بصره به حضرموت، به «مهاجر» ملقب شد (امین، حسن، همانجا).

احمد اهل فضل و دانش بود و در فقه، حدیث، ادب و علوم عقلی دست داشت (شاطری، ۱۵۵/۱-۱۵۶). از دو بیت شعری که برای محمد ابن جریر طبری، فقیه و مورخ بزرگ (د ۳۱۰ق/۹۲۲م) ارسال داشته، و از پاسخ وی، روشن می شود که با عالمان و متفکران روزگار خود در ارتباط بوده است (نک: خطیب، ۱۶۶/۲؛ نیز نک: امین، حسن، ۳۰/۴).

هنگام ورود احمد به حضرموت، مذهب اباضی پیروان بسیار داشت و او با آنان به مبارزه برخاست (همو، ۳۱/۴). گرچه مذهب او دقیقاً معلوم نیست، اما اینکه در آغاز ورود به حضرموت در جبیل - که شیعه نشین بود - ساکن شد (شاطری، ۱۵۴/۱)، می تواند احتمال شیعی بودن

احمد عبدالصمد در جنگ آلتوتناش با علی تکین، پادشاه قراخانی بخارا و سمرقند (رویداد دیوسیه: ۴۲۳ق/۱۰۳۲م)، پیوسته در میدان نبرد همراه آلتوتناش بود و تدبیر و رشادت نشان می‌داد. چه وقتی آلتوتناش در این جنگ زخم مهلکی برداشت، احمد خود با علی تکین قرار صلح نهاد و از این راه توانست سپاه غزنوی را از مهلکه نجات دهد. اندکی پس از این رویداد، آلتوتناش درگذشت و احمد پیش از آنکه سپاه دشمن از این حادثه آگاه شود، باقی مانده سپاه را به سلامت به خوارزم رساند (همو، ۳۴۵-۳۵۴؛ نیز نک: ابن اثیر، ۵۰۴/۹-۵۰۵). او پس از مرگ آلتوتناش و جانشینی پسرش هارون نیز در مقام خود باقی ماند (بیهقی، ۳۵۵).

پس از مرگ احمد بن حسن میمندی (۴۲۴ق)، سلطان مسعود، احمد عبدالصمد را به وزارت نشانند. پسر او عبدالجبار نیز از سوی سلطان مسعود کدخدای هارون شد و روانه خوارزم گردید (همو، ۳۶۷-۳۶۸، ۳۷۳-۳۷۴، ۳۷۶؛ گردیزی، ۴۲۷).

در جمادی الآخر ۴۲۵ احمد عبدالصمد از سوی سلطان مسعود برای سرکوب شورشی روانه ختلان شد (بیهقی، ۴۰۳-۴۰۴). در این هنگام هارون در خوارزم شورید و عبدالجبار پسر احمد گریخت و دشمنان احمد نزد سلطان چنین نمایانند که وی هارون را به عصیان واداشته، و فرزندش عبدالجبار را پنهان کرده است (ابن اثیر، ۵۰۵/۹). سلطان نیز وزیر را سرزنش کرد که «خوارزم در سرسرت شد و وزیر را جز خاموشی روی نبود» (بیهقی، ۶۸۱)، اما آنگاه که هارون به تدبیر احمد عبدالصمد - که در این زمان در بلخ و تخارستان به سر می‌برد - هلاک شد، بدگمانی سلطان مسعود نیز از میان رفت (همو، ۴۳۷، ۴۶۷، ۶۸۴-۶۸۵). احمد عبدالصمد پس از آرام کردن شورشیان نواحی ختلان و تخارستان در صفر ۴۲۶ به غزنین بازگشت و مورد استقبال سلطان قرار گرفت (همو، ۴۴۰). اما در رجب همین سال خبر قتل عبدالجبار و دیگر بستگان احمد به دست اسماعیل خندان، برادر هارون در خوارزم (همو، ۴۷۴) و سرپیچی او از فرمان سلطان و تبدیل خطبه به نام خلیفه عباسی در رسید (همو، ۵۰۰). از این تاریخ خوارزم از دست غزنویان بیرون شد و تلاشهای احمد نیز در باز پس گیری خوارزم ثمری نبخشید (درباره رویدادهای خوارزم، نک: همو، ۶۸۶-۶۹۰).

احمد عبدالصمد تا پایان حیات سلطان مسعود همچون برخی از دولتمردان برجسته، مانند ابو نصر مشکان (ه م) که به بقای دولت غزنوی می‌اندیشیدند، تدبیرها و نظریات خود را آشکارا بیان می‌داشت. به ویژه بارها بر سیاست سلطان در برابر ترکمانان سلجوقی خرده می‌گرفت. مثلاً سلطان مسعود در ۴۲۶ق پس از آنکه بی توجه به اندرزهای احمد عبدالصمد، از اهالی آمل مالی گزاف ستاند و موجب شورش آنان شد (همو، ۴۶۰-۴۶۳، ۴۶۸)، خواست برای گرفتن مال خراج به گرگان و طبرستان رود. وزیر بدان سبب که خراسان در معرض تهدید ترکمانان بود، سلطان را از این کار باز داشت، ولی سلطان بدانجا روانه شد و ترکمانان به خراسان تاختند (همو، ۴۴۴-۴۴۷). از آنجا که

او را تقویت کند؛ اما شاطری (۱۵۶/۱-۱۵۷) بر آن است که او بر مذهب شافعی بود و این مذهب را او و فرزندانش در آن دیار رواج داده‌اند.

اعقاب احمد، نخست در حسیسه ماندند و برخی از آنان به اطراف مهاجرت کردند. نخستین کسی که از این خاندان در «تریم» ساکن شد، شریف علی بن علوی بود. از همان زمان (۵۲۱ق/۱۱۲۷م) این شهر به معنی اعم مرکز خاندان «با علوی»، یعنی اعقاب علوی خوانده شده است (امین، محسن، همانجا؛ دانشنامه). فرزند احمد، عبدالله (۳۸۲ق/۹۹۲م) نیز از عالمان و صوفیان روزگار خود در یمن و حضرموت بود (شاطری، ۱۵۸/۱-۱۶۱).

مزار احمد اکنون در شعب مخدّم (شعب احمد) در بیرون حسیسه زیارتگاه است (همو، ۱۵۸/۱؛ دانشنامه).

مأخذ: امین، حسن، الموسوعة الإسلامية، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۲م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ دانشنامه، زرکلی، اعلام، شاطری، محمد، ادوار تاریخ الحضری، جده، مکتبة الارشاد؛ فخرالدین رازی، الشجرة المباركة، به کوشش مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۹ق.

أَحْمَدُ بْنُ قَرِيفُونَ، نک: آل فریغون.

أَحْمَدُ بْنُ كَيْال، نک: کيال، احمد.

أَحْمَدُ بْنُ مُبَارِزُ الدِّينِ مُحَمَّدٌ، نک: آل مظفر.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، نک: آل قزوینی.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، شیخ، نک: آل خلیفه.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ أَغْلَبٍ، نک: بنی اغلب.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ خَلْفٍ، نک: ابو جعفر احمد بن محمد بن خلف.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ سَعِيدٍ هَمْدَانِي، نک: ابن عقده.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ طَاهِرٍ، نک: طاهریان.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ الصَّمَدِ شِيرَازِي، خواجه ابو نصر (د

ح ۴۳۴ق/۱۰۴۳م)، وزیر سلطان مسعود و مودود غزنوی.

مهم‌ترین مأخذ درباره زندگی او، تاریخ ابوالفضل بیهقی مورخ معاصر اوست. پدر احمد، ابو طاهر محمد، دبیر و نویسنده‌ای چیره دست بود و ریاست دیوان رسایل حسام الدوله ابوالعباس تاش، سپهسالار سامانیان را در خراسان بر عهده داشت (عتبی، ۶۱) و در نویسندگی با صاحب بن عباد برابری می‌کرد (همانجا). احمد عبدالصمد نزد پدرش پرورش یافت و سپس در دیوان آلتوتناش (ه م) که از سوی غزنویان در خوارزم فرمان می‌راند، به کار پرداخت و دیری نپایید که به مقام وزارت (کدخدایی به تعبیر بیهقی، ۸۶، ۳۱۷) وی رسید (عتبی، ۶۴؛ ناصرالدین، ۴۵). احمد عبدالصمد در این منصب و نیز در مأموریت‌های نظامی شایستگی بسیار از خود نشان داد. چنانکه در ۴۲۲ق وقتی که منجوق - یکی از فرماندهان سپاه خوارزم - به قصد قتل آلتوتناش، شورشها به راه انداخت، به فرمان احمد که پیش‌تر از توطئه او آگاهی یافته بود، کشته شد (بیهقی، ۳۱۶-۳۱۷، ۳۲۳-۳۲۴).

ترکمانان سلجوقی به سبب پیشینه آشنایی با احمد عبدالصمد در خوارزم، مستقیماً با او مکاتبه می‌کردند، مخالفان وی در نیشابور، نزد سلطان سعادت کردند که او سلجوقیان را به هجوم به خراسان برانگیخته است. افزون بر آن، جدایی خوارزم از قلمرو سلطان نیز سبب بدگمانی مسعود به احمد عبدالصمد شد، اما به پامردی ابو نصر مشکان و خاصه پس از صلح مسعود با پسران علی تکیان به تدبیر احمد، بدگمانی سلطان برطرف شد (همو، ۴۶۹-۴۷۴، ۴۷۷-۴۸۰، ۴۹۶-۴۹۷). سپس در ربیع الاول ۴۲۸ او را برای سرکوب شورشی به هرات فرستاد (همو، ۵۱۸-۵۱۹، ۵۲۱-۵۲۳).

احمد عبدالصمد که به خوبی از اهمیت خراسان برای بقای دولت غزنوی در برابر تهدید ترکمانان سلجوقی آگاه بود، هر بار که سلطان می‌خواست آنجا را ترک گوید، با مخالفت وزیر و برخی دیگر از دولتمردان حکومت مواجه می‌شد، اما سلطان در ۴۲۸ ق به رغم مخالفت وزیر به هند لشکر کشید و وی را همراه پسر خود مودود برای مقابله با ترکمانان به بلخ گسیل کرد (همو، ۵۳۰-۵۳۵).

پس از جنگ دندانقان و شکست سپاه غزنوی از ترکمانان سلجوقی (برای تفصیل، نک: همو، ۶۱۳-۶۳۶) و هزیمت آلتونش حاجب در بلخ از برابر ترکمانان، مسعود در اوایل ۴۳۲ ق پسر خود مودود را همراه با احمد عبدالصمد در مقام «کدخدایی» این شاهزاده به یاری آلتونش به هییان (قس: بیهقی، ۶۵۲: هییان، منطقه‌ای در شمال کابل) روانه کرد. احمد عبدالصمد که از لجاجت سلطان به ستوه آمده بود، با آنکه تمایلی بدین مأموریت نداشت، با او شرط و پیمان کرد تا لشکر به یاری آلتونش برد (همو، ۶۴۳-۶۴۴، ۶۵۰-۶۵۷؛ نیز نک: گردیزی، ۴۳۷؛ ابن بابیه، گ ۱۶۲ ب؛ حسینی، ۴۹؛ ابن اثیر، ۴۸۴/۹-۴۸۵).

سلطان مسعود در غیاب احمد عبدالصمد در کارها با ندیم مشهور خود، ابو سهل حمدوی (ه م) رأی می‌زد. ابوسهل نیز پیوسته جانب احمد را نگاه می‌داشت و خود از ابراز رأی تن می‌زد. یک بار که مسعود خواست بلخ و تخارستان را به پورتکین (بوری تکیان قراخانی) واگذارد، ابوسهل حمدوی نامه‌ای به احمد نوشت و او با این کار مخالفت کرد (بیهقی، ۶۵۸-۶۵۹). هنگامی که سلطان خواست با دریایان و خزاین و حرم خود به هندوستان رود، به احمد نامه‌ای نوشت که برای مقابله با هجوم ترکمانان به بلخ و تخارستان عزیمت کند. سپهسالاران و دولتمردان حکومت با این تصمیم سلطان سخت به مخالفت برخاستند، اما کاری از پیش نبردند. سرانجام در نهم به احمد متوسل شدند و خواستند تا «این پیر ناصح نامه‌ای مشیع نویسد و این خداوند را بیدار کند». احمد عبدالصمد نیز طی نامه‌ای به مسعود، او را از این کار بازداشت، اما سلطان راه هندوستان پیش گرفت.

پس از قتل سلطان مسعود، پسرش مودود در غزنه بر تخت سلطنت نشست و او نیز احمد عبدالصمد را به وزارت خود برگزید (گردیزی، ۴۴۰-۴۴۶؛ قس: ابن بابیه، گ ۱۶۳ الف؛ ابن اثیر، ۴۸۸/۹؛ نیز نک: بازورث، ۳۲/۲-۳۵). احمد عبدالصمد در این دوره دو سال وزارت کرد

(ناصرالدین، ۴۵)، تا اینکه به گفته بیهقی (ص ۳۷۵-۳۷۶) ارتکین، سپهسالار سلطان مودود او را نسبت به وزیر بدگمان کرد و همین امر موجبات قتل او را فراهم آورد (نیز نک: ایرانیکا). به روایت ناصرالدین منشی کرمانی (همانجا) او را به زندان افکندند و مسمومش کردند (قس: فصیح، ۱۶۵/۲، که درگذشت او را در ۴۳۶ ق آورده است).

مورخان کفایت احمد عبدالصمد را در امر وزارت بسیار ستوده‌اند (نک: بیهقی، ۳۷۵؛ گردیزی، ۴۲۷). ناصرالدین منشی کرمانی (همانجا) وی را «دستور وزرای جهان و قانون مدران زمان» دانسته، و منوچهری دامغانی (ص ۹) او را شمس الوزرا خوانده است؛ همچنین به شجاعت و دلآوری احمد عبدالصمد در نبردها نیز اشاره کرده‌اند (بیهقی، همانجا؛ عقلی، ۱۹۳). گفته‌اند که پس از وزارت یافتن «اندک مایه روزگار بزیست و در گذشته شد» (بیهقی، ۳۳۱). او در ادب عرب دستی قوی داشت. عتبی قطعه‌ای شیوا از نامه‌ای که وی به عربی به یکی از دوستانش نوشته، آورده است (ص ۶۵-۶۶؛ نیز نک: بیهقی، ۳۷۵). از میان شاعران عصر غزنوی، منوچهری دامغانی در چندین قصیده او را ستوده است (ص ۷-۱۱، جم)، عبدالحمید، پسر او نیز سالها به روزگار ابراهیم بن مسعود و جانشینش مسعود سوم وزارت راند (ناصرالدین، ۴۶-۴۷).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن بابیه، احمد، رأس مال النديم، نسخه خطی کتابخانه نور عثمانیه، شد ۳۲۹۶؛ بازورث، ادموند کلیفورد، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش قاسم غنی وعلی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴ ش؛ حسینی، علی، اخبار الدولة السلجوقية، به کوشش محمد اقبال، لاهور، ۱۹۳۳ م؛ عتبی، محمد، «تاریخ یمنی»، ضمن شرح الیمنی (فتح الوهمی) از احمد منینی، قاهره، ۱۲۸۶ ق؛ عقلی، حاجی بن نظام، آثار الوزراء، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ فصیح خوافی، احمد، مجمل قصی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ منوچهری، احمد، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ناصرالدین منشی کرمانی، نسام الاسفار، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ نیز: Iranica، ابوالفضل خطیبی

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، أبو جعفر أحمد بن محمد بن عيسى ابن عبد الله بن سعد بن مالك بن احوص بن سائب بن مالك بن عامر اشعري، محدث امامی در سده ۳/ق ۹ م. پدرش ابوعلی محمد بن عيسى به گفته نجاشی (ص ۳۳۸) که او را «شیخ القميين» و «وجه الاشاعره» خوانده است، نزد امام رضا (ع) حدیث شنیده، و از امام جواد (ع) روایت می‌کرده، و نزد «سلطان» (احتمالاً حاکم قم) نیز از منزلت خاصی برخوردار بوده است. وی کتابی با عنوان کتاب الخطب داشته است.

از جزئیات زندگی احمد بن محمد چندان چیزی دانسته نیست، چنانکه نجاشی (ص ۸۲) گفته است، وی امام رضا (ع) را دیده بوده، لیکن از آنجا که به احتمال قوی از ایشان حدیثی روایت نکرده، چنین بر می‌آید که هنگام ملاقات با آن امام، عمر وی چندان نبوده است (نیز نک:

توبه کرد و از عقیده اش عدول نمود (کشی، ۴۹۶، ۴۹۷). نیز گفته اند که احمد از حسن بن محبوب روایت نمی کرد، چرا که وی در روایت ابن محبوب از ابو حمزه ثمالی تردید داشت، اما گفته شده است که احمد از ابن تردید پشیمان شد و پیش از مرگ از نظر خود بازگشت. کشی به نقل از نصر بن صباح، این حکایت را نقل کرده (ص ۵۱۲)، و نجاشی (همانجا) آن را به نقل از کشی آورده است. با این وصف چنانکه در میان اسناد حدیث امامی دیده می شود، احمد از ابن محبوب بارها روایت کرده است. نیز چنانکه ابن غضائری اشاره کرده، احمد بن محمد ابن عیسی، احمد بن ابی عبدالله برقی، محدث مشهور امامی را به سبب روایاتی که نقل می کرد، از قم بیرون راند، اما بعد از مدتی او را به قم باز گرداند و از وی عذرخواهی کرد و آن هنگام که برقی درگذشت، در تشییع پیکر او با پای برهنه شرکت کرد تا پشیمانی خود را از کرده خویش نشان دهد (نک: علامه حلی، ۱۴-۱۵؛ الضعفاء، ۳). ابوسعید سهل بن زیاد آدمی نیز از جمله کسانی بود که توسط احمد به سبب غلوی که بدان متهم بود، از قم رانده شد. چنانکه در الضعفاء منسوب به ابن غضائری آمده (ص ۱۳)، احمد نه تنها سهل را از قم بیرون راند، بلکه از وی برائت جست و دیگران را از استماع احادیث او بر حذر داشت (نجاشی، ۱۸۵). دیگری محمد بن علی بن ابراهیم معروف به ابوشیثه بود که هنگام ورود به قم، مدتی نزد احمد بن محمد بن عیسی، منزل کرد و آن زمان که گرایش او به غلو آشکار شد، توسط احمد از قم رانده شد (الضعفاء، ۲۳؛ نجاشی، ۳۳۲).

ابن بابویه (التوحید، ۱۱۹-۱۲۰) تصریح کرده که احمد احادیثی درباره رؤیت خداوند در النوادر روایت کرده بوده که البته از دیدگاه ابن بابویه همگی صحیح و به معنی شناخت قلبی خداوند است و نباید آن احادیث را به معنی رؤیت ظاهری و از طریق چشم دانست. در میان راویان وی می توان سعد بن عبدالله اشعری، علی بن ابراهیم قمی، محمد بن یحیی عطار، احمد بن ادریس اشعری، داوود بن کوره قمی، محمد بن حسن صفار، عبدالله بن جعفر حمیری و حمید بن زیاد را نام برد (ابو غالب زراری، ۱۵۹؛ نجاشی، ۸۲-۸۳؛ طوسی، الفهرست، ۲۵، ۱۱۸). احمد در برخی منابع زیدی به عنوان شیخ حسن بن علی ناصر اطروش، از ائمه زیدی مشهوره شناخته شده است (نک: مؤیدی، ۲۱۸/۱).

از تاریخ مرگ احمد اطلاعی در دست نیست. تنها چنانکه از ابن غضائری نقل شده، احمد در زمان مرگ برقی (د ۲۷۴ یا ۲۸۰ ق) زنده بوده است (نک: علامه حلی، همانجا).

آثار: مهم ترین کتاب احمد بن محمد بن عیسی همان کتاب النوادر است که از آثار مورد اعتماد امامیه بوده، و از منابع مهم حدیثی آنان است (برای نمونه، نک: ابن بابویه، فقیه، ۳/۱). این کتاب توسط داوود ابن کوره قمی تنظیم شده بوده است (نجاشی، ۸۲؛ طوسی، همان، ۲۵). کتابی با عنوان النوادر به احمد بن محمد بن عیسی منسوب است که یک بار به صورت چاپ سنگی همراه کتاب فقه الرضا، و اخیراً در قم

طوسی، رجال، ۳۶۶، که او را در شمار اصحاب امام رضا (ع) آورده است). احمد از اصحاب امامان جواد و هادی (ع) به شمار آمده است، ولی چون در قم می زیست، تنها گاه گاهی این دو امام را ملاقات کرده، و بدین جهت احادیث چندانی از آنان روایت نکرده است (نک: الرجال، ۵۹؛ نجاشی، همانجا؛ طوسی، همان، ۳۹۷، ۴۰۹).

در روایاتی که کشی (ص ۵۹۶) نقل کرده، احمد زمانی به دستور امام جواد (ع) در مدینه به خدمت آن امام رسیده بوده است. در این روایت تصریح شده که وی از سوی ایشان نامه ای برای زکریا بن آدم، نماینده امام در قم برده بوده است. در روایت مذکور، کنیه احمد به صورت ابوعلی آمده است.

از میان مشایخی که وی از آنان حدیث شنیده، می توان احمد بن محمد بن عمرو بن ابی نصر بزنطی، حسن بن سعید بن حماد اهوازی و برادرش حسین، حسن بن عباس بن حریش رازی، حسن بن علی بن فضال کوفی، حسن بن علی بن زیاد و شاء، حسن بن محبوب سراد، سعید ابن جناح از دی بغدادی، صفوان بن یحیی بجلی، عثمان بن عیسی عامری کلابی، علی بن حدید بن حکیم مدائنی، علی بن حکم نخعی، محمد بن ابی عمیر از دی، محمد بن خالد بن عبدالرحمان برقی و محمد ابن سنان زاهری را نام برد. احمد از طریق این مشایخ و برخی دیگر، راوی بسیاری از احادیث امامیه است، چنانکه به طریق همین مشایخ بسیاری از متون حدیثی امامیه را در ضبط خویش داشته است. از این رو نام این مشایخ در جای جای رجال نجاشی و الفهرست طوسی به عنوان حلقه اتصالی میان احمد و مشایخ قدیم تر امامیه آمده است. طبیعی است که احمد بن محمد بن عیسی که اهل قم بود، برای شنیدن حدیث امامی، می بایست به کوفه سفر کند و در آنجا که مرکز مهم حدیث امامی بود، نزد مشایخ معتبر حدیث، بهره علمی برد، از این رو بیشتر مشایخ وی کوفی بوده اند.

احمد از محدثان برجسته امامی در دوره قبل از محمد بن یعقوب کلینی به شمار می آید. چنانکه نجاشی (همانجا) درباره وی تعبیر «شیخ القمیین و وجههم و فقیههم، غیر مدافع» را به کار برده، و طوسی نیز در الفهرست (ص ۲۵) او را با تعبیری نزدیک به همین مضامین ستوده است. ابن حجر عسقلانی در لسان المیزان (۲۶۰/۱) از وی نام برده، و او را «شیخ الرافضة بقم» خوانده است. چنانکه نجاشی (همانجا) گفته، وی مانند پدرش با حاکم قم در ارتباط بوده است و این خود، نشان از مرتبه وی میان اهل قم دارد (نیز نک: طوسی، همانجا). احمد به قومیت عربی عنایتی خاص داشته، و کتابی نیز با عنوان فضائل العرب تألیف کرده است (نک: بخش آثار). برپایه روایتی از کلینی (۲۲۴/۱) وی در این مورد، گرفتار تعصب بوده است.

احمد در عقاید خود سختگیر بود و با مخالفان به شدت برخورد می کرد. وی با غالیگری سخت مخالف بوده، و با غالیان مبارزه می کرده است. در یک مورد نقل شده که وی به یونس بن عبدالرحمان، محدث و متکلم مشهور امامی، بدگمان بود، اما بعدها به سبب خوابی که دیده بود،

(۱۴۰۸ق) به چاپ رسیده است. انتساب این کتاب به احمد محل تردید است و هیچ قرینه استواری در اینکه کتاب، بخشی از کتاب النوادر است، وجود ندارد. گرچه می‌توان این کتاب را تألیف وی به شمار آورد، ولی بحث از انتساب آن به حسین بن سعید اهوازی نیز می‌تواند به طور جدی دنبال شود؛ چه احمد بن محمد بن عیسی مهم‌ترین راوی کتابهای حسین بن سعید بوده است (نجاشی، ۵۹). به هر روی، مجلسی در بحار الانوار (۳۳، ۱۶/۱) از این نسخه یاد کرده، و انتساب تألیف آن را به حسین بن سعید و احمد بن محمد بن عیسی مورد بحث قرار داده است، اگرچه انتساب آن را به حسین بن سعید به صورت قوی‌تری مطرح کرده است. در بحث از این نسخه، آنچه باید مورد توجه جدی قرار گیرد، آن است که این نسخه ظاهراً با کتاب فقه الرضا مربوط بوده است و چنانکه از جای جای آن پیداست، بخشهایی از کتاب فقه الرضا با این نسخه خلط شده است. این سؤال در میان است که چرا این دو کتاب با یکدیگر پیوند خورده و بخشهایی از فقه الرضا در کتاب موسوم به النوادر راه یافته است؟

از دیگر کتابهای وی التوحید، فضل النبی (ص)، المتعة، التناسخ و المنسوخ، الاظلة، المسوخ، فضائل العرب و کتابی در حج را نجاشی (ص ۸۳) و طوسی (همانجا) نام برده‌اند. ابن ندیم نیز آشاری با عنوانهای الطب الکبیر، الطب الصغیر و المکاسب را بدو منسوب کرده است (ص ۲۷۸). ابن شهر آشوب (ص ۱۴) کتابی با عنوان الملاحم و در جای دیگر (ص ۲۴) نوادر الحکمة فی التفسیر را به وی نسبت داده است. ظاهراً انتساب کتاب اخیر به وی ناشی از یک اشتباه بوده است.

ماخذ: ابن بابویه، محمد، التوحید، به کوشش هاشم حسینی، قم، موسسه النشر الاسلامی؛ همو، فقیه من لایحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۴۱۰ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق؛ ابن شهر آشوب، محمد، معالم العلماء، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوغالب زرداری، احمد، رساله فی ذکر آل عیین، به کوشش محمد رضا حسینی، قم، ۱۴۱۱ق؛ «الرجال»، منسوب به احمد برقی، همراه الرجال ابن داود حلی، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ الضعفاء، منسوب به ابن غضائری، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ طوسی، محمد، رجال، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۳۹۶م؛ همو، الفهرست، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۳۹۶م؛ کشی، محمد، معرفة الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۲۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مؤیدی، مجدالدین، لوامع الانوار، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شیرازی، قم، ۱۴۰۷ق.

حسن انصاری

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُظَفَّرٍ، نك: آل محتاج.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ حَنِيٍّ كُوكَبَانِي (۱۰۷۳ - ۱۱۵۱ق/۱۶۶۳-۱۷۳۸م)، خطیب، ادیب، شاعر و مورخ یمنی. وی در شهر شبام (در دامنه کوه کوبان در یمن) زاده شد و به همین سبب در برخی منابع

کوکبانی و گاه شبامی خوانده شده است (شوکانی، ۱۰۳/۱؛ صنعانی، یوسف، ۱۷۳/۱؛ بغدادی، هدیه، ۱۷۲/۱-۱۷۳؛ صنعانی، محمد، ۲۵۲). کتاب تقاریظ نشر العرف اثر محمد صنعانی تنها منبعی است که حاوی اندک اطلاعاتی از زندگانی وی است و آن هم به اندازه‌ای نیست که بتوان شرح حال روشنی از او به دست داد. نسب وی به نشوان بن سعید حمیری (د ۵۷۳ق/۱۱۷۷م)، یکی از دانشمندان معروف یمن می‌رسد (شرف الدین، ۲۴۳/۴؛ صنعانی، محمد، همانجا). احمد در زادگاه خویش در محضر پدر و علمای شبام و کوکان پرورش یافت و به کار ادب و انشا و ترسل پرداخت (شرف الدین، همانجا). سپس به دربار امامان زیدی یمن راه یافت و پیش از آنکه منصور حسین بن متوکل به امامت برسد، در لشکر کشیهای وی «خطیب جهاد» بود و سپس خطیب شبام شد و تا زمان استیلای مهدی صاحب المواب (د ۱۱۳۰ق) بر بخشهایی از یمن، همچنان این مقام را حفظ کرد (صنعانی، محمد، ۲۵۳). احمد در حدود سال ۱۱۴۰ق به صنعاء کوچید و در آنجا از ۱۱۴۸ق به سبب بیماری عبدالقادر نزلی به جای وی خطیب صنعاء شد (همانجا). احمد از یاران خاص منصور حسین بن متوکل بود و در ایام حکومت وی در صنعاء، تا زمان مرگ همچنان در مقام خطیبی باقی ماند (همو، ۲۵۳-۲۵۴، ۲۵۷؛ قس: بغدادی، همانجا). پس از مرگ احمد، محمد بن اسماعیل خطبه‌ای در بزرگداشت وی خواند که محمد صنعانی قطعه‌ای از آن را نقل کرده است (ص ۲۵۷-۲۵۸).

احمد علاوه بر خطابه، در شعر نیز چیره دست بود و با شاعران و امیرانی چون ابراهیم بن زید جحاف جبوری، حسین بن عبدالقادر بن ناصر، یحیی بن حسن بن احمد حیمی مکاتباتی منظوم داشته است (همو، ۲۵۴-۲۵۶). ۳ دیوان به وی نسبت داده‌اند که کوچک‌ترین آنها به انواع جناس اختصاص دارد (همو، ۲۵۴؛ بغدادی، ایضاً، ۵۰۰/۸). آثار چاپی: ۱. حداثق النمام فی الکلام علی ما یتعلق بالحمام. این اثر به کوشش عبدالله محمد حبشی در صنعاء و بیروت (۱۹۸۶م) به چاپ رسیده است. ۲. سیرة الحبشة. این اثر به کوشش مراد کامل در قاهره (۱۹۷۲م) به چاپ رسیده است. ۳. عطر نسیم الصبا، در ادب، این اثر به کوشش احمد مطاع در صنعاء (۱۳۶۱ق) به چاپ رسیده است.

۱. تحقیق من عرف بالرحلة الی بلاد الشرف. نسخه‌ای از آن در موزه بریتانیا موجود است (حبشی، ۹۵؛ زرکلی، ۲۴۲/۱). ۲. طبیب السمر فی اوقات السحر، به نثر مسجع. وی در این کتاب به شرح احوال بزرگان یمن پرداخته است. هر چند این کتاب از بهترین تألیفات وی در تاریخ به شمار می‌آید، اما به سبب متضنع بودن، استفاده از آن دشوار است. این کتاب که در ۲۴ صفر ۱۱۴۳ در صنعاء به پایان رسیده، در ۲ جلد و ۴ جزء نوشته شده است. در محاسن کوکان، در ذکر بزرگان نسخه‌های متعددی از این کتاب در دست است (صنعانی، محمد، ۲۵۲؛ فهرس... ۱۸۲/۷؛ سید، ۲۶۷؛ زرکلی، همانجا). ۳. نجوم اللیل الطالعة علی غرر الخیل. نسخه‌ای از آن در دانشگاه ریاض موجود است

بخارای ابو عبدالله محمد بن احمد بخاری وزاق (د ۴۱۲ق/۱۰۲۱م) سود جسته (ص ۵) که تاکنون به دست ما نرسیده است.

تاریخ تألیف کتاب را اندکی پس از ۸۱۴ ق دانسته‌اند؛ زیرا آخرین شخصیتی که مؤلف در اثر خود از او یاد کرده، بابا مبارک چهار طاقی است که در ۸۱۴ ق درگذشته است (ص ۷۵؛ بارتولد، ۱۵۴، حاشیه؛ پرتساک، ۹۵؛ گلچین، ۱). در این کتاب ۱۶۰ تن از علما، فقها، مشایخ صوفیه، سلاطین و قضات بخارا که مزارشان در این شهر، یا اطراف آن بوده، شناسانده شده‌اند. نثر کتاب بسیار ساده، روان و تا اندازه‌ای متأثر از سبک و روش ترجمه و تلخیص تاریخ بخارای نرشخی است که در برخی موارد مؤلف از این مأخذ سود برده است (نک: ص ۴).

از تاریخ ملازاده چندین نسخه موجود است (نک: گلچین، ۳-۶؛ استوری، ۱۹۵۳/۲). فراوانی نسخه‌های کتاب نشانه اهمیت این اثر در آسیای میانه است (بارتولد، ۱۵۳؛ پرتساک، ۹۴). این کتاب نخستین بار در ۱۳۲۲ ق به کوشش ملا سلطان بن ملا صابر بخاری به ضمیمه ترجمه و تلخیص تاریخ بخارای نرشخی در بخارا و سپس در ۱۳۲۸ ق، خلاصه‌ای از آن به ضمیمه تحفة الزائرین اثر ناصرالدین حنفی بخاری در همان شهر به چاپ سنگی رسید (نک: گلچین، ۵) و در ۱۳۳۹ ش نیز در تهران به کوشش احمد گلچین معانی چاپ شده است.

مأخذ: احمد بن محمود، تاریخ ملازاده، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ بارتولد، و.، ترکستان نامه، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ گلچین معانی، احمد، مقدمه و حاشیه بر تاریخ ملازاده (نک: احمد بن محمود)، نیز: Pritsak, O., «Āl-i Burhān», *Der Islam*, Berlin, 1952, vol. XXX; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1972.

علی میرانصاری

أَحْمَدُ بْنُ مُدَبِّرٍ، نک: ابن مدبر.

أَحْمَدُ بْنُ مَسْرُوقٍ، نک: ابوالعباس مسروق.

أَحْمَدُ بْنُ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ (د ح ۲۰۳ق/۸۱۸م)، از فرزندان امام موسی کاظم (ع)، معروف به «سید السادات» و «شاه چراغ». آگاهیها درباره زندگی احمد بن موسی (ع) بسیار اندک است و در منابع جز به چند مقطع از زندگی او پرداخته نشده است. درباره رابطه احمد با پدر بزرگوارش این اندازه آورده‌اند که امام کاظم (ع) او را گرامی می‌داشت و ملکی از خود موسوم به «بیسره» (۴) را بدو بخشید (نک: مفید، ۳۰۳؛ بیهقی، گ ۸۷ الف). او را به بخشندگی، دلیری و پارسایی ستوده‌اند (همانجاها).

درباره نقش او در انتقال دانش اهل بیت، بیهقی آورده که احمد احادیث بسیاری را، از جمله از پدرش روایت می‌کرده است (همانجا)، اما از این «احادیث فراوان» نمی‌توان چیزی در کتب امامیه یافت؛ تنها یک روایت از طریق شخصی به نام احمد بن موسی از علی بن جعفر نامی از محمد بن مسلم در کافی کلینی (۴۰۶/۴) و به نقل از او در تهذیب طوسی (۱۰۲/۵) آمده که به احمد بن موسی کاظم (ع) نسبت داده شده است (نک: اردبیلی، ۷۲۸-۷۳؛ نیز قس: روایت کلینی، ۲۸۳/۶، با یک واسطه از «احمد بن موسی» نامی). از این رو درباره جایگاه رجالی وی

(همانجا). ۴. الوشی المرقوم علی الدر المنظوم، در ادب. این کتاب شرح رساله الواثق بالله مطهر بن محمد بن مطهر است و به سبک شرح لامیه العجم صفدی نوشته شده است (شرف الدین، ۲۴۳/۴؛ کحاله، ۸۹/۲-۹۰).

آثار منسوب: ۱. الاصداف المشحونة بالآلآلی المكنونة، در شرح قصیده محمد بن عبدالله بن امام شرف الدین (صنعانی، یوسف، ۱۶۷/۱؛ شوکانی، ۱۰۳/۱). ۲. عراض اقراط الذهب فی المفاخرة بین الروضة و بئر العزب (حبشی، ۲۱۸؛ صنعانی، محمد، ۲۵۳). ۳. شرحی بر رساله عبدالله بن علی موسوم به الروض المطلول که به سبک رساله ابن زیدون نوشته شده است (همانجا). ۴. شرحی بر قصیده مولا محمد بن حسین ابن عبدالقادر (همو، ۲۵۲).

مأخذ: بغدادی، ایضاح؛ همو، هدیه؛ حبشی، عبدالله، مراجع تاریخ الین، دمشق، ۱۹۷۲م؛ زرکلی، اعلام؛ سید، امین فؤاد، مصادر تاریخ الین فی العصر الاسلامی، قاهره، ۱۹۷۴م؛ شرف الدین، احمد حسین، تاریخ الین الثقافی، مطبعة کیلانی الصغیر، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شوکانی، محمد، البدر الطالع، بیروت، ۱۳۴۸ق؛ صنعانی، محمد، تفریط نشر العرف لبناء الین، صنعاء، مرکز الدراسات والبحوث؛ صنعانی، یوسف، نسخة السحر، نسخة عکسی موجود در کتابخانه مرکز: فهرس بالکتاب العربیة التي وردت علی الدار من سنة ۱۹۲۹-۱۹۳۵، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷م.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ شَيْخِ بْنِ زَيْدَانَ، نک: سعدیان.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عِرْفَانَ، نک: احمد رای بریلوی.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَزَوْنِي، نک: آل قزونی.

أَحْمَدُ بْنُ مَحْمُودٍ (یا محمد)، معروف به ملازاده و معین الفقرا، از نویسندگان سده ۸ و ۹ ق و صاحب تاریخ ملازاده. آگاهی ما درباره خانواده و زندگانی احمد اندک و منحصر به اطلاعات پراکنده‌ای است که خود او در تاریخ ملازاده به دست می‌دهد. از گفته‌های او در معرفی مزار رکن الدین عبدالرحیم بن احمد شارستانی جد مادری و جمال الدین محمد بن عبدالرحیم شارستانی دایی خود، چنین بر می‌آید که خانواده مادری وی اهل فضل و عرفان بودند (ص ۶۶). او همچنین درباره خواجه پارسا محمد بن حافظ بخاری (د ۸۲۲ق/۱۴۱۹م) از مشایخ طریقت نقشبندیه معاصر خود به گونه‌ای سخن رانده که گویی مرید وی بوده است و لقب معین الفقرا نیز بر صوفی بودن او دلالت دارد.

تاریخ ملازاده تنها اثری است که از او برجا مانده است. این کتاب درباره مزارهای مشاهیر و صوفیانی است که تا نیمه اول سده ۹ق/۱۵م در بخارا مدفون شده‌اند. معرفی مزارات البته به گونه‌ای پراکنده در برخی از کتابهای پیشین، به ویژه تاریخ شهرها مانند تاریخ بیهقی و تاریخ قم، دیده می‌شود، ولی بعدها در شناسایی مزارات کتابهایی مستقل چون شد الا زار، تاریخ ملازاده، مزارات کرمان و جز آنها تألیف گردید.

تاریخ ملازاده در عین اختصار، از مهم‌ترین مأخذی است که در وصف مقابر نخبگان بخارا و نیز شرح احوال رجال این شهر به دست ما رسیده است. امتیاز دیگر آن این است که مؤلف از مأخذی مانند تاریخ

گروهی از فطحیه، انتقال امامت به برادر را صحیح می‌شمردند (نک: نویختی، ۷۲، ۷۴، ۹۳-۹۴؛ اشعری قمی، ۹۳؛ سیدمرتضی، ۹۵-۹۶/۱؛ نیز نک: خوارزمی، ۳۲؛ شهرستانی، ۱۶۹/۱؛ برای نفی انتقال امامت به برادر جز در مورد حسنین (ع)، نک: ابن بابویه، علی، ۱۸۷-۱۸۹). استفاده از لفظ «امام» را در کتاب زرکوب (د ۷۸۹ق) و دیوان شاه داعی شیرازی (سده ۹ق)، شاید بتوان از بقایای چنین باوری تصور کرد (نک: زرکوب، ۱۹۷؛ شاه داعی، ۸۵/۲-۸۶).

بعضی از نسب شناسان بر آنند که از احمد بن موسی (ع) فرزندی باقی نماند (نک: عمری، ۱۰۷؛ فخرالدین رازی، ۷۷)، اما برخی دیگر برای او اعقابی برشمرده‌اند (مثلاً نک: بیهقی، گ ۸۸ الف).

درباره آمدن احمد بن موسی (ع) به ایران و انگیزه آن، حکایات گوناگونی وجود دارد. برپایه حکایت علی بن زید بیهقی، احمد در بغداد ساکن بود و آنگاه که خبر درگذشت ناگهانی امام رضا (ع) به او رسید، با همراهانی بسیار، به خون خواهی برادر و انتقام از مأمون خروج کرد و روی به ایران نهاد. برپایه این حکایت او در قم و ری با سپاهیان مأمون جنگید و سرانجام به خراسان آمد و در جایی نزدیک اسفراین طی جنگ با لشکریان مأمون کشته شد و مدفن او در همانجا زیارتگاه گردید (نک: گ ۸۷ ب).

در حکایاتی دیگر آمده است که احمد مدتی پیش از درگذشت امام رضا (ع) و مقارن با ولایت عهدی او همراه جماعتی قصد ایران کرده بود تا به برادر ملحق شود. البته در این حکایات که خبر آنها قدیم تر از سده ۸ق نیست، سبب و مسیر حرکت احمد به طرف فارس، به صورتهایی گوناگون عنوان شده است (نک: جنید، شد الا زار، ۲۸۹؛ سپهر، عباسقلی، ۲۳۲/۷؛ روضاتی، ۷۸-۸۰؛ بحر العلوم، ۳۰۸). آورده‌اند که عامل مأمون در نزدیکی شیراز با او جنگید و هنگامی که یاران احمد شنیدند امام رضا (ع) وفات یافته است، متفرق شدند. احمد چون نتوانست باز گردد، به سوی شیراز رفت و سرانجام در همانجا وفات یافت (نک: حمدالله، تاریخ، ۲۰۴؛ جنید، همانجا؛ فرصت، ۴۴۵؛ قس: سپهر، عباسقلی، ۲۳۳/۷). با آنکه بعضی گفته‌اند افراد احمد یا عساکر قتلغ نامی جنگیدند (نک: بحر العلوم، همانجا)، اما این نام با رجال دوره اتابکان فارس (حک ۵۴۳-۶۸۵ق) که ترک نژاد بوده‌اند، سازگارتر است و ممکن است به کار رفتن آن درباره دشمنان احمد بن موسی (ع) ناشی از نوعی خلط بوده باشد، چنانکه اتابک ابوبکر سعد بن زنگی که گفته‌اند پیکر احمد در زمان او پیدا شد، ملقب به

در کتب اصلی رجال شناسی امامیه، سخنی نیامده است و تنها برخی از متأخرین برپایه مدح نقل شده از سوی شیخ مفید (نک: سطور پیشین)، حدیث وی را «حسن» شمرده‌اند (مجلسی، ۱۴۵؛ نیز نک: حر عاملی، ۱۳۳/۲۰) و حتی بر توثیق وی تصریح داشته‌اند (مثلاً نک: مامقانی، ۹۷/۱؛ نیز برای تضعیف وی، نک: تستری، ۶۶۱/۱).

آورده‌اند که پس از شهادت امام کاظم (ع)، علی بن موسی الرضا (ع) که پدر جانشینی او را تصریح کرده بود، ودایع امامت را از امام احمد همسر امام کاظم (ع) مطالبه کرد و مادر احمد آنها را تسلیم وی داشت. سپس احمد در حضور مردمی که او را پیشوا می‌پنداشتند، امامت برادر را تصدیق و با وی بیعت کرد (ابن بابویه، محمد، ۲۰/۱ به بعد؛ نیز نک: ملک الکتاب، ۱۴۴-۱۴۵). گفته‌اند که پس از امام کاظم (ع) شماری از پیروان، امامت را از آن احمد دانسته‌اند (نک: کشی، ۲۷۲؛ اشعری، ۲۹-).



آرامگاه احمد بن موسی (شاه چراغ)

۳۰). کشی (همانجا) از میان این کسان، ابراهیم و اسماعیل پسران ابوسمال را یاد کرده، گونه‌ای از «وقف» را به آنان نسبت می‌دهد و در توضیح می‌افزاید هنگامی که شنیدند احمد در قیام ابوالسرایا (ه م) با وی همراهی کرده است، به کار خود در ماندند و از او بازگشتند و بر امامت موسی بن جعفر (ع) توقف کردند. به هر روی تأیید همراهی احمد با ابوالسرایا در گزارشهای تاریخی طبری و ابوالفرج اصفهانی درباره جریان این قیام دیده نمی‌شود.

در برخی از منابع نیز از گرایش گروهی به امامت احمد بن موسی پس از امام رضا (ع) سخن به میان آمده است. منابع فرقه‌شناختی امامی، از فرقه‌ای یاد می‌کنند که پس از امام رضا (ع)، قائل به امامت احمد شدند. به گفته آنان احمدیه امامت جواد (ع) را به سبب خردسالی نپذیرفته، آن را مستلزم تکلیف بر فرد نامکلف می‌دانستند و همچون

در همین دوره از قرائت و ختم قرآن در آنجا یاد می‌کند و درباره سرایی برای اطعام مسافران و مدرسه‌ای که تاشی خاتون ساخته بود، سخن می‌گوید. به گفته همو تاشی خاتون هفته‌ای یک شب به زیارت مقبره می‌رفت و قضات و فقها و سادات شیراز هم جمع می‌شدند و کسی برای حاضران وعظ می‌کرد و در پایان طبل و شیپور می‌زدند (۲۲۳/۱).

به گفته تاورنیه (نیمه سده ۱۱ ق) بنای آجری شاه چراغ به سبب توجه مردم، بهتر از دیگر اماکن مذهبی شیراز حفظ شده است (II/401) و تداول عنوان «شاه چراغ» دست کم به این دوره می‌رسد (نک: همانجا).

تعمیرات: ساختمان شاه چراغ چندبار، اغلب به علت زلزله، آسیب دیده، و در سده‌های متأخر تعمیرات قابل ملاحظه‌ای در آن صورت گرفته است. بنابر متن یک وقف نامه، در ۹۱۲ ق/ ۱۵۰۶ هجری قمری حبیب الله شریفی متولی مقبره، آن را بازسازی و در ساختمان و تزیینات آن دگرگونی‌هایی ایجاد کرد. تعمیراتی دیگر در پی خرابی ناشی از زلزله در ۹۹۷ ق، به پشتوانه موقوفات، و سپس تعمیراتی در سالهای ۱۱۴۲ و ۱۱۴۶ ق انجام گرفت. نادرشاه افشار پس از تعمیر بنا، امر به ساختن قندیلی از طلا داد که تا زلزله ۱۲۳۹ ق برجا بود. در این زمان که حکمرانی فارس با حسینعلی میرزا فرمانفرما بود، با فروش آن و نیز با درآمد موقوفات میمند به بازسازی کلی بنا و ساختن گنبد پرداختند. رواج بیتی در میان مردم شیراز پیش از ویرانی آن گنبد، نشان از ترک‌دار بودن آن دارد. ضریح نقره‌ای نیز در ۱۲۴۳ ق برای مزار ساخته شد (نک: استرابادی، ۱۱۴؛ نواب، ۶۹، ۷۵۳؛ فسائی، ۵۱۲/۱ - ۵۱۴، ۱۱۸۶/۲ - ۱۱۸۷؛ هدایت، ۱۰۶/۱۰؛ فرصت، ۴۴۶؛ مجدالاشرف، ۸۶ - ۸۷؛ کریمی، ۸۴ - ۸۵؛ مصطفوی، ۶۴؛ سامی، ۵۷۹). در ۱۲۵۸ یا ۱۲۵۹ ق فرهاد میرزا حکمران شیراز ساختمان را آیینه‌کاری کرد (هدایت، ۲۷۶/۱۰؛ فسائی، ۷۸۲/۱). گنبد که دیگر بار بر اثر زلزله ۱۲۶۹ ق شکسته شده بود، به دستور ظهیرالدوله تعمیر شد. افزون بر آن در ۱۲۷۳ ق مؤیدالدوله تعمیراتی در حجره‌ها و صحن صورت داد (اعتمادالسلطنه، مرآة، ۱۲۷۵/۲، المآثر...، ۶۶؛ فسائی، ۱۱۸۷/۲). درهای سیمین رواق در ۱۲۸۹ و ۱۳۰۹ ق توسط ظل‌السلطان مسعود میرزا و حاجی نصیرالملک، و ضریح نقره‌ای بار دوم در ۱۳۰۶ ق ساخته شد (فرصت، ۴۴۶ - ۴۴۷؛ هدایت، ۱۰۶/۱۰؛ بهروزی، بناهای...، ۱۶۵). طرحهایی از آغاز سده ۱۳ ق در دست است که گنبد را از نوع شلغمی و پوشیده از کاشیهایی با طرح بازوبندی نشان می‌دهد (دیولافوا، ۴۴۳؛ فرصت، تصویر ۵۰). ویرانی بنای شاه چراغ بر اثر زلزله سالهای ۱۳۳۹ و ۱۳۴۰ ق نیز منجر به اقدام برای تجدید عمارت و دگرگونی طرح آن گردید (نواب، ۷۳۸، ۷۴۳، ۷۵۳؛ سپهر، عبدالحسین، ۱۳۸).

در سالهای ۱۳۳۶ - ۱۳۴۲ ش گنبد بازسازی، و تغییراتی در بقعه داده شد. نقاشیهای روی گچ مربوط به دوره صفویه را که با گچ و آئینه پوشانده شده بود، بیرون آوردند («ساختمان...»، ۱۲؛ مصطفوی،

قتلغ بود (نک: وصاف، ۱۵۵، ۱۹۰ به بعد؛ زرکوب، ۱۹۸).

جایگاه واقعی قبر احمد بن موسی (ع) نیز محل تأمل است و در این مورد سخن از اسفراین و مکانهای دیگر رفته است (نک: بیهقی، همانجا؛ اعتمادالسلطنه، مرآة...، ۲۲۹۷/۴؛ روضاتی، ۷۷ - ۸۰). دفن احمد را در مقبره پدر، به رغم قولی که در این باره آمده است، مردود شمرده‌اند (نک: مامقانی، ۹۷/۱؛ آل یاسین، ۲۰۰ - ۲۰۲). غمیری و ابن عنبه به محل قبر اشاره نکرده‌اند و بیهقی اساس واقع بودن آن را در شیراز صرفاً اشتباهی غلط نزد عامه می‌پندارد (بیهقی، همانجا). سخن بیهقی به صراحت نشان می‌دهد که در سده ۶ ق، شیراز به عنوان مدفن احمد شهرت داشته است، در حالی که بر پایه اقوال زرکوب (همانجا) و جنید شیرازی (همان، ۲۸۹ - ۲۹۰)، عموماً تصور بر آن است که زمان کشف این مدفن در شیراز، سده ۷ ق است (نک: بحرالعلوم، ۳۰۸ - ۳۰۹؛ روضاتی، ۸۰).

برخی از منابع متأخر، اکتشاف قبر را به زمان عضدالدوله دیلمی نسبت داده‌اند (نک: مجدالاشرف، ۱۰ به بعد). این نسبت را از آن جهت می‌توان مورد تأمل قرار داد که اگر فردی از بزرگان اهل بیت در شیراز وفات یافته بود، شاید عضدالدوله دیلمی شیعی بدان عنایتی خاص مبذول می‌داشت و با توجه به علاقه‌ای که به ساختن ابنیه و عمارات داشته (نک: مقدسی، ۳۲۹، ۳۳۹، ۳۴۱؛ ابن جوزی، ۲۸۹/۱۴)، مقبره‌ای برای او می‌ساخت. بعضی با فرض صحت داستان عضدالدوله، پنداشته‌اند که حوادث زمان بالمآل منجر به اکتشاف مجدد قبر در دوره اتابکی شده است (نک: تشید، ۱۷۱). در این زمان جسد شخصی را یافتند که بر خاتم او نقش «العزة لله احمد بن موسی» دیده می‌شد (نک: زرکوب، جنید، همانجاها). به گفته جنید شیرازی، بر مدفن احمد «گنبد بساختند و بعد از آن اتابک ابوبکر بلندتر از آن کرد و در چند صباح نور از آن می‌تافت، چنانکه بسیار کس می‌دیدند» (تذکره...، ۳۳۵). عنوان «شاه چراغ» برای احمد، ظاهراً برگرفته از یک داستان، حاکی از ساطع شدن نوری از محل جسد در زمان عضدالدوله بوده است (نک: تشید، ۱۷۰ - ۱۷۱).

در ایران بقاع دیگری منتسب به احمد بن موسی (ع) وجود دارد که بعضی خود به «شاه چراغ» معروف هستند (نک: نراقی، ۱۷۰ - ۱۷۴؛ ایزدپناه، ۱۶/۲ - ۷۳؛ پاپلی، ۶۱۹، ۶۳۲).

بقعه احمد بن موسی: بقعه احمد بن موسی از قدیم در زمرة مزارات مشهور بوده است (نک: حمدالله، نزهة...، ۱۱۵ - ۱۱۶؛ ابن بطوطه، ۲۲۲/۱). در پی کشف مدفن، به دستور اتابک ابوبکر بن سعد بن زنگی بقعه‌ای بر آن ساخته شد که به تدریج رونق یافت. در ۷۴۴ ق/ ۱۳۴۳ م تاشی (طاش) خاتون مادر ابو اسحاق اینجو (ه م) برای آن قبه‌ای مرتفع و هم پیوسته به بقعه مدرسه‌ای ساخت که بعدها از بین رفت (زرکوب، ۱۹۷ - ۱۹۸؛ جنید، شد/لا زار، ۲۸۹ - ۲۹۲؛ فرصت، ۴۴۵). او قرآنهایی برای مقبره وقف کرد و در حدود سال ۷۵۰ ق قبر خود را در جوار آن تدارک دید (جنید، همان، ۲۹۲؛ کریمی، ۸۱ - ۸۳). ابن بطوطه

همانجا؛ مهرز، ۴۷۸-۴۷۹). در ۱۳۴۵ش در نقره طلا و میناکاری کنونی که ساخته دست هنرمندان اصفهان است، به جای در نقره‌ای ظل السلطانی نصب و در قدیم به موزه منتقل شد. در دهه ۱۳۵۰ش اجرای طرح توسعه و نوسازی مجموعه شاهچراغ و بناهای اطراف آن آغاز گردید (نک: سامی، ۵۸۱؛ طرح توسعه، جد).

مقبره احمد بن موسی (ع) اکنون در ضلع غربی صحنی نوساز واقع است که بقعه محمد بن موسی (ع) را نیز در بر دارد. این صحن جدید دارای رواقهایی در پیرامون و دو ورودی اصلی و دو خروجی به سوی جامع عتیق و بازار است. قبور بعضی دانشمندان، ادیبان و عارفان در حیاط و بقعه شاهچراغ قرار داشته است، از جمله میرزا ابوالقاسم سکوت (د ۱۲۳۸ق)، وصال شیرازی (د ۱۲۶۲ق)، فرزندان وصال، جلال‌الدین مجدالاشراف (د ۱۳۳۱ق) و دیگران (فرصت، ۴۴۷؛ بهروزی، همان، ۱۶۳).

بنای کنونی: در مرقد کنونی هیچ نشانی از بنای سده ۷ق دیده نمی‌شود (ویلر، ۱۵۵). صرف نظر از ایوان ۱۰ ستونی جدید، بر مبنای تصاویر موجود، بنا بیشتر به وضع سده ۱۳ق آن شباهت دارد (نک: دیولافوا، همانجا). با این حال بیشترین بخش آن نوسازی و به شیوه سنتی تزیین شده است (بررسی محلی). تزیینات ستونها و طاق ایوان از چوب است. در دو گوشه این ایوان از قدیم تا کنون دو گلدسته کاشی کاری وجود دارد. گنبد که در فاصله سالهای ۱۳۳۶ تا ۱۳۴۲ش بازسازی شده، به شکل شلغمی با شکمی فرورفته‌تر از گنبد قدیم و با پوششی از کاشی معرق با طرح اسلیمی است. این گنبد تا حدودی شکل «سُرُوک» را که گنبد متداول در شیراز بوده، حفظ کرده است (سامی، همانجا؛ پیرنیا، ۱۲۸). داخل حرم را با آینه‌کاری ساده و رنگین بر بدنه‌ها، مقرنسها و کاربندیها تزیین کرده‌اند. بر گریو گنبد کتیبه‌ای به قلم ثلث حاوی سوره فتح به تاریخ ۱۲۴۶ق به صورت آینه‌کاری وجود دارد. بر بخشهایی از دیوار حرم (به ویژه بر گیلوییها) کتیبه‌هایی به قلم خوش ثلث و نستعلیق و بیشتر بر زمینه لاجوردی نوشته شده که اشعار و کتابت برخی، از وقار و فرهنگ و یزدانی (فرزندان وصال) است. از گچ‌بری بر زمینه رنگی و نیز نقاشی برای تزیین بدنه‌ها استفاده شده که بیشتر بازمانده از سده‌های گذشته است (فرصت، ۴۴۶؛ سامی، ۵۸۰؛ روحانی، ۴۷۵؛ بررسی محلی). ضریح نقره‌ای کنونی که تاریخ ۱۳۴۲ش و ۱۳۸۳ش بر آن دیده می‌شود، به دست هنرمندان شیرازی ساخته شده، و دارای ۳ کتیبه به قلمهای ثلث و نستعلیق شامل آیاتی از سوره‌های نور و انسان و نیز قصیده‌ای به فارسی است. مزار و ضریح چنانکه در دیگر بقاع شیراز هم دیده می‌شود، در زیر گنبد قرار ندارد (سامی، ۵۸۳؛ مصطفوی، ۶۴؛ بررسی محلی). بقعه در ۱۳۱۸ش به شماره ۳۶۳ به ثبت تاریخی رسیده است.

موقوفات: شاهچراغ از قدیم موقوفاتی داشت که میمند و توابعش (ملک تاشی خاتون) و بعضی دهات، املاک، گرمابه‌ها، دکانها و... از آن جمله بوده است. تاشی خاتون مدرسه و زاویه‌ای برای مقبره ساخت

و مصحفی مذهب در ۳۰ جزء به خط پیرحیی جمالی صوفی و به تاریخ کتابت ۷۴۶ق وقف آن کرد که اکنون در موزه پارس نگهداری می‌شود (نک: امداد، ۱۴۳؛ کریمی، ۸۱، ۸۳). در زمان شاه اسماعیل صفوی بر املاک موقوفه میمند افزوده شد (نواب، ۶۹؛ فسایی، ۱۵۶۵/۲؛ کریمی، ۸۴؛ دانش پژوه، ۲۳۴/۵، ۲۳۶-۲۳۷). اسنادی وجود دارد که چگونگی امور املاک موقوفه و مخارج بقعه را در دوره قاجار نمایان می‌سازد (نک: همو، ۲۳۳/۵ به بعد). در سالهای ۱۳۰۴-۱۳۰۷ق ظاهراً از مازاد درآمد موقوفات شاهچراغ، در نزدیکی آن کاروان‌سرای ساخته شد (فسایی، ۱۲۲۵/۲-۱۲۲۶؛ فرصت، ۵۰۴). از حدود ۵۰ سال قبل به این سو تصرفاتی در املاک موقوفه میمند پدید آمده است (نک: سامی، ۵۰۲).

مؤسسات فرهنگی: کتابخانه‌ای که به دنبال وقف قرآنها و احتمالاً کتب دیگر برای بقعه، توسط تاشی خاتون، به تدریج فراهم شد. از حوادث مصون نماند. در آغاز سده ۱۰ق کتابخانه بازسازی و دایر شد. (کریمی، همانجا). کتابخانه فعلی حاصل احیای کتابخانه از دست رفته قدیم است و عمدتاً از کتب اهدایی خطی و چاپی تشکیل شده، و فهرست کتابهای خطی آن انتشار یافته است (نک: بهروزی، فهرست، ۸۰۰، ۸۱/الف-ب).

موزه: بقعه دارای موزه کوچکی است از آثار پیش از اسلام و دوره اسلامی ایران شامل قرآنهای خطی، کاشیهایی دوره‌های مختلف، درهای نقره و جز آن (سامی، ۵۸۱؛ بررسی محلی).

مآخذ: آل یاسین، محمدحسن، تاریخ حرم کاظمین، ترجمه غلامرضا اکبری، کنگره جهانی حضرت رضا (ع)، ۱۳۷۱ش؛ ابن بابویه، علی، الامامة والتبصرة من الحيرة، به کوشش محمد رضا حسینی، بیروت، ۱۴۰۷ق؛ ابن بابویه، محمد، عیون اخبار الرضا، به کوشش مهدی حسینی لاجوردی، قم، ۱۳۷۷ق؛ ابن بطوطه، رحله، به کوشش محمد عبدالمعظم عربان، بیروت، ۱۴۰۷/۱۹۸۷م؛ ابن جوزی، عبدالحامد، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و دیگران، بیروت، ۱۴۱۲ق؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ق؛ اردبیلی، محمد، جامع الرواة، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ استرآبادی، محمد مهدی، جهانگشای نادری، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۴۰۰ق؛ اشعری قمی، سعد، المقالات والفرق، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳م؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، المآثر والآثار، تهران، ۱۳۰۶ق؛ همو، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ امداد، حسن، شیراز در گذشته و حال، شیراز، ۱۳۳۹ش؛ ایزدپناه، حمید، آثار یاستانی و تاریخی لرستان، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بحر العلوم، جعفر، «تحفة العالم»، همراه ج ۴۸ بحارالانوار مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ بهروزی، علینقی، بناهای تاریخی و آثار هنری جلگه شیراز، شیراز، ۱۳۵۴ش؛ همو، فهرست کتب خطی، شیراز، ۱۳۶۰ش؛ بیهقی، علی، لباب الاساب، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شه ۳۶۵۶؛ پاپلی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ پیرنیا، محمد کریم، «گنبد در معماری ایران»، اثر، ۱۳۷۰ش، شه ۲۰؛ تتری، محمدتقی، قاموس الرجال، قم، ۱۴۱۰ق؛ تشید، علی‌اکبر، قیام سادات علوی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ جنید شیرازی، ابوالقاسم، تذکره هزار مزار (ترجمه شدالازار)، ترجمه عیسی بن جنید شیرازی، به کوشش نورانی وصال، شیراز، ۱۳۶۴ش؛ همو، شدالازار، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸ش؛ حر عاملی، محمد، وسائل الشیعة، به کوشش محمد رازی، بیروت، ۱۳۸۹ق؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، نزفة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، تهران، ۱۳۶۲ش؛

شدن ابومسلم او را از رفتن به نزد خلیفه بر حذر داشت (همو، ۴۷۲/۵) و منصور پس از قتل ابومسلم، در صدد قتل مالک نیز بود، اما او با خلیفه از در سازش درآمد (همو، ۴۷۷/۵ - ۴۷۸) و توانست منزلت خویش را حفظ کند، چنانکه در ۱۴۲ق امارت موصل یافت (ازدی، ۱۷۷).

پدر احمد نیز ظاهراً نزد عباسیان مقامی بلند داشت و بازارچه‌ای منسوب به او در جانب شرقی بغداد موسوم به «شویقه نصر» که گفته‌اند آن را مهدی عباسی به وی بخشیده بود (سمعانی، ۱۱۶/۵؛ ابن جوزی، المنتظم، ۱۶۵/۱۱؛ مزّی، ۵۰۵/۱؛ یاقوت، ۲۰۱/۳)، مؤید این معنی است.

نسب مروزی که در برخی منابع به احمد داده‌اند (نک: خطیب، ۱۷۷/۵؛ ذهبی، تاریخ، ۵۵)، احتمالاً مربوط است به سابقه اقامت جد وی در شهر مرو. درباره تاریخ تولد احمد در مآخذ اشاره‌ای نیست، اما می‌دانیم که از مالک بن انس (د ۱۷۹ق) و نیز حَقّاد بن زید (د ۱۷۹ق) حدیث روایت می‌کرده‌است (ابن ابی حاتم، ۷۹/۱(۱)؛ خطیب، ۱۷۴/۵). همچنین منابع از کشته شدن او به هنگام پیری و سپید مویی یاد کرده‌اند (مثلاً نک: همو، ۱۷۸/۵).

احمد بن نصر از آغاز زندگی در حلقه اصحاب حدیث بود و افزون بر مالک و حماد، از سفیان بن عُیینه و محمد بن ثور و هُشَیم بن بشیر و برخی دیگر از بزرگان فقها و محدثان عراق و حجاز روایت می‌کرد و محدثان بزرگی همچون احمد بن ابراهیم دورقی و پسرش عبدالله و نیز یحیی بن معین و محمد بن عبدالله بن مبارک مُخرمی از وی روایت می‌کردند (ابن ابی حاتم، همانجا؛ خطیب، ۱۷۴/۵؛ مزّی، ۵۰۶/۱ - ۵۰۷). خبری نیز به وی نسبت داده‌اند که بر مبنای آن، می‌توان به حضور او نزد هارون، خلیفه عباسی، پی برد (نک: ازدی، ۲۹۴).

آنچه موجب شهرت احمد بن نصر، خاصه نزد نویسندگان حنبلی مذهب شده، ماجرای مقاومت او در برابر اعتقاد رسمی خلافت به خلق قرآن است و این موضوع چندان اهمیت و گستردگی یافته که دیگر فعالیت‌های او را در پرده ابهام گذارده است، اما نخستین فعالیت شاخص او سالها قبل از آن آغاز شده بود: می‌دانیم که طولانی شدن ایام اقامت مأمون در خراسان و اعتماد عمده او بر قدرت خراسانیان موجب بروز شورشها و ناآرامیهای متعدد در منطقه عراق و خاصه مرکز مهم خلافت یعنی بغداد شد، تا آنجا که پس از اعلام ولایت عهدی امام رضا (ع)، مأمون را در بغداد از خلافت افکندند و با ابراهیم بن مهدی (ه م) به خلافت بیعت کردند (برای تفصیل، نک: طبری، ۵۵۴/۸ - ۵۵۷). این شورشهای متعدد که از نظر ماهیت و نیز اسباب درونی با یکدیگر همگونی و هماهنگی نداشت، هیچ کدام از گرایش و حس برتری بخشی به عنصر عربی تهی نبود.

در ۴ رمضان ۲۰۱، فردی به نام سهل بن سلامه [انصاری] به انگیزه امر به معروف و نهی از منکر و جلوگیری از تعدیهای سپاهیان بغدادی قیام کرد و گروه بسیاری از جمله احمد بن نصر به او پیوستند و گفته شده است که مردم ناحیه شرقی بغداد با او به عنوان یکی از رؤسای قیام،

خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، به کوشش فان فلترن، لیدن، ۱۳۴۹ق؛ دانش پژوه، محمدتقی، نسخه‌های خطی، تهران، ۱۳۴۶ق؛ روحانی وصال، گلشن وصال، تهران، ۱۳۱۹ق؛ روضاتی، محمد علی، جامع الانساب، اصفهان، ۱۳۳۵ق؛ زرکوب شیرازی، احمد، شیرازنامه، به کوشش اسماعیل واعظ جواد، تهران، ۱۳۵۰ق؛ «ساختمان گنبد حضرت شاه چراغ»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۱ق؛ س، ۱، ش ۱؛ سامی، علی، شیراز شهر جاویدان، شیراز، ۱۳۶۳ق؛ سپهر، عباسقلی، ناسخ التواریخ، به کوشش ابراهیم میانجی، تهران، ۱۳۵۳ق؛ سپهر، عبدالحسین، یادداشت‌های ملک المورخین، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۸ق؛ سید مرتضی، علی، القصول المختارة من العیون والمحاسن، نجف، ۱۳۶۵ق؛ شاه‌داعی شیرازی، محمود، کلیات، به کوشش محمددیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۸ق؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق؛ طرح توسعه و نوسازی مجموعه دینی شاه چراغ، مهندسين مشاور داخلی، ۱۳۵۱ق؛ طوسی، محمد، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خراسان، تهران، ۱۳۹۰ق؛ عمری، علی، المجدی فی انساب الطالبین، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، تهران، ۱۴۰۹ق؛ فخرالدین رازی، الشجرة المباركة، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۹ق؛ فرصت، محمد نصیر، آثار العجم، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۶۲ق؛ فسائی، حسن، فارسنامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسائی، تهران، ۱۳۶۷ق؛ کریمی، بهمن، راهنمای آثار تاریخی شیراز، تهران، ۱۳۴۴ق؛ کشی، محمد، معرفة الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ق؛ کلینی، محمد، الاصول من الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، نجف، ۱۳۴۹ق؛ مجد الاشراف، محمد رضا، آثار الاحمد، ۱۳۲۳ق؛ مجلسی، محمدباقر، الوجیزه، تهران، ۱۳۱۲ق؛ مصطفوی، محمدتقی، اقلیم پارس، تهران، ۱۳۴۳ق؛ مفید، محمد، الارشاد، قم، مکتبه بصیرتی، مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ ملک الکتاب شیرازی، ریاض الانساب و مجمع الاعقاب (بحر الانساب)، بمبئی، ۱۳۰۲ق؛ مہراز، رحمت الله، بزرگان شیراز، تهران، ۱۳۴۸ق؛ تراقی، حسن، آثار تاریخی شهرستانهای کاشان و نطنز، تهران، ۱۳۴۸ق؛ نواب شیرازی، علی اکبر، تذکره دلگشا، به کوشش منصور رستگار فسائی، شیراز، ۱۳۷۱ق؛ نوبختی، حسن، فرق الشیعه، به کوشش هلموت ریتز، استانبول، ۱۹۳۱م؛ وصال، تاریخ، بمبئی، ۱۲۹۹ق؛ هدایت، رضاقلی، ملحقات تاریخ روضه الصفاي ناصری، تهران، ۱۳۳۹ق؛ بررسی محلی مؤلف؛ نیز:

Dieulafoy, Jane, *La Perse*, Tehran, 1989; Tavernier, Jean-Baptiste, *Suite des voyages*, Arouen, 1713; Wilber, Donald N., *The Architecture of Islamic Iran, the Ilkhanid Period*, Princeton, 1955. یدالله غلامی

أَحْمَدُ بْنُ نَصْرِ خُزَاعِي، أبو عبدالله (م ۲۷ شعبان ۲۳۱ق/۵ م ۸۴۶م)، محدث مشهور که در زمان واثق، خلیفه عباسی (۲۲۷-۲۳۲ق) برای برپایی شورشی کوشید.

احمد از خاندانی معتبر و مشهور برخاسته بود. سلسله نسب او به بنی کعب بن عمرو، تیره خزاعه از قبیله بزرگ یمنی آزد می‌رسید (خطیب، ۱۷۲/۵). جد وی، مالک بن هیشم، از نخستین گروندگان به دعوت عباسی و از نقیسان دوازده‌گانه مراحل نخست دعوت بود (نک: اخبارالدولة، ۲۰۲، ۲۱۶) که پس از پیروزی عباسیان نیز، از بزرگان دولت ایشان به شمار می‌آمد، چنانکه ابومسلم در جنگ با عبدالله بن علی، عموی منصور، او را به فرماندهی جلوداران لشکر خود گماشت (ابن اثیر، ۴۶۵/۵). مالک که از نزدیکان ابومسلم به شمار می‌رفت، متهم بود که یک بار در استهزای خلیفه منصور با او همراهی کرده است (همو، ۴۶۹/۵). و آورده‌اند که مالک اندکی پیش از کشته

بیعت کردند (همو، ۱۳۶/۹؛ خطیب، ۱۷۶/۵، به نقل از صولی). این قیام اگر چه رنگ مذهبی داشت، ولی تشخیص دقیق اهداف آن و نیز نقش احمد بن نصر در روزهای پر آشوب بغداد آسان نیست. در آن شورش برخی نکات قابل بررسی به نظر می‌رسد، مانند: بیعت منصور بن مهدی و خزیمه بن خازم و فضل بن ربیع با سهل بن سلامه و همچنین بیعت مطلب بن عبدالله خزاعی که به مأمون گرایش داشت (نک: طبری، ۵۵۳/۸، ۵۶۶) و اینکه ابراهیم بن مهدی بر سهل بن سلامه سخت گرفت و او را به بند کشید و حتی چنین وانمود کرد که او را کشته است (همو، ۵۶۲/۸-۵۶۴) و سپس مأمون، چون به بغداد درآمد، سهل بن سلامه را گرامی داشت و به او مال بخشید، همگی نشان از اهمیت سیاسی این جنبش دارد. نقش احمد بن نصر را نیز در این ماجرا، هر چه بود، نمی‌توان دست کم گرفت؛ گرچه در شرح حال او در برخی منابع، تنها با صفت «اتمار بالمعروف و قوال بالحق» از وی یاد شده و به جزئیات کمتر توجه شده است (مثلاً نک: ازدی، ۱۷۸؛ ابن جوزی، مناقب، ۳۹۸؛ ذهبی، سیر، ۱۶۶/۱۱-۱۶۷؛ سبکی، ۵۱/۲).

از دیگر فعالیتها و جزئیات زندگی وی تا ۲۳۱ق آگاهی دیگری در دست نیست. بر مبنای گزارش طبری، یحیی بن معین و ابن دورق و ابن ابی خثیمه نزد احمد بن نصر گرد می‌آمدند و از گردانندگان ماجرای خلق قرآن بدگویی می‌کردند. خود احمد بن نصر هم که از اصحاب حدیث بود، زیان به بدگویی از واثق و دشنام به او می‌گشود و خلیفه نیز از رفتار و گفتار او بی اطلاع نبود (۱۳۵/۹).

اعتباری که احمد بن نصر به سبب منزلت پدران خویش یافته بود، موجب شد تا وی برای کاستن از قدرت اعتزالی مشربانی همچون احمد ابن ابی دؤاد (ه م) که راهبران اعتقادی ۳ خلیفه عباسی، مأمون، معتصم و واثق بودند، در رأس جنبش قرار گیرد. درباره جزئیات این جنبش و اهدافی که احمد و یاران او در سر می‌پروراندند و نیز هویت دقیق رهبران آن در منابع به نکته مهمی بر نمی‌خوریم. ابو هارون سراج و شخص دیگری به نام طالب که گفته‌اند پیش از دیگران در جمع‌آوری افراد و خرج مال، پشتیبان احمد بودند و یکی در جانب شرقی و دیگری در جانب غربی بغداد برای او بیعت می‌ستاندند، اسامی شناخته شده‌ای نیستند (همو، ۱۳۵/۹-۱۳۶؛ خطیب، ۱۷۶/۵). به هر حال، پنج شنبه شب، ۳ شعبان ۲۳۱ق قرار بر قیام نهاده شد، اما به روایتی که طبری آورده است، برخی از گروندگان به جنبش — که گویا بر اثر نوشیدن نبیذ هوش از سرشان رفته بود و شاید نیز بر پایه طرحی از پیش تعیین شده — یک شب پیش از موعد، برای اعلام قیام و دعوت دیگر یاران طبل کوفتند. البته کسی به اجابت دعوت آنان برخاست. محمد بن ابراهیم که از سوی برادرش اسحاق بن ابراهیم بر بغداد حاکم بود، غلام خود را گسیل کرد تا علت کار آنان را جست و جو کند. به هر حال، پس از اندکی تعقیب و گریز، راز ایشان آشکار شد: طالب و ابو هارون سراج به دام و حبس افتادند و احمد بن نصر خود در منزلش گرفتار آمد. وی در دفاع از خود گفت که اگر در خانه او ابزاری از برای برپایی فتنه یافتند، خونش

رواست، ولی چیزی نیافتند. پس او را در بند و زنجیر، همراه دو غلام و دو پسر و یکی دیگر از یارانش به سامره نزد واثق فرستادند (۱۳۵/۹-۱۳۷).

خلیفه، احمد بن ابی دؤاد و یارانش را فرا خواند و مجلسی برای محاکمه احمد تشکیل داد. وضع مجلس چنین نشان می‌داد که واثق نمی‌خواست با احمد درباره شورش که قصد داشت برپا کند، سخن بگوید (همو، ۱۳۷/۹-۱۳۸)؛ چنانکه در آغاز از عقیده او درباره قرآن پرسید. در این مناظره — که خطیب بغدادی (همانجا) گزارش آن را مفصل‌تر آورده است — احمد قرآن را تنها «کلام الله» خواند و سپس هم به استناد احادیث منسوب به پیامبر (ص) مدعی رؤیت خدا و تشبیه شد. اطرافیان خلیفه خونش را مباح دانستند، ولی احمد بن ابی دؤاد که خود را مخالف کشته شدن او نشان می‌داد — و گویا نمی‌خواست وی را بدین سبب بکشند — کوشید اظهارات او را ناشی از ناخوشی و بی‌خردی قلمداد کند. ولی واثق سفره چرمین خواست و با شمشیر بر گردن احمد زد و سپس هم یکی از کارگزاران او، سیما دمشقی نام، سر احمد را برید (نک: طبری، همانجا؛ خطیب، ۱۷۶/۵-۱۷۷؛ نیز نک: یعقوبی، ۲۰۷/۳).

شرح این وقایع که مبتنی بر گزارشهای طبری و خطیب بغدادی است، به روشنی نشان می‌دهد که پرسش از احمد درباره قرآن، بهانه‌ای بیش برای از میان بردن او نبوده است. رفتارهای پیشین احمد نیز، نشان از حس مهتری جویی او دارد؛ تا بدانجا که او را به کوشش در راه کسب خلافت متهم کردند (نک: ابن جوزی، مناقب، ۳۹۸). به یک نکته اساسی در شرح قیام و جنبش احمد بن نصر باید به دیده دقت نگریست: اگر این نکته‌ها که در شرح این قیام آورده و گفته‌اند کسانی با او بیعت می‌کرده‌اند و نیز اگر اتهام کوشش برای کسب خلافت، درست باشد، این مسأله که فردی با افکار و عقاید احمد بن نصر، قصد داشته بر خلیفه بشورد و هوس خلافت در سر داشته است، سخت جالب توجه به نظر می‌رسد؛ زیرا چنین می‌نماید که احمد گذشته از اعتقاداتی که در توحید و خلق قرآن به وی نسبت می‌دهند، در مسأله خلافت و امامت نیز اعتقادی خاص داشته است. رفتار بی رحمانه واثق نیز با او بی ارتباط با این قضیه به نظر نمی‌رسد.

به هر حال، در اول رمضان همان سال، پیکر او را در سامره به دار کشیدند و سرش را در بغداد در برابر انتظار عموم به نمایش گذاردند (ابن حبیب، ۴۹۴؛ یعقوبی، همانجا؛ خطیب، ۱۷۸/۵؛ ابن ابی یعلی، ۸۲/۱؛ قس: ابن جوزی، صفه، ۳۶۳/۲، المنتظم، ۱۶۹/۱۱، که اول رمضان را روز قتل وی آورده است) و در رقعۀ ای که بر سر او آویختند، نوشتند که او به رغم حجت آوردن خلیفه در خلق قرآن و نفی تشبیه و پیشهاد توبه، لجاج و رزید و خلیفه خونش را روا و خودش را مستحق لعن دانست (طبری، ۱۳۹/۹). در متنی که خطیب بغدادی از این رقعۀ آورده است (همانجا)، امضای محمد بن عبدالملک ابن زیتات وزیر مشهور بر آن هست، ولی در هیچ یک از گزارشها نقشی پیدا و نهان از او در این ماجرا دیده نمی‌شود (نیز نک: مزی، ۵۱۰/۱؛ سبکی، ۵۲/۲-۵۳).

۱۷۹/۵: مزی، ۵۱۳/۱: ابن جوزی، همان، ۳۶۵/۲: درباره ستایش احمد بن نصر از احمد بن حنبل، نک: ابن ابی یعلی، ۸۰/۱. از طریق احمد بن نصر چند حدیث در منابع نقل شده که رنگ اعتقاد تشبیهی دارند (مثلاً نک: مزی، ۵۱۴/۱: ذهبی، همان، ۴۶۷/۸).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، الجرح و التعديل، حيدر آباد دکن، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، صفة الصفوة، به کوشش محمود فاخوری و محمد رؤاس قلعه جی، بیروت، ۱۳۰۶ق؛ همو، مناقب الامام احمد بن حنبل، قاهره، ۱۳۳۹ق؛ همو، المنتظم، به کوشش محمد و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲م؛ ابن حبيب، محمد، المحتر، به کوشش ایلزه لیشتن اشتر، حيدر آباد دکن، ۱۳۶۱ق/ ۱۹۴۲م؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن عساکر، علی، تبیین کذب المفتری، دمشق، ۱۳۳۷ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۹م؛ اخبار الدولة العباسية، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ازدی، یزید، تاریخ الموصل، به کوشش علی حبیبی، قاهره، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م؛ اسفراینی، ابوالظفر، التصیر فی الدین، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۹۴۰م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۳۹ق؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث و وفیات ۲۳۱-۲۴۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۱م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارنوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعية الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۴م؛ سسمانی، عبدالکریم، الانساب، حيدر آباد دکن، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م؛ صفدی، خلیل، الروای بالوفیات، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ طبری، تاریخ؛ عبدالله بن احمد، مسائل الامام احمد بن حنبل، به کوشش زهیر شایوش، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ مزی، یوسف، تهذیب الکمال، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۲م؛ نویری، احمد، نهاية الأرب، به کوشش محمد جابر عبدالعال حسینی، قاهره، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ هروی، علی، الاشارات الی معرفة الزیارات، به کوشش سوردل، دمشق، ۱۹۵۳م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، نجف، ۱۳۵۸ق.

أَحْمَدُ بْنُ نِظَامِ الْمَلِكِ، ابونصر وزیر (د ۵۴۴ق/ ۱۱۴۹م)، از پسران خواجه نظام الملک طوسی، وزیر معروف سلجوقی. احمد، به قوام الدین، صدرالاسلام، نظام الملک دوم و ضیاء الملک ملقب بود. وی ۴ سال (۵۰۰-۵۰۴ق) وزارت سلطان محمد بن ملکشاه (۴۹۸-۵۱۱ق) و نیز بعد از ۱۲ سال وقفه، مدت یک سال (۵۱۶-۵۱۷ق) وزارت خلیفه عباسی المسترشد بالله (۵۱۲-۵۲۹ق) را بر عهده داشت. از سالزاد احمد اطلاعی در دست نیست، اما می دانیم که در بلخ زاده شد و دوران رشد و جوانی را در اصفهان سپری کرد (حسینی، ۸۳). نکته شایان توجه درباره مشاغل سیاسی احمد و دیگر اعضای خاندان وی این است که برخلاف نظام الملک اول که شوکت و منزلتش را صرفاً مدیون استعداد و لیاقت شخصی خود بود، پسران و نوادگان دولتمردش هیچ یک از این خصوصیات بهره مند نبودند و می توان گفت که هر یک از آنها از برکت نفوذ و شهرت وی به وزارت یا مقامات دیگر دست یافتند، چنانکه گفته اند ملکشاه سلجوقی (حک ۴۶۵-۴۸۵ق) هنگام عزل خواجه نظام الملک، او را متهم به شرکت در امور سلطنت و واگذاری کلیه مشاغل مهم مملکتی به خویشان و دست نشاندهان خود

داستانی نقل کرده اند (اسفراینی، ۴۹) که بنابر آن، واثق از قتل احمد پشیمان شده بود و ابن زیات و احمد بن ابی دؤاد را سرزنش می کرد، ولی آن دو به تأکید، قتل احمد بن نصر را به صلاح دولت دانستند و خود را نفرین کردند که اگر چنان نبوده باشد، هر یک به بلایی دچار شوند و بعدها هر دو به همان نفرینی که خود یاد کرده بودند، گرفتار آمدند. داستانی شبیه به همین ماجرا را خطیب بغدادی (همانجا) آورده، اما مربوط به زمان متوکل است (نیز نک: سبکی، ۵۳/۲) و به دو نفر پیشین، «هرثمه» ای نیز افزوده شده است که البته نمی تواند هرثمه بن اعین سردار مشهور (م ۲۰۰ق: طبری، ۵۴۲/۸-۵۴۳) باشد (قس: اسفراینی، همانجا، که از «ثمامه» نام برده است). افزون بر آن، خشم گرفتن متوکل بر ابن زیات و احمد بن ابی دؤاد، مربوط به تمایل ایشان به خلافت فرزند واثق به جای متوکل بود (نک: ه، د، ابن زیات؛ نیز نک: طبری، ۱۵۴/۹)؛ چنانکه بعدها نیز متوکل یک به یک از عمر بن فرج (همو، ۱۶۱/۹) و ابوالوزیر (همو، ۱۵۴/۹) و ایثار (همو، ۱۶۸/۹) که در آن ماجرا دست داشتند، انتقام گرفت. اما به هر روی وی که همگان را از بحث درباره قرآن منع کرد، چون به خلافت نشست، دستور داد بیکر احمد را از دار به زیر آورند، ولی غوغایی بر پا شد و کسانی مخالفت کردند و حتی چند نفری دستگیر شدند. گفته اند که متوکل تا استقرار بیشتر بر قدرت از آن رأی بازگشت، تا در ۳ شوال ۲۳۷ پس از مغضوب واقع شدن ابن ابی دؤاد، بیکر احمد به زیر آورده شد و همراه سرش در جانب شرقی بغداد در مقبره معروف مالکیه دفن گردید (نک: همو، ۱۹۰/۹: خطیب، ۱۸۰/۵: ابن جوزی، همان، ۱۷۰/۱۱: هروی، ۷۴). گرچه تاریخ دقیقی برای دفن احمد در مآخذ ذکر شده، ولی بردار ماندن بیکری جان او، در مدتی حدود ۶ سال، ناپذیرفتنی می نماید و هیچ بعید نیست که تاریخ واقعی دفن او مربوط به اوایل حکومت متوکل باشد.

پافشاری احمد بر اعتقاد خود، موجب قرار گرفتن وی در ماجراهای «محنه» شد، تا بدانجا که نویسندگان حنبلی مذهب و عموماً اصحاب حدیث، دیگر موضوعات را در زندگی او فرو نهاده و چنین نشان داده اند که دلیل اصلی قتل احمد، مقاومت او در برابر اعتقاد دستگاه خلافت و شجاعت در ابراز عقیده بوده است. به همین دلیل هم بعد از گزارشهای کلی در برخی منابع، بلافاصله از موضع او در برابر خلق قرآن یاد شده است (مثلاً نک: ابن عبدربه، ۴۵۶/۲: ابن قتیبه، ۳۹۳: ابن جوزی، صفة، ۳۶۳/۲، ۳۶۴: صفدی، ۲۱۲/۸). بعدها هم بر او «شهید» اطلاق کردند (ذهبی، تاریخ، ۵۵) و احمد بن حنبل و یحیی بن معین او را ثنا گفتند و ستودند (خطیب، ۱۷۵/۵، ۱۷۷: ابن جوزی، همانجا؛ مزی، ۵۱۰/۱) و یکی از ۴ تنی دانسته شد که در «محنه» صبر پیشه کردند (خطیب، ۱۷۷/۵: سبکی، ۵۲/۲: نیز نک: ابن عساکر، ۳۴۹). برای سربیی جان او هم کرامات و داستانهای شگفت نقل می شد (مثلاً نک: عبدالله بن احمد، ۱۴۱: خطیب، ۱۷۷/۵، ۱۷۹: ابن جوزی، همانجا؛ سسمانی، ۱۱۶/۵: مزی، ۵۰۹/۱: ذهبی، سیر، ۱۶۸/۱۱: نویری، ۲۶۸/۲۲-۲۶۹). و برخی از آن داستانها، خود از اعتقادات تشبیهی تهی نیست (مثلاً نک: خطیب،

کرد. ترکان خاتون همسر ملکشاه نیز در نکوهش خواجه گفت که او مملکت سلطان را میان ۱۲ پسر خود تقسیم کرده است و آن را همانند تیول شخصی اداره می‌کند (خواندمیر، ۱۶۵). در حقیقت ۵ تن از پسران، ۲ تن از نوادگان و یکی از نبیره‌های خواجه نظام الملک بر مسند وزارت تکیه زدند، اما هیچ یک در قدرت و شوکت به مرتبه او نرسیدند (لمیتون، ۲۶۴).

حیات سیاسی احمد نیز گویای همین ادعاست. گفته‌اند که وی پس از قتل پدر در ۴۸۵/ق ۱۰۹۲ م و هرج و مرج ناشی از آن، از کار دولت کناره گرفت و در همدان سکنی گزید و تا ۵۰۰/ق ۱۱۰۶ م در آنجا بماند (ابن اثیر، ۴۳۷/۱۰-۴۳۸؛ اقبال، ۱۶۳). در آن سال، سلطان محمد بن ملکشاه که وزیر خود سعدالملک آوی را به اتهام ارتباط با اسماعیلیه به قتل رسانید، به سبب پایگاه خاص خاندان نظام الملک و اعتبار آنان نزد مردم، احمد را که در این زمان برای شکایت از رئیس همدان نزد او آمده بود، به وزارت برگزید (بنداری، ۹۴؛ ابن اثیر، همانجا). اما بنداری از قول انوشروان بن خالد، وزیر خلیفه المسترشد که معاصر احمد بوده و شخصاً او را می‌شناخته، آورده است که وی مقام خود را مدیون انتسابش به خواجه نظام الملک بود، نه لیاقت شخصی. به همین سبب هم پس از عزل از وزارت، ظاهراً بر اثر دسیسه رقیب خود خطیر الملک، ۱۲ سال در زندان به سربرد (ص ۹۸).

از جمله وقایع نخستین دوره وزارت احمد، داستان سیدابوهاشم حسنی رئیس همدان بود که چون سلطان محمد بر او خشم گرفت، احمد که از پیش با او عداوت می‌ورزید، سلطان را واداشت تا در ازای مالی کلان، ابوهاشم را به وی سپارد، اما ابوهاشم در برابر، مالی بس هنگفت به سلطان داد تا از آن کار درگذرد و به روایتی وزیر را به او تسلیم کند (راوندی، ۱۶۲-۱۶۵؛ میرخواند، ۳۰۸/۴-۳۰۹). این داستان نیز مانند غالب روایات و وقایع تاریخی دوره سلجوقیان به گونه‌های مختلف نقل شده است. در واقع این روایات چندان با هم متفاوتند که حتی از مجموعه آنها نیز نمی‌توان حقیقت این واقعه را به تمامی دریافت. مثلاً بنداری ارتباطی میان خشم سلطان بر رئیس همدان و احمد نمی‌بیند (ص ۹۴، ۹۵) و راوندی بر آن است که «سلطان را حُب مال بر حفظ وزیر غالب آمد» (ص ۱۶۴). از سوی دیگر میرخواند (همانجا) و حمدالله مستوفی (ص ۴۴۶-۴۴۷) برآنند که احمد به علی - که در آثار هیچ کدام مذکور نیست - با علاءالدوله ابوهاشم همدانی عداوت می‌ورزیده و همین امر اسباب رنجش سلطان را از او فراهم آورده بوده است. در حالی که به گفته ابن اثیر، احمد هنگام اقامت در همدان از سوی ابوهاشم آزار می‌دیده است (۴۳۸/۱۰). با اینهمه، سرانجام حادثه مزبور معلوم نیست. شاید فایده حفظ و نقل این روایات، فقط اطلاع بر بی‌نظمی حاکم بر جامعه در عهد سلطان محمد سلجوقی باشد و تنها نتیجه‌گیری مستند و قابل اعتمادی که می‌توان به آن اشاره کرد، این است که در اواخر دولت سلجوقیان عزل و نصب و حتی جان دولتمردان بیشتر بسته به هوس و طمع سلاطین بود، نه مبتنی بر مصالح مملکتی.

در وزارت احمد، لشکر سلطان محمد قوای امیر سیف‌الدوله صدقه مزیدی، معروف به ملک العرب را در ۵۰۱/ق ۱۱۰۸ م شکست داد و سرزمینهای تحت سلطه او را به تصرف درآورد. همچنین در ۵۰۳ ق سپاهیان سلجوقی به فرماندهی احمد به قلع و قمع اسماعیلیان و تسخیر قلعه الموت پرداختند، اما به علل جوی و بروز قحطی مجبور به عقب نشینی شدند. در همان سال، فدائیان اسماعیلی قصد جان احمد کردند و او را زخم زدند، اما احمد جان به سلامت برد (همو، ۴۷۸/۱۰). سلطان محمد که ناکامی در برانداختن اسماعیلیه را متوجه احمد می‌دانست، در ۵۰۴ ق او را عزل کرد. درباره این بخش از زندگی احمد نیز در تواریخ اختلافاتی مشاهده می‌شود. به روایت بنداری چنانکه گفته شد، او از آن موقع تا ۱۲ سال بعد در زندان بود، اما به گفته ابن اثیر او این سالها را در خانه خود در بغداد گذراند (۶۰۲/۱۰) تا در ۵۱۶ ق به پایمردی برادر خود شمس الملک، وزیر محمود بن محمد بن ملکشاه (حک ۵۱۱-۵۵۲ ق)، به وزارت المسترشد بالله نشست.

وزارت دوم احمد نیز نافر جام بود و با عزل شمس الملک پایان یافت (ابن جوزی، ۲۳۴/۹-۲۳۵؛ ابن اثیر، ۶۰۲/۱۰-۶۱۴-۶۱۵). احمد در این دوره از وزارت خود همراه با خلیفه در جنگ با دبیس بن صدقه شرکت کرد (همو، ۶۰۸/۱۰). نخجوانی آورده که چون خلیفه در ایام وزارت احمد خواست برای تعمیر باروی بغداد، ۱۵۰۰۰ دینار از مردم بستاند، احمد آن مبلغ را از مال خود داد و نگذاشت که مردم را زحمتی رسد و خلق به ستایش او پرداختند (ص ۳۰۱) و این با نظر انوشروان بن خالد که احمد را وزیر راست کردار دانسته، سازگار است. با اینهمه، به نظر همو، وی به دوران وزارت خود کارها را به درستی راه نمی‌برد و آرزوهای مردم به نوبدی بدل شد و او در این مقام، قدرتی نیافت و در برابر گزمش از خلق خواری کشید و از معاصران و برادران خود جز خیانت ندید (نک: بنداری، ۹۸).

احمد از ۵۱۷ ق که از وزارت عزل شد تا هنگام وفات، ساکن نظامیه بغداد بود و در گوشه عزلت می‌زیست، از میان شاعران عصر سلجوقی، محمد بن احمد ابیوردی (۵۶۲/۱-۵۶۷، ۵۹۸-۶۰۲) و قاضی آرجانی (نک: اقبال، ۱۶۶، ۱۶۸) در قصایدی وی را ستوده‌اند.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابیوردی، محمد، دیوان، به کوشش عمر اسعد، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ اقبال آشتیانی، عباس، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و یحیی ذکا، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، زبدة النصرة، مختصر تاریخ دولة آل سلجوقی عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ حسینی، علی، اخبار دولة السلجوقیه، به کوشش محمد اقبال، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، دستور الوزراء، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نخجوانی، هندوشاه، تجارب السلف، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نیز:

Lambton, A.K.S., * The Internal Structure of the Saljuq Empires, The Cambridge History of Iran, Cambridge, 1968, vol. V.

نکین یاور

گونه‌ای که گاه در امور بسیار خصوصی وی نیز مداخله می‌ورزید (ابن طیفور، ۱۲۹-۱۳۰؛ ابوالفرج، ۵۷/۱۹؛ یاقوت، ۱۷۵/۵-۱۷۶؛ ابن خلکان، ۲۸۹/۱). وی همزمان کاتب، مشاور و ندیم مأمون بود و امور حکومت توسط او و دو تن دیگر از دبیران و مشاوران دربار اداره می‌شد (جاحظ، البیان، ...، ۲۶۲/۲-۲۶۳، رسائل، ۱۹۰/۲؛ تنوخی، ۳۴۷/۳-۳۵۰؛ یاقوت، ۱۶۳/۵)

احمد بن یوسف در دوره‌ای شغل کتابت را بر عهده داشت که دبیران و کاتبان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بودند، چه آنان در حقیقت امور تبلیغاتی و سیاسی دستگاه خلافت را بر عهده داشتند و با خطابه‌ها و نامه‌های استوار و ادیبانه و گاه حکیمانه خویش همه امور دستگاه خلافت را توجیه می‌کردند (نک: صفوت، ۳۱۷/۳-۳۳۴) و احمد ضمن آنکه از امور حکومت آگاهی داشت (حسن، همانجا)، در این امر نیز از چیره‌دستی بسیار برخوردار بود (رقیق الندیم، ۲۱۹؛ کردعلی، ۲۲۸/۱). به این سبب احمد بن یوسف افزون بر قدرت و شوکت، از بخششهای بی دریغ خلیفه و به تبع از ثروت و مکت فراوان نیز برخوردار بود (ابن طیفور، ۱۲۹؛ یاقوت، ۱۶۵/۵-۱۶۶).

احمد را می‌توان در شمار کاتبان برجسته‌ای دانست که در خلافت عباسی اهمیت فراوان داشتند. به همین سبب از وی به عنوان یکی از بلغای دهگانه نام برده‌اند (ابن ندیم، ۱۳۹-۱۴۰؛ نیز نک: یاقوت، ۲۴۲/۱۵). آشکار است که در این امر، هوش و استعداد و نیز تسلط کافی وی در ادبیات و علوم ادبی آن زمان دخیل بوده است، با این حال برخی از منابع درباره او سخن به اغراق گفته‌اند (ابن طیفور، همانجا؛ ابن طقطقی، ۳۱۱)، و او را در کتابت یگانه زمان خویش دانسته‌اند (ابن ابار، ۱۱۳؛ حصری، ۴۴۹/۲). همچنین زیرکی و حاضر جوابی او را ستوده (نک: صولی، ۲۰۸-۲۰۹) و گفته‌اند که خوش محضر و نیک گفتار بوده است (ابن تغری بردی، ۲۰۶/۲). وی بنا به سنت اشراف آن روزگار، در عیاشی و شرابخواری نیز سرآمد اقران خود بود (رقیق الندیم، همانجا؛ علاق، ۲۳۷-۲۳۸، ۲۴۱)؛ با این حال راستگویی و جوانمردی او نیز زبانزد مردم و اهل ادب بود، چنانکه وقتی مأمون درباره غسان بن عباد از وی پرسید، با آنکه وی را خوش نمی‌داشت، خویهای او را برشمرد (طبری، ۶۲۰/۸، ۶۲۱؛ صولی، حصری، ابن طقطقی، همانجاها).

گفته‌اند که او نخستین کس بود که پس از روزگار حجاج بن یوسف سنت تبریک و تقدیم پیش کش را در جشنهای نوروز و مهرگان احیا کرد (ابوهلال، ۱۳۹/۱؛ صولی، ۲۱۲؛ قلقشندی، ۴۱۹/۲-۴۲۰). همین مأخذ قطعه شعری را که وی هنگام تقدیم هدیه نوروزی به پیشگاه خلیفه سروده است، آورده‌اند (صفدی، ۲۸۰/۸، ۲۸۱؛ یاقوت، ۱۸۰/۵-۱۸۱).

احمد بن یوسف در کتابت از عبدالحمید بن یحیی و جاحظ پیروی کرده است (بستانی، ۱۳۲/۲-۱۳۳؛ علاق، ۳۹) و در نوشته‌های نسبتاً ساده و بی تکلف خود، سجع را به شیوه‌ای خاص به کار می‌برده (کردعلی، ۲۱۹/۱)، اما ویژگی مهم نامه‌های وی استشهاد فراوان به

أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى الْمُرْتَضَى، نک: آل طباطبا.
أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى الْهَادِي، نک: احمد ناصر.

أَحْمَدُ بْنُ يَوْسُف (د ۲۱۳ق/۸۲۸م)، کاتب و شاعر دوره عباسی، وی در روستایی نزدیک کوفه زاده شد، اما تاریخ تولد او دانسته نیست (صولی، ۱۴۳؛ صفدی، ۲۷۹/۸). نیای بزرگ وی صَبِيحُ مَرْدِي قِبْطِي از موالی بنو عجل بود (صولی، ۱۴۴؛ صفدی، همانجا). نیای وی قاسم مدتی در دستگاه خلافت اموی به کتابت مشغول بود و در آغاز حکومت عباسی، دبیری عبدالله بن علی، عموی منصور را بر عهده داشت (صولی، ۱۴۳-۱۴۴). پدر وی نیز مدتی در خدمت عبدالله بن علی بود (همو، ۱۴۴، ۱۴۷؛ یاقوت، ۱۷۲/۵) و هنگامی که عبدالله بن علی از بیم جان خویش پنهان شد، او نیز بترسید، اما منصور وی را گرامی داشت (نک: صولی، ۱۵۰، ۱۵۱). از آن پس چندی دیگر نیز در دستگاه خلافت عباسی شغل کتابت را داشت (همو، ۱۴۴؛ یاقوت، ۱۷۲/۵-۱۷۵).

احمد گویا در کوفه پرورش یافت و از این رو برخی از محققان از جمله امین، وی را در شمار شیعیان دانسته‌اند (۲۰۸/۳)، اما هیچ دلیل موجهی برای چنین ادعایی در دست نیست. چنانکه پیداست تقریباً تمامی افراد خاندان وی اهل شعر و ادب و کتابت بوده‌اند (صولی، ۱۴۸ به بعد). قاسم برادر بزرگ‌تر احمد نیز شاعر بود و صولی از برخی جنبه‌ها وی را از همگنانش برتر دانسته است (ص ۱۶۳-۱۶۴). اهمیت این خاندان چندان بوده که صولی شرح مفصلی به زندگانی یکایک آنان اختصاص داده است (ص ۱۴۳-۲۳۶)، اما در این میان، درخشان‌ترین چهره، احمد است که توانست پس از کشته شدن امین، به مأمون بپیوندد (یاقوت، ۱۶۷/۵-۱۶۹؛ جهشیاری، ۲۴۹؛ صفدی، ۲۸۰/۸).

سبب تقرب او را به مأمون، معمولاً نامه‌ای می‌دانند که او در توجیه قتل امین به دست برادر نوشته است (کردعلی، ۲۲۱/۸-۲۲۲؛ یاقوت، همانجا)؛ با اینهمه، هنگام قتل امین، معلوم نیست که احمد در بغداد بوده است، یا در خراسان؟ (نک: کردعلی، ۲۲۱/۱). به هر حال از آن پس وی که کاتبی گمنام بیش نبود، در شمار یکی از دبیران برجسته دستگاه خلافت درآمد و چندان قدرت یافت که بسیاری از مأخذ وی را وزیر مأمون نامیده‌اند (مسعودی، ۳۰۴؛ ابن ابار، ۱۱۳؛ یاقوت، ۱۶۲-۱۶۳). هر چند که سوردل وزارت وی را باور ندارد (نک: BI²)، اما برخی مأخذ کهن در این باب به صراحت سخن گفته‌اند و مثلاً تنوخی (۳۴۷/۳) وزارت او را از زبان خود وی گزارش کرده است. شاید به گفته حسن ابراهیم حسن (۲۶۱/۲) وزارت وی وزارت «تفئذ» بوده است و نه «تفویض»؛ با این حال مقام و اهمیت وی کمتر از وزیران نبود، چه وی افزون بر تصدی دیوان رسائل (ابوالفرج، ۵۶۹/۱۹؛ ابن کثیر، ۲۸۱/۱۰)، تصدی دیوان ضیاع (رقیق الندیم، ۵۱) و تصدی صدقات (زکات) بصره (ابن ابار، ۱۱۵؛ ابن عبدربه، ۱۴۵/۲) و برخی منصبهای دیگر (تنوخی، همانجا؛ کردعلی، ۲۲۳/۱) را نیز بر عهده داشت. افزون بر اینها وی روابط بسیار صمیمانه‌ای با مأمون داشت، به

حسن سندوی، قاهره، ۱۳۵۱/ق ۱۹۳۲م؛ همو، رسائل، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۵م؛ جهشیاری، محمد، الوزراء و الكتاب، قاهره، ۱۳۵۷/ق ۱۹۳۸م؛ حسن، حسن ابراهیم، تاریخ الاسلام، قاهره، ۱۹۶۴م؛ حصری، ابراهیم، زهر الآداب، به کوشش زکی مبارک، قاهره، ۱۳۷۳/ق ۱۹۵۳م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۵۰/ق؛ رقیق الندیم، ابراهیم، قطب السور، به کوشش احمد جندی، دمشق، ۱۹۶۴م؛ صابی، محمد، الهجرات النادرة، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۷/ق ۱۹۶۷م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۲م؛ صفوت، احمد زکی، جمهرة رسائل العرب، بیروت، ۱۳۵۷/ق ۱۹۳۸م؛ صولی، ابراهیم، الاوراق (قسم اخبار الشعراء)، به کوشش ج. هیورت دن، قاهره، ۱۹۳۴م؛ طبری، تاریخ، علاء، حسین صبیح، الشعراء الکتاب فی العراق، بیروت/بغداد، ۱۹۷۵م؛ قلعشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳م؛ کردعلی، محمد، امراء البیان، قاهره، ۱۳۶۷/ق ۱۹۴۸م؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، به کوشش عبدالله اسماعیل صاوی، قاهره، ۱۳۵۷/ق ۱۹۳۸م؛ یاقوت، ادباء، نیز؛ EI².

محمد سیدی

أحمد بن یوسف رُعینی، نک: ابو جعفر رعینی.

أحمد بیجان (د بعد از ۸۷۰/ق ۱۴۶۶م)، دانشمند، متصوف و نویسنده ترک، پدرش صالح یازجی (کاتب) بود و اینکه برخی مآخذ نام پدر او را صلاح الدین ذکر کرده‌اند («دائرة المعارف دانشها...»، I/111)، صحیح نیست («دائرة المعارف دیانت...»، II/49). سال ولادت احمد معلوم نیست (نک: میدان لا روس، I/170) و از اینکه خود در انوار العاشقین گفته است که «حق تعالی احمد مسکین را در کنار دریا در شهر غازیان در گلیبولی آفرید» (نک: «دائرة المعارف دیانت...»، II/50)، چنین برمی‌آید که زادگاه او گلیبولی بوده است.

برادر او محمد افندی، معروف به یازجی زاده و مؤلف محمدیه از مشایخ زمان سلطان مراد دوم (حک ۸۲۴ - ۸۵۵/ق ۱۴۲۱ - ۱۴۵۱م) بود (طاش کویری زاده، ۱۱۰، ۱۱۱؛ مجدی، ۱۲۷ - ۱۲۸؛ سامی، ۷۹۱/۱) و از این رو احمد بیجان به «برادر شیخ محمد» نیز مشهور است (طاش کویری زاده، همانجا)، ولی او را غالباً یازجی زاده، یازجی اوغلی و گاه ابن الکاتب احمد می‌خوانند («دائرة المعارف دیانت...»، همانجا)، پدرش به کاتبی اشتغال داشته است و اثری منظوم در حدود ۵ هزار بیت در نجوم با عنوان شمسیه ساخته بود که در ۸۱۱/ق ۱۴۰۸م آن را به پایان رسانده، و به اسکندر بن حاجی پاشا از خاندان دولت‌خان که در آنکارا می‌زیست، تقدیم کرده بود (همانجا).

احمد با پدر و برادر خود محمد از معلقه^۳ (نک: سامی، ۴۳۲۹/۶) یا از قاضی کوی که از توابع معلقه بود، به گلیبولی آمدند و در آن شهر ساکن شدند («دائرة المعارف دیانت...»، همانجا)، ظاهراً هنگامی که حاجی بایرام ولی مؤسس طریقه بیرامیه از ادرنه باز می‌گشت، محمد یازجی زاده و برادرش احمد با او دیدار کردند و به طریقه او پیوستند (کامل، ۱71؛ «دائرة المعارف دیانت...»، همانجا)، احمد در ایام چله‌نشینی بر اثر ریاضت چنان لاغر و ناتوان شد که او را «بیجان» لقب دادند («دائرة

آیات قرآن کریم است (برای نامه‌های وی، نک: صفوت، ۳۱۶/۳ - ۴۲۳). این شیوه در طبع مأمون بسیار مقبول می‌افتاد، چه استشهاد به آیات قرآن کریم قبول عامه را در پی داشت (به عنوان نمونه، برای پاسخ احمد ابن یوسف به معترضان صدقات بصره، نک: ابن عبدربه، ۱۴۵/۲؛ ابن ابار، ۱۱۵؛ قس: کردعلی، ۲۲۸/۱). وی گاه انجام نامه‌ها را نیز با آیه‌ای از قرآن کریم زینت می‌داده است (بستانی، ۱۳۳/۲).

ابن ندیم رساله الخمیس وی را که یکی از آثار برجای مانده اوست، در شمار کتابهایی چون کليلة و دمنه و الیتیمه ابن مقفع آورده است (ص ۱۴۰). برخی از گفته‌های وی نیز در ادب عرب به عنوان نمونه سخنان حکیمانه نقل شده است (نک: ابن عبدربه، ۲۱۳/۱، ۲۱۳/۴). وی با شاعرانی چون ابوالعاهیه و متکلمانی چون ابراهیم نظام هم نشینی و دوستی داشته است (ابوالعاهیه، ۲۱۷ - ۲۱۸؛ جاحظ، البیان، ۲۶۳/۲، رسائل، ۶۴/۲) و گاه از هجو و زخم زبان آنان نیز در امان نبوده است (ابوالعاهیه، ۳۸۰، ۴۱۰؛ جاحظ، همان، ۶۵/۲؛ ابوالفرج، ۱۳۹/۱۲ - ۱۴۰).

بسیاری از مآخذ، اشعار وی را ستوده‌اند (صولی، ۲۰۶؛ ابن طقطقی، ۳۱۱). به گزارش ابن ندیم (ص ۱۸۸، ۱۹۱) وی دیوانی شامل ۵۰ برگ داشته است که اکنون در دست نیست، اما برخی شعرهای او در مآخذ کهن برانگشته است (نک: صولی، ۲۰۶ - ۲۲۹؛ ابوالفرج، ۵۶/۱۹ - ۵۸؛ یاقوت، ۱۶۱/۵ - ۱۸۳). بر شعرهایی که از او برجای مانده، هزل و مجون غالب است، اما برخی قطعه‌های حکیمانه نیز در آنها دیده می‌شود (نک: صولی، ۲۱۶؛ خطیب، ۲۱۸/۵).

در باره مرگ احمد بن یوسف گزارشهای گوناگونی در دست است. طبری در این باب خاموش است، برخی نیز تاریخ ۲۱۴/ق را پیشنهاد کرده‌اند. از گزارش یاقوت (۱۷۸/۵) چنین برمی‌آید که علت مرگ وی بی حرمتی به مأمون بوده است. اگر چه مأمون فرمان کشتن او را نداد، اما شرایطی فراهم آورد که به مرگ وی انجامید. گزارش یاقوت با اندک تفاوت در برخی مآخذ دیگر نیز دیده می‌شود (نک: صابی، ۲۵۳ - ۲۵۴؛ ابن طقطقی، ۳۱۲ - ۳۱۳؛ نیز نک: علاء، ۳۱۳). اما به گفته رقیق الندیم (ص ۵۳) وی را در خانه‌اش محبوس کردند تا درگذشت. گزارش خطیب بغدادی (همانجا) درباره مرگ وی کاملاً متفاوت است.

مآخذ: ابن ابار، محمد، اعقاب الکتاب، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰/ق ۱۹۶۱م؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن طقطقی، محمد، الفخری، به کوشش دربیرگ، شالون، ۱۸۸۴م؛ ابن طیفور، احمد، کتاب بغداد، قاهره، ۱۳۶۸/ق ۱۹۴۹م؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۲م؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالعاهیه، اسماعیل، دیوان، بیروت، ۱۳۸۴/ق ۱۹۶۴م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بولات، ۱۲۸۵/ق؛ ابواللال عسکری، حسن، دیوان المعانی، به کوشش احمد سلیمان معروف، دمشق، ۱۹۸۴م؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۳م؛ بستانی، بطرس، ادباء العرب، بیروت، ۱۹۷۹م؛ تنوخی، محسن، الفرج بعد الشدة، به کوشش عبود جالعی، بیروت، ۱۳۹۸/ق ۱۹۷۹م؛ جاحظ، عمرو، البیان و التبيين، به کوشش

به طبع رسیده است (EI², I/1202).

۳. در مکتون، کتابی است در ۱۸ باب در موضوعات گوناگون درباره عجایب آسمانها، ملائکه، عرش، اقلیمها، کوهها، دریاها، شهرها، مساجد، گیاهان و میوهها، تخت سلیمان، دیدار سلیمان و بلقیس، سیمرخ و عنقا، علامات آخرالزمان و موضوعات دیگری از این قبیل (ریو، ۱۰۵-۱۰۶؛ فلوگل، II/518-519).

۴. المنتهی علی الفصوص، که به اختصار منتهی نامیده می شود، ترجمه شرح محمد یازجی اوغلی بر شرح مؤید جندی است، بر فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی. بنابر بعضی نسخه ها ترجمه این اثر در ۸۵۷ق/۱۴۵۳م یا در ۸۷۰ق/۱۴۶۶م در گلیبولی به پایان رسیده است (نک: سطور بالا). در تألیف این کتاب از منابع مختلف چون منازل السائرین، تذکرة الاولیاء و اصطلاحات الصوفیة کاشانی استفاده شده و در موارد مختلف از قرآن کریم و تفاسیر معروف و نیز از تورات و انجیل، اقوال و عباراتی نقل شده است. درویش حاج عبدالرحیم نقشبندی از خاندان ابوالسعود، این ترجمه احمد بیجان را نپسندیده و خود بار دیگر این کتاب را به نام لب منتهای فصوص به ترکی خلاصه کرده است (نک: «دائرة المعارف دیانت»، II/50-51؛ کوت، I/84).

۵. شمسیه. این کتاب ترجمه مثنوی پدرش صالح است (نک: سطور بالا) که به نام ملحمه و بستان الحقائق هم خوانده شده است. شمسیه درباره نجوم و تنجیم و هواشناسی است که در جای جای آن برخی از ابیات مثنوی صالح نیز درج شده است. کتاب در ۸۷۰ق/۱۴۶۶م به پایان رسیده و به اعتبار ۱۲ ماه سال به ۱۲ باب تقسیم شده است («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

۶. جواهرنامه، تنها اثر منظوم او در ۴۰ بیت. این منظومه درباره خواص طبی یاقوت، زبرجد، فیروزه، الماس و دیگر احجار کریمه است (همانجا).

۷. روح الارواح، کتابی در تاریخ پیامبران که جزو آثار احمد بیجان آمده است (همانجا؛ فلوگل، II/77؛ فهرس ۲۹۱/۲). شاید این کتاب تحریر قسمتهایی از انوار العاشقین یا المنتهی باشد که درباره پیامبران است، چنانکه از اصطلاحات الصوفیه که بخشی از کتاب المنتهی است، نسخه های خطی و چاپی مستقلی در دست است («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

رسالة احمدیه، که در برخی مآخذ به وی نسبت داده اند («دائرة المعارف دانشها»، I/112)، از احمد مرشد دیار بکری (د ۱۱۷۴ق/۱۷۶۰م) است که به تأثیر محمدیه یازجی اوغلی، به صورت اندرزنامه تألیف کرده است (نک: «دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

آثار احمد بیجان در موضوعهای دینی، عرفانی و دانشهای عمومی است و او خود اگرچه مردی عالم و متصوف بود، لیکن بیشتر به ترجمه آثار از زبانهای فارسی و عربی به ترکی توجه داشت، و آثار او در شکل

المعارف جدید^۱، I/47)، از عبارت انوار العاشقین که می نویسد «الحمد لله که در گلیبولی با کفار جهاد کردیم و غزاها کردیم، گاه کافران بر ما چیره شدند و گاه ما بر کافران تاختیم» (نک: «دائرة المعارف دیانت»، همانجا، به نقل از نسخه کتابخانه سلیمانیه)، بر می آید که احمد به جنگ نیز می پرداخته است.

تاریخ وفات احمد به درستی معلوم نیست. برخی منابع درگذشت او را ۸۶۰ق/۱۴۵۶م نوشته اند («دائرة المعارف دانشها»، نیز میدان لاروس، همانجاها)، ولی اگر تاریخ ترجمه شمسیه پدرش را که احمد در سال ۸۷۰ق/۱۴۶۶م به نثر درآورده است، صحیح تلقی کنیم، وی در این تاریخ یا اندکی بعد از آن درگذشته است («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). علاوه بر این، بنابر بعضی از نسخه های کتاب المنتهی، احمد بیجان در ۸۷۰ق در این تألیف خود تجدید نظر کرده است («آثار...»، II/264). محل درگذشت او در همه منابع گلیبولی ذکر شده است (سعدالدین، ۴۶۰؛ بروسه لی، ۱۷/۱؛ سامی، ۷۹۱/۱). آرامگاه او قبلاً به نام گورستان یازجی اوغلی خوانده می شد که اکنون در آن محل پارکی به همین نام ساخته شده است («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). تنها اولیاجلی (۴۱۷/۳) در جایی نوشته است که احمد بیجان در محله «قورویاغلر» در شهر صوفیه مقیم بوده، قبرش هم در کنار جامع محمود پاشا در صوفیه واقع است. در صوفیه تفرجگاهی به نام «احمد بیجان مسیره سی» وجود داشته که در آن هنگام خانقاهی آباد نیز در آن بوده است و اکنون تنها باغهای آن برجای مانده است (همو، ۱۳/۴۰)، اما همو در جای دیگر نوشته است که احمد در کنار برادرش آرمیده است (۳۲۰/۵). مزار احمد بیجان در ۱۵ قدمی آرامگاه برادرش، محمد یازجی اوغلی واقع است. کمی پایین تر از مزار، بر سر راه استانبول، چشمه یازجی اوغلی قرار دارد که دارای دو کتیبه، یکی تاریخ ۸۰۷ق را دارد و دیگری مربوط به دوره های بعد است («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

آثار:

۱. انوار العاشقین. این کتاب مفصل ترین و مهم ترین تألیف احمد بیجان است که ترجمه ای است آزاد از کتاب عربی برادرش محمد، با عنوان مغارب الزمان لغروب الاشیاء فی العین و العیان، در موضوعات مهم عرفانی که محمد خود از احمد خواسته است که آن را به ترکی ترجمه کند (همانجا). محمد یازجی اوغلی خود این کتاب را در ۹۱۱۹ بیت به نام رسالة محمدیه به ترکی به نظم آورده است (ایوان سرای، ۱۳). ترجمه این کتاب در ۸۵۰ق در گلیبولی آغاز شده، در محرم ۸۵۵ به پایان رسیده، و بارها چاپ شده است (نک: «آثار»، همانجا؛ ریو، ۱۷-۱۸).

۲. عجائب المخلوقات. این کتاب خلاصه ای از کتابی است به همین نام از زکریا بن محمد قزوینی (د ۶۸۲ق/۱۲۸۳م)، درباره گیتی شناسی، نجوم، جغرافیا و ... که با ترجمه ای آزاد به ترکی درآمده است (اوزون چارشیلی، II(4)/605؛ ریو، ۱۰۶-۱۰۷). این کتاب در ۱۸۸۸م در قازان

دادن به سبک و شیوه ادبی و علمی زبان ترکی در تاریخ زبان و ادب ترک دارای اهمیت خاص است.

مآخذ: اولیاجلی، محمد، سیاحتنامه، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۵ ق؛ بروسه‌لی محمد طاهر، عثمانلی مؤلفلری، استانبول، ۱۳۳۳ ق؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ سعدالدین، محمد، تاج التواریخ، استانبول، ۱۲۸۰ ق؛ طاش کوبری زاده، احمد، الشقائق النعمانیة، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ ق؛ فهرس المخطوطات التركية العثمانیة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ۱۹۸۷ م؛ مجدی افندی، محمد، حدائق الشقائق (ذیل الشقائق النعمانیة)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹ م؛ نیز:

Ayvansarâyî, H. H., *Mecmûd-i tevârih*, İstanbul, 1985; *Büyük türk klâsikleri*, İstanbul, 1985; El²; Flügel, G., *Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften*, Newyork, 1977; *İslâmî bilgiler ansiklopedisi*, İstanbul, 1981; Kâmil Yılmaz, H., *Azîz Mahmûd Hâddâyî ve celvetiyye tarikati*, İstanbul, 1980; Kut, G., *Türkçe yazmalar katalogu*, İstanbul, 1989; *Meydan Larousse*, İstanbul, 1987; Rieu, C., *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum*, London, 1888; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1989; Uzunçarşılı, I. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; *Yeni türk ansiklopedisi*, İstanbul, 1985.

توفیق هاشم پورسبحانی

آخندپشیک، نک: آق قویونلو.

آخند پاشا، معروف به قره [سیاه] (م ۹۶۲ ق/۱۵۵۵ م)، سردار و صدر اعظم آلبنایی تبار عثمانی در ایام سلطان سلیمان قانونی (حک ۹۲۶-۹۷۴ ق/۱۵۲۰-۱۵۶۶ م). از تاریخ تولد و چگونگی ورود او به دیار عثمانی اطلاعی در دست نیست، اما گفته شده که در دیار تربیت یافت و پس از پیمودن مقاماتی، بیگلربیگی روم ایللی شد و آنگاه به مرتبه وزارت ارتقا یافت (پجوی، ۲۴/۱؛ منجم‌باشی، ۴۹۷/۳؛ عثمان‌زاده، ۳۱). به روایت محمد ثریا (ص ۱۹۸)، احمد بر اثر ازدواج با یکی از دختران خاندان عثمانی، به نام فاطمه سلطان، با آنان پیوند یافت. در ۹۵۰ ق/۱۵۴۳ م هنگامی که بیگلربیگی روم ایللی بود، قلعه واپوه^۱ - در مجارستان - را فتح کرد (پجوی، ۲۴۸/۱-۲۴۹؛ صولاق‌زاده، ۵۰۴).

در ۹۵۴ ق القاص میرزا، برادر شاه طهماسب صفوی، به عثمانی پناهنده شد و سلطان سلیمان را به حمله به ایران ترغیب کرد (منجم‌باشی، ۴۹۸/۳). سلطان سلیمان نیز در ۹۵۵ ق بر ضد ایران دست به اقدامات نظامی زد. در این لشکرکشی احمدپاشا همراه سلطان بود. هنگامی که اردوی عثمانی به دیار بکر رسید، احمد پاشا مأموریت یافت که قلعه عادلجواز، صحرای موش و نواحی اخلاط را از تصرف ایرانیان بیرون آورد. وی در این مأموریت موفق شد و قلعه گماخ را نیز تصرف کرد (پجوی، ۲۷۴/۱-۲۷۵؛ صولاق‌زاده، ۵۱۰؛ هامر پورگشتال، ۱۰/۶) و پس از آن سپاه ایران را تا مرند تعقیب کرد (روملو، ۴۲۵/۱۲؛ قاضی‌احمد، ۳۲۵/۱). در ۹۵۶ ق، همراه با امیران قره‌مان، ارزروم و ذوالقدر برای تصرف گرجستان فرستاده شد و در کمتر از ۶ هفته، ۲۰ قلعه از قلعه‌های گرجستان (هامر پورگشتال، ۱۲/۶) مانند تورنوم، نجاه و ... را تصرف کرد (صولاق‌زاده، ۵۱۳). پس از بازگشت به استانبول، در ۹۵۹ ق/۱۵۵۲ م به سرداری سپاه عثمانی برای فتح قلعه طمشوار - در مجارستان - برگزیده شد و این مأموریت را با موفقیت انجام داد و به

فاتح طمشوار معروف گردید (پجوی، ۲۹۱/۱-۲۹۳؛ برای اطلاع بیشتر، نک: هامر پورگشتال، ۱۶/۶-۳۶؛ صولاق‌زاده، ۵۱۵).

هنگامی که عثمانیها مشغول جنگ در اروپا - مجارستان - بودند، شاه طهماسب صفوی به بازپس گرفتن شهرهای تصرف شده دست زد و اسکندر پاشا سردار عثمانی را در حوالی ارجیش اخلاط شکست داد. به همین سبب سلطان سلیمان، برای چهارمین بار دست به لشکرکشی زد و از راه قونیه رهسپار ایران شد (روملو، ۴۸۵/۱۲ به بعد). در اثنای همین لشکرکشی بود که رستم پاشا را معزول کرد و احمدپاشا را به صدارت عظمی برگزید (منجم‌باشی، ۵۰۱/۳-۵۰۲؛ قره چلبی‌زاده، ۴۳۲؛ هامر پورگشتال، ۳۶/۶-۳۹-۴۰) و اقدامات نظامی را برعهده او نهاد و احمد نیز نواحی نخجوان و قره‌باغ را متصرف شد (منجم‌باشی، ۵۰۳/۳). در جریان این جنگ، برای انعقاد صلح میان دو دولت ایران و عثمانی نامه‌هایی مبادله شد و احمدپاشا وزیر اعظم مقدمات صلح را فراهم ساخت (شاه طهماسب، ۲۰۶). سرانجام در ۸ رجب ۹۶۲ ق/۲۹ م ۱۵۵۵ م در زمان صدارت وی نخستین عهدنامه صلح میان ایران و عثمانی در شهر آماسیه منعقد شد (منجم‌باشی، ۵۰۵/۳؛ هامر پورگشتال، ۴۸/۶). با اینهمه، احمدپاشا بعد از بازگشت به استانبول، به بهانه توطئه برضد والی مصر به قتل رسید (پجوی، ۳۴۲/۱-۳۴۳) و جنازه‌اش در ناحیه توپکاپی دفن شد و سپس در آنجا مسجدی بنا کردند (صولاق‌زاده، ۵۳۴؛ ایوانسرای، ۹). صولاق‌زاده (همانجا) تاریخ قتل او را به اشتباه ۹۶۱ ق دانسته است. مجموعه‌ای از آثار خیریه او مرکب از مسجد، مدرسه، مکتب کودکان و چشمه، بر فراز هفتمین تپه استانبول در محله توپکاپی قرار دارد که به دست معمار سنان ساخته شده است (اولگن، ۱۶۹؛ برای اوقاف احمد پاشا، نک: یالتقیا، ۹۷-۸۳).

مآخذ: پجوی، ابراهیم، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۳ ق؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸ ق؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ شاه طهماسب صفوی، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ صولاق‌زاده، محمد، صولاق‌زاده تاریخی، استانبول، ۱۲۹۷ ق؛ عثمان‌زاده تائب، احمد، حدیقه الوزراء، استانبول، ۱۲۷۱ ق؛ قاضی احمد قس، خلاصه التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ قره چلبی‌زاده، عبدالعزیز، روضه الابرار السین بحقائق الاخبار، بولاق، ۱۲۴۸ ق؛ منجم‌باشی، احمد، صحائف الاخبار، ترجمه احمد ندیم، استانبول، ۱۲۸۵ ق؛ هامر پورگشتال، یوزف، دولت عثمانیه تاریخی، ترجمه محمد عطا، استانبول، ۱۳۳۲ ق؛ نیز:

Ayvansarâyî, Hâfız Hüseyîn, *Vesfeyât-i selâtn ve mesâhîr-i ricâl*, İstanbul, 1978; Ülgen, A. Saim, «Topkapı'da Ahmet Paşa heyeti», *Vakıflar dergisi*, Ankara, 1942, no.2; Yaltkaya, Serefeddin, «Kara Ahmet paşa vakfiyesi», *Vakıflar dergisi*, Ankara, 1942, no.2.

علی اکبر دیانت

آخندپاشا (د ۱۱۶۰ ق/۱۷۴۷ م)، ازدولت‌مردان و سرداران عثمانی و حکمران بغداد به روزگار سلطنت احمد سوم و محمود اول. وی در استانبول زاده شد. پدرش حسن پاشا که به سبب اقامت در محله ایوب در استانبول به ایوبلی (ایوبی) شهرت داشت، از والیان مشهور بغداد و

طهماسب دوم را در قرجان، یا کوریجان (دانشمند، IV/22؛ سرت اوغلو، همانجا؛ مهدوی، ۱۵۵)، یا کردخان در نزدیکی همدان (استرابادی، ۱۷۱) شکست داد (برای تفصیل این جنگ، نک: همو، ۱۶۹-۱۷۴؛ مروی، ۲۱۷/۱-۲۲۳؛ حزین، ۹۳-۹۴) و طهماسب ناگزیر معاهده‌ای در ژانویه ۱۷۳۲م با وی در بغداد به امضا رساند (دانشمند، مهدوی، همانجاها) که بر اساس آن، شهرهای آن سوی ارس (تفلیس، گنجه، نخجوان و...) به عثمانی واگذار شد و در برابر، آذربایجان و کردستان به ایران تعلق گرفت (سرت اوغلو، 2478-2479) و چند ناحیه نیز در کرمانشاه به رسم آریالیک به احمدپاشا واگذار شد. اما نادر نه تنها با این قرارداد موافقت نکرد (استرابادی، ۱۷۴)، بلکه طهماسب را نیز از سلطنت برانداخت و عباس سوم پسر خردسال او را به پادشاهی نشاند (حزین، ۹۶؛ مهدوی، همانجا). از سوی دیگر توپال عثمان پاشا صدراعظم عثمانی و نیز احمد پاشا که توانسته بودند منافع دولت خود را تأمین کنند، از کار بر کنار شدند (کرکوکلی، ۳۶؛ سرت اوغلو، همانجا). سپس نادر بغداد را در حصار گرفت، اما احمدپاشا که بار دیگر در مقام خویش ایفا شده بود، توانست شهر را از محاصره نجات دهد. نادر ناگزیر عقب نشست و به همدان بازگشت (دانشمند، IV/23؛ سرت اوغلو، V/2480). سرانجام مذاکرات صلح میان عثمانی و ایران به وساطت و نمایندگی احمدپاشا آغاز شد و در ۱۱۴۹ق قرارداد بر اساس عهدنامه قصر شیرین (۱۰۴۹ق/۱۶۳۹م) منعقد گردید (همو، 2484-2483؛ دانشمند، IV/25؛ مهدوی، ۱۶۰). این معاهده نیز دیری نپایید و نادرشاه بار دیگر در ۱۱۵۶ق/۱۷۴۳م به جانب متصرفات عثمانی روی آورد و از دولت عثمانی خواست ایالاتی را که پیش تر از قلمرو ایران جدا شده بود، باز گرداند و نیز مذهب شیعه جعفری را به عنوان رکن پنجم بپذیرد (دانشمند، IV/29-30)، سپس بغداد و بصره و کرکوک را محاصره کرد (کرکوکلی، ۵۱-۵۲). آنگاه احمدپاشا با اختیارات تام از سوی دولت عثمانی مأمور مذاکره و صلح با نادر شد (استرابادی، ۳۸۷) که به معاهده‌ای در ۲۰ رمضان ۱۱۵۹ق/۲۵ سپتامبر ۱۷۴۶م بین آنان انجامید (ریاحی، ۱۷۴-۱۷۷).

گفته‌اند که احمد پاشا در طول حکومت خود در بغداد برای آسایش مردم اقدامات مفیدی انجام داد (IA, I/200).

ماخذ: استرابادی، مهدی، جهانگشای نادری، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸-۱۳۱۷ق؛ حزین، محمدعلی، تاریخ، اصفهان، ۱۳۳۲ش؛ ریاحی، محمدامین، سفارتنامه ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ عزاری، عباس، تاریخ العراق بین احتلالین، مصر، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ کرکوکلی، رسول، دوحه الوزراء فی تاریخ وقایع بغداد الزوراء، ترجمه موسی کاظم نورس، بیروت/بغداد، مکتبه النهضة؛ مروی، محمدکاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مهدوی، عبدالرضا، تاریخ روابط خارجی ایران، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نصیری، محمدرضا، اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، دانشگاه گیلان، ۱۳۶۴ش؛ نیز:

Danişmend, İsmail Hâmi, *İzahlı osmanlı tarihi kronolojisi*, Istanbul, 1972; IA; Sertoglu, Midhat et al., *Mufasssal osmanlı tarihi*, Istanbul, 1971.

بحین کلاتری

از وزیران نامدار عثمانی در این شهر بود (ثریا، ۱۴۹/۲؛ عزاری، ۱۲/۵). احمد پاشا به سبب خدمات پدرش، نخست در ۱۱۲۹ق/۱۷۱۷م در مقام میرمیرانی (بیگلربیگی) وارد خدمت دربار شد و دو سال بعد با رتبه وزارت به حکومت قونیه و حلب رسید، سپس در بصره و شهرزور به حکومت پرداخت. در ۱۱۳۶ق چون پدرش در جریان لشکرکشی به ایران در نزدیکی کرمانشاه درگذشت، حکمرانی بغداد از جانب دولت عثمانی به او واگذار شد (استرابادی، ۱۸؛ کرکوکلی، ۱۸؛ ثریا، ۲۵۰/۱). وی در ۱۱۴۷ق/۱۷۳۴م مدتی از حکومت بغداد برکنار شد. با اینهمه از آن پس نیز در مقامهایی چون فرمانروایی حلب، رقه و ساردين، و سپهسالاری سپاه اعزامی در جنگ با ایران، در خدمت امپراتوری عثمانی بود (سرت اوغلو، V/2483؛ کرکوکلی، ۳۶؛ ریاحی، ۲۱۵). تا اینکه در ۱۱۴۹ق برای بار دوم والی بغداد شد (کرکوکلی، ۳۸) و تا پایان عمر در این سمت باقی ماند و سرانجام در بازگشت از سرکوب شورش سلیم پاشا در راه بغداد درگذشت و در کنار آرامگاه پدرش، در نزدیکی مقبره ابوحنیفه در بغداد به خاک سپرده شد. مدت حکومت او را ۳۰ سال آورده‌اند که ۴ سال در بصره، ۲۴ سال در بغداد و ۲ سال در اورفه بوده است (همو، ۹۴-۹۵).

بیشترین دوران زندگی سیاسی - نظامی احمدپاشا در سمت ولایت بغداد و در ارتباط با ایران سپری شد و از این لحاظ در روابط سیاسی ایران - عثمانی در سده ۱۲ق/۱۸م نقش مهمی ایفا کرد. وی در اوایل حکمرانی خود در بغداد که با انقراض سلسله صفویه مقارن بود، از اوضاع آشفته ایران بسیار بهره برد و لشکرکشی به سوی ایران را که با مرگ پدرش متوقف شده بود، پی گرفت. نخست همدان را محاصره کرد و به رغم مقاومت ۳ ماهه مدافعان و اهالی شهر، آنجا را به تصرف درآورد (استرابادی، ۱۹؛ کرکوکلی، ۱۹؛ ریاحی، ۶۲). سپس با شنیدن خبر مرگ محمود افغان و جانشینی اشرف، نزد او کس فرستاد و از وی خواست تا از سلطنت کناره گیری کند و نیز شاه سلطان حسین را به دولت عثمانی تحویل دهد. اما اشرف، پادشاه صفوی را بکشت و سر او را نزد ایلچی احمدپاشا فرستاد. آنگاه احمدپاشا به جنگ اشرف افغان رفت (استرابادی، ۲۰)؛ اما در نبردی که نزدیک قصبه انجدان (حزین، ۶۳؛ دانشمند، IV/16)، یا به قولی در شهر جرد (استرابادی، همانجا) روی داد، از او شکست خورد. با اینهمه، در پی پیشنهاد احمدپاشا، میان طرفین قرارداد صلحی در همدان امضا شد (۱۱۴۰ق/۱۷۲۷م) که به موجب آن، اشرف خلافت عثمانی را به رسمیت شناخت و حاکمیت آن دولت را بر ایالاتی در غرب و شمال غرب مانند لرستان، زنجان و تبریز پذیرفت. در مقابل، دولت عثمانی نیز سلطنت اشرف افغان را بر ایران تأیید کرد (همو، ۲۱-۲۰؛ نصیری، ۲۱-۱۶؛ مهدوی، ۱۵۱). اما این عهدنامه دیری نپایید، زیرا با ظهور نادر در مقام سپهسالار طهماسب دوم و تصرف همدان و آذربایجان به وسیله وی، دولت عثمانی بار دیگر در ۱۱۴۳ق به ایران اعلان جنگ داد (همو، ۱۵۴) و احمد پاشا مأمور بازپس گیری ایالات مذکور شد (سرت اوغلو، V/2478) و در نبردی

آخمتد پاشا، فرزند اویس (م ۱۵۲۴/ق ۹۳۰)، از امرای لشکری و کشوری دولت عثمانی در روزگار سلطان سلیم و سلیمان قانونی. وی مدتی به حکومت مصر نشست و به سبب طغیان بر ضد دولت مرکزی، از سوی مورخان عثمانی به «خائن» ملقب شد (نک: اوزون چارشیلی، II/302)، از تاریخ تولد و زادگاه او آگاهی دقیقی در دست نیست. بعضی از مورخان عثمانی، مانند پچوی (۲۸/۱)، او را آلبانیایی و برخی دیگر، از جمله نشانچی جلال زاده مورخ معاصر وی و صاحب کتاب طبقات الممالک و درجات الممالک، او را گرجی نژاد دانسته‌اند (اوزون چارشیلی، II/319).

احمد در آغاز ورود به دستگاه عثمانی در زمره سپاه‌ی‌نی چری درآمد (پچوی، همانجا؛ ثریا، ۱۹۶). هنگامی که شاهزاده سلیم بر پدرش سلطان بایزید شورید و در شهر چورلو^۱ مغلوب شد و فرار کرد، احمد وی را در برابر آزار دشمنانش حفظ کرد. بدین سبب چون سلیم بر تخت نشست (حک ۹۱۸-۹۲۶/ق ۱۵۱۲-۱۵۲۰ م)، او را بر کشید و به مقام میرآخوری منصوب کرد (اوزون چارشیلی، II/318-319) و سپس میرمیران (قره چلبی زاده، ۴۱۶) و آنگاه بیگلربیگی ایالت روم ایلی شد (فریدون بک، ۵۰۷/۱). در روزگار فرمانروایی سلیمان قانونی (حک ۹۲۶-۹۷۴/ق ۱۵۲۰-۱۵۶۶ م) و در نخستین لشکرکشی وی به شبه جزیره بالکان و محاصره و فتح بلغراد، احمد پاشا نیز شرکت جست (همو، ۵۱۶/۱)، چنانکه با عنوان بیگلربیگی روم ایلی از شهرنش^۲ فراخوانده شد و به محاصره «شاباج»^۳ مأمور گردید و در ۲ شعبان ۹۲۷ آن شهر را گشود و به عنوان فاتح شاباج نامبردار شد (هامرپورگشتال، ۱۶/۵) و به مقام وزارت ارتقا یافت (اوزون چارشیلی، II/319؛ برای فتح بلغراد، نک: فریدون بک، ۵۰۷/۱ به بعد). سپس در جریان فتح رودس نیز شرکت کرده، مقدمات فتح آنجا را فراهم ساخت (همو، ۵۲۳/۱). پس از آنکه پیری پاشا صدراعظم، از مقام خود کناره‌گیری کرد، احمد پاشا که مقام صدارت را حق خود می‌دانست، در انتظار دریافت فرمان بود، اما سلیمان قانونی، ابراهیم پاشا (ه) اتفاق دار خاص خود را که بسیار مورد علاقه‌اش بود، به صدارت منصوب کرد. این انتصاب موجب رنجش احمد پاشا گردید و خواستار حکومت مصر شد (صولاق زاده، ۴۴۳؛ پچوی، ۷۹/۱؛ قره چلبی زاده، ۴۱۹). سلطان سلیمان نیز برای احتراز از بروز اختلاف میان درباریان، با درخواست وی موافقت کرد (همانجاها؛ هامرپورگشتال، ۳۶/۵) و او را به جای گوزلجه قاسم پاشا- که بر ولایت مصر بود- به حکومت آن دیار برگزید (پچوی، ۷۹/۱-۸۰).

احمد پاشا در ۲۷ رمضان ۹۲۹ استانبول را به سوی مصر ترک گفت و در ۸ شوال همان سال وارد بندر بولاق شد (صولاق زاده، همانجا). پس از مدتی چرکسهای مصر را با خود همراه کرد و به مخالفت با دولت عثمانی برخاست. ابتدا خزاین مصر را تصرف کرد و حکومت بخشهای

مختلف آنجا را به طرفداران خود واگذاشت. سکه سلطانی را باطل کرد و به نام خود سکه زد و گروه بسیاری از سپاهیان ینی چری را به سبب عدم همکاری و نافرمانی به قتل رسانید. ینی چریها به دژ شهر (بولاق) پناهنده شدند و به دفاع پرداختند. احمد پاشا در اثناء اردو زد و قلعه را به محاصره گرفت. سرانجام به تدبیر یکی از سردارانش به نام جلال‌الدین آنجا را تسخیر و ینی چریها را وادار به تسلیم کرد (صولاق زاده، ۴۴۲-۴۴۴؛ هامرپورگشتال، ۳۹/۵) و سپس با تصرف نقاط مهم، ارتباط مصر را با مرکز حکومت قطع کرد. پس از انتشار این اخبار، دربار عثمانی قره موسی، یکی از بیگلربیگیهای مصر را پنهانی به سرکوب احمد پاشا فرستاد، اما چاروش حامل فرمان، توسط نیروهای احمد پاشا شناسایی و کشته شد (پچوی، ۸۰/۱؛ هامرپورگشتال، ۳۹/۵-۴۰؛ صولاق زاده، ۴۴۵). پس از این رویداد، احمد پاشا رسماً اعلان استقلال کرد و خود را الملک المنصور سلطان احمد نامید (نوعی زاده، ۹۲) و خطبه به نام خود کرد، اما دیری نپایید که یکی از سردارانش به نام قاضی زاده محمدبیک - که پنهانی با دربار عثمانی ارتباط داشت - با گروهی از ناراضیان، در حمام به او حمله ور شدند. احمد پاشا جان به دربرد و نزد شیوخ اعراب بنی بکر گریخت و به آنان پناهنده شد، اما یکی از شیوخ عرب به نام خریش (نک: هامرپورگشتال، ۴۰/۵) او را گرفته، به محمد بیک تسلیم کرد. آنگاه سرش را از تن جدا کردند و به استانبول فرستادند (صولاق زاده، ۴۴۵-۴۴۶؛ پچوی، همانجا).

مآخذ: پچوی، ابراهیم، تاریخ پچوی، استانبول، ۱۹۸۰ م؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸ ق؛ صولاق زاده، محمد، صولاق زاده تاریخی، استانبول، ۱۲۹۷ ق/۱۸۸۰ م؛ فریدون بک، احمد، مجموعه منشآت السلاطین، استانبول، ۱۲۷۲ ق؛ قره چلبی زاده، عبدالعزیز، روضة الارباب المبین بحقایق الاخبار، بولاق، ۱۲۴۸ ق؛ نوعی زاده عطائی، محمد، حدائق الحقائق فی تكملة الشقائق، به كوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹ م؛ هامرپورگشتال، یوزف، دولت عثمانیه تاریخی، ترجمه محمد عطا، استانبول، ۱۳۳۲ ق؛ نیز:

Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983.
علی اکبر دیانت

آخمتد پاشا بنووال، یا کلود الکساندر کنت دُبنوال^۴ (۱ جمادی الاول ۱۰۸۶-۲۴ جمادی الاول ۱۱۶۰ ق/۱۴۱۶-۱۴ ژوئیه ۱۶۷۵-۲۳ مه ۱۷۴۷ م)، نجیب زاده و افسر فرانسوی که به حکومت عثمانی پیوست و اسلام آورد و در مقام خمپاره‌چی باشی، اصلاحاتی در ارتش این دولت انجام داد (IA).

احمد پاشا در لیموزن^۵ به دنیا آمد؛ در ۱۶۸۶ م (۱۰۹۷ ق) به نیروی دریایی فرانسه پیوست؛ در ۱۶۹۸ م در زمره افسران گارد فرانسه درآمد و به سبب شایستگی در جنگ ایتالیا به شهرت رسید. او در ۱۷۰۴ م (۱۱۱۶ ق) در جنگ فرانسه با برخی دیگر از دولتهای اروپایی بر سر تاج و تخت اسپانیا، از هم وطنان خود رنجشی پیدا کرد و به ارتش اتریش پیوست (لاروس بزرگ، ذیل بنوال) و در مدت ۲۲ سال اقامت در اتریش (اوزون چارشیلی، «تشکیلات»^۵)، II/118) در جنگ بر ضد

1. Çorlu

2. Nish

3. Claude-Alexandre Comte de Bonneval

4. Limousin

5. Osmanlı devleti...

موتن خود، فرانسه و پاپ (EI²) و نیز در نبرد ینی چریها با آلمان با عنوان ژنرال سپاه آلمان شرکت داشت (هامرپورگشتال، ۳۰۲۴/۴).

احمد پاشا در ۱۷۱۶م در جنگ پترواردین^۱ که بین اتریش و عثمانی روی داد، شرکت جست و زخم برداشت؛ یک سال بعد نیز در محاصره بلگراد حضور داشت (اوزون چارشیلی، همانجا؛ EI²). سرانجام بر اثر سعایت فرماندهش، شاهزاده اوژن^۲ نزد امپراتور، به اتهام بی انضباطی به زندان افتاد و ۳ سال در زندان بود. پس از آزادی نخست به ونیز رفت و سپس در ۱۱۴۲ق/۱۷۲۹م به دولت عثمانی پناهنده شد و در بوسنی سکنی گزید. وی در ۱۷۳۰م از بیم آنکه او را به اتریش تسلیم کنند، اسلام آورد و احمد نام گرفت و به قصد انتقام از اتریشیها به خدمت ارتش عثمانی درآمد و کوشید به قدرتهایی که با اتریش در حال جنگ بودند، یاری رساند، ولی توفیقی نیافت (همانجاها؛ EI¹). آنگاه با نامه‌ای از حاکم بوسنی، به استانبول روانه شد (هامرپورگشتال، ۳۱۴۵/۴). ولی در این زمان به سبب کشته شدن داماد ابراهیم پاشا و برکناری سلطان احمد سوم از سلطنت نتوانست به مقصد و مقصود برسد. پس از به سلطنت رسیدن محمود اول (۱۱۴۳ق)، در گومولجین^۳ مقیم شد و ۱۰۰۰ آچه از اقطاع آنجا به عنوان مستمری برای وی مقرر گردید (اوزون چارشیلی، همانجا).

سلطان محمود اول بر آن شد که به شیوه اروپاییان، اصلاحاتی در ارتش عثمانی به ویژه در سازمان خمپاره چیها که ضعف و سستی بر آن راه یافته بود، به عمل آورد (سامی، ۱۳۱-۱۳۲). از این رو در ربیع الاول ۱۱۴۴/سپتامبر ۱۷۳۱ توپال عثمان پاشا، صدراعظم وقت، احمد پاشا را به عنوان معلم و کارشناس فنی به سلطان محمود معرفی کرد و احمد پاشا به استانبول فراخوانده شد (مانتران، ۲۷۸؛ اوزون چارشیلی، همان ۱۱۹-۱۱۸/II؛ ووسینیچ، ۹۹). سلطان در ۱۱۴۶ق او را با اختیارات مأمور اصلاح ارتش کرد (نک: سامی، ۱۳۲-۱۳۳)، اما این امر ناراضی و مخالفت ینی چریها را برانگیخت. احمد پاشا ناگزیر اقدامات خود را تنها به قسمت خمپاره چیها محدود کرد و در مقام خمپاره چی باشی، به اصلاح و تکمیل سازمان فنی توپخانه پرداخت (مانتران، همانجا). سپس به فرمان سلطان یک آموزشگاه مهندسی به نام «هندسه خانه» برای تربیت کارکنان فنی بنیاد نهاد که در ۱۱۴۷ق در اسکدار استانبول، همراه با مؤسسه خمپاره چی آغاز به کار کرد (لويس، «ظهور»، ۴۷-۴۸؛ اوزون چارشیلی، «تاریخ»، ۵/IV(2)/534؛ احمد عطا، ۱۵۸). این آموزشگاه در ۱۷۵۰م تعطیل شد، اما چند سال بعد بر اثر تلاشهای چند کارشناس خارجی که به وسیله احمد پاشا به خدمت ارتش عثمانی درآمد بودند، یار دیگر دایر و اداره آن به شیوه اروپایی از سر گرفته شد (مانتران، اوزون چارشیلی، همانجاها).

احمد پاشا در شعبان ۱۱۴۷/ژانویه ۱۷۳۵، به وسیله علی پاشا حکیم اوغلی، صدراعظم وقت، به مقام پاشای دودمی رسید (هامرپورگشتال،

اینگونه مداخلات احمد پاشا از یک سو، و تندخویی و بی پروایی او از سوی دیگر، خشم صدراعظم، یگن محمد را بر انگیخت، سرانجام در ۱۷۳۸م به بهانه‌ای او را به قسطنطنیه تبعید کردند و اگر حمایت قزلباشا نبود، سرش نیز بر باد می‌رفت (همو، ۳۲۹۴/۵). بعد از عزل یگن محمد پاشا و انتصاب عوض محمد پاشا، احمد پاشا دوباره بر سر کار سابق خود بازگشت و تا پایان عمر همچنان در سمت خود باقی بود (مانتران، همانجا).

یادآوری این نکته لازم است که گزارشی با تاریخ ۱۷۸۴م مربوط به اوضاع نیروی دریایی عثمانی در دست است که از سوی شخصی به نام بنوال در استانبول تنظیم گردیده؛ بدیهی است که این گزارش از احمد پاشا بنوال نیست (نک: کارال، ۱۷۶، (15-14)/IV)، زیرا وی در ۱۷۴۷م در گذشته است؛ اما او نیز در ۱۱۴۶ق/۱۷۳۳م گزارشی درباره رویدادهای اتریش، مجارستان، اسپانیا، فرانسه و ترکیه تنظیم و ارائه کرده بوده که در دست است (لويس، «مورخان»، ۱۸۹).

احمد پاشا در اواخر عمر سعی داشت به فرانسه بازگردد. پس از مرگ، جسد وی در گورستان مولوی خانه گالاتا (غلطه) به خاک سپرده شد (IA) و پسر خوانده‌اش سلیمان آغا که او نیز فرانسوی بود و اسلام آورده بود، به جای او به عنوان خمپاره چی باشی گمارده شد (EI²).

مآخذ: احمد عطا، طیارزاده، تاریخ عطا، استانبول، ۱۲۹۱ق؛ سامی و دیگران، تاریخ، قسطنطنیه، ۱۱۹۸ق؛ فرید، محمد، تاریخ الدولة العثمانیه، به کوشش احسان حق، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ووسینیچ، وین، تاریخ امپراطوری عثمانی، ترجمه سهیل آذری، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ هامرپورگشتال، یوزف، تاریخ امپراطوری عثمانی، ترجمه زکی علی آبادی، به کوشش جمشید کیان فر، تهران، ۱۳۶۹-۱۳۶۸ش؛ نیز:

EI¹; EI²; Grand Larousse; IA; Karal, Enver Ziya, Osmanlı tarihine dair vesikalar, Belleten, Ankara, 1940; Lewis, Bernard, The

Emergence of Modern Turkey, London, 1968; id, *Historians of the Middle East*, London, 1962; Mantran, Robert, *Histoire de l'empire Ottoman*, Paris, 1989; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı devleti teşkilâtından kapukulu ocakları*, Ankara, 1984; id, *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983.

ابوالحسن دیانت

آخوند پاشا بورس‌ه‌لی، فرزند قاضی عسکر ولی الدین بن الیاس (د ۹۰۲/ق ۱۴۹۷م)، از صاحب منصبان و وزیران دولت عثمانی و از پایه‌گذاران شعر دیوانی در زبان ترکی. تاریخ ولادت او در هیچ یک از مآخذ معتبر مانند *الشقائق النعمانية* و تذکره سہی نیامده، اما فواد کوپرولو با استناد به تاریخ کتابت وقف‌نامه مسجد مرادیہ و بنایی در ادرنه (۸۳۰/ق ۱۴۲۷م) که توسط ولی الدین پدر وی تنظیم یافته است (مجدی، ۲۱۷) و نیز مأموریت‌های خود احمد پاشا، احتمال می‌دهد که وی در حدود سال ۸۳۰ق، در ادرنه تولد یافته باشد (IA, I/188).

احمد پس از تکمیل تحصیلات خود نزد دانشمندان معروف زمان، به مدرسی مدرسه مرادیہ بورس‌ه (طاش کوپری زاده، ۲۰۰) و سپس به منصب قضای ادرنه گمارده شد (همانجا). پس از درگذشت سلطان مراد دوم (۸۵۵/ق ۱۴۵۱م) و جلوس سلطان محمد دوم (فاتح) به سمت قاضی عسکری و سپس معلمی سلطان و دیگر شاهزادگان رسید و حتی به مقام وزارت ارتقا یافت (همانجا؛ قتالی زاده، ۱۳۴). در محاصره قسطنطنیہ و فتح آن (۸۵۷/ق ۱۴۵۳م)، سلطان را همراهی کرد و سلطان محمد وی را به ندیمی خویش برگزید (میدان لاروس، I/178؛ «فرهنگ...» I/70)، ولی اندکی بعد بر وی خشم گرفت و او را معزول و زندانی کرد، حتی در آستانه اعدام قرار گرفت (قتالی زاده، ۱۳۶). پس احمد پاشا قصیده‌ای با عنوان «کرم» در زندان سرود و برای فاتح فرستاد. سلطان او را بخشود و به تولیت مدرسه اورخان در بورس‌ه گمارد (همانجا)؛ مدتی نیز امارت تیره و آنکارا (انقوره) را به وی سپردند و سرانجام به فرمانداری (میرلوی) بورس‌ه منصوب شد که تا پایان عمر در این مقام باقی ماند (طاش کوپری زاده، همانجا). وی یک بار نیز در ۸۹۳/ق ۱۴۸۸م در نبرد با ممالیک مصر شرکت جست (سعدالدین، ۵۷/۲)؛ با اینهمه، هرگز نتوانست جایگاه پیشین خود را نزد سلطان باز یابد.

احمد پاشا در زمان سلطنت بایزید دوم در بورس‌ه درگذشت و در جوار مسجد مراد دوم به خاک سپرده شد (طاش کوپری زاده، همانجا؛ بورس‌ه‌لی، ۷۵/۲). تاریخ وفات او را محمد بن افلاطون که نیابت محکمه بورس‌ه را بر عهده داشت، در ۳ بیت به زبان عربی آورده که بر سردر آرمگاهش نقش شده است (قتالی زاده، ۱۳۸؛ طاش کوپری زاده، همانجا). وی خود را از نوادگان حسین بن علی بن ابی طالب (ع) می‌دانست و به این انتساب افتخار می‌کرد (همو، ۲۰۲؛ مجدی، ۲۱۹؛ نیز نک: بستانی).

احمد پاشا به سبب به کارگیری ماهرانه ترکی عثمانی رایج زمان خود به ویژه در قالب قصیده، شهرت بسیار یافته است. شیوه ظریف و بیان شیوای وی در شعر موجب شده است که او بزرگ‌ترین شاعر

دیوانی پس از شیخی (د ۸۳۴/ق ۱۴۳۱م) به شمار آید (اوزون چارشیلی، II/592) و حتی او را ملک الشعراء دوره میان شیخی و باقی (د ۱۰۰۹/ق ۱۶۰۰م) بدانند (کارا علی اوغلو، I/643). سبک او بر شاعران بعد از وی از جمله وصالی و نظامی قونیوی تأثیر بسیار داشته است (اوزون چارشیلی، همانجا) و می‌توان این تأثیر را حتی تا دوره تنظیمات (۱۲۵۵/ق ۱۸۳۹م) نیز یافت (کارا علی اوغلو، I/644).

از سوی دیگر، برخی از تذکره‌نویسان قدیم مانند لطیفی و نویسندگان معاصر چون عبدالباقی گولپینارلی و نورالله آتاج بر آنند که وی مضامین اشعار خود را از شاعران بزرگ ایران (کورداکول، 30؛ نک: IA, I/190)، چون سلمان ساوجی، حافظ و کمال خجندی اخذ کرده (همانجا) و آنها را در قالب کلمات ترکی به نظم کشیده است (کورداکول، همانجا). با اینهمه، بیشتر تذکره‌نویسان عثمانی نام او را در ردیف بزرگ‌ترین شاعران دیوانی آورده‌اند. وی به زبانهای عربی و فارسی چندان آشنا بوده که به این زبانها نیز شعر سروده است (IA, همانجا).

از دیوان اشعار احمد پاشا که در زمان بایزید دوم جمع‌آوری شده، نسخه‌هایی در دست است (نک: TS, II/99-100؛ «کاتالوگ...»، I/42-49). این دیوان به کوشش علی نهاد تارلان در ۱۹۶۶م در استانبول چاپ شده است

مآخذ: بورس‌ه‌لی، محمد طاهر، *عثمانی مؤلفری*، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ بستانی؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۸۰ق؛ طاش کوپری زاده، احمد، *الشقائق النعمانية فی علماء الدولة العثمانية*، به کوشش احمد صبحی قرات، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ قتالی زاده، حسن، *تذکره الشعراء*، به کوشش ابراهیم قتلوق، آنکارا، ۱۹۷۸م؛ مجدی، محمد، *حداث الشقائق*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ نیز:

IA: Karaalioglu, Seyit Kemal, *Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, 1980; Kurdakul, Şükran, *Şairler ve yazarlar sözlüğü*, İstanbul, 1985; Meydan Larousse, İstanbul, 1987; TS: *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul, 1977; *Türkçe yazma divanlar kataloğu*, İstanbul, 1943-; Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983.

علی اکبر دیانت

آخوند پاشا جَزَّار، نک: جزار.

آخوند پاشا کوچوک (م ۱۰۴۶/ق ۱۶۳۶م)، از امرا و نظامیان آلبانیایی تبار عثمانی در زمان سلطان مراد چهارم (ح ۱۰۳۳-۱۰۴۹/ق ۱۶۲۳-۱۶۴۰م). به سبب کوتاه اندامی به کوچوک (کوچک) معروف شد. از زادگاه، تاریخ تولد و آغاز زندگی او آگاهی در دست نیست. به عنوان سرباز در جنگ خوتین (شهری کوچک در کنار رود دنیستر) شرکت داشت. پس از آن مشاغل چون فرمانداری ماردین، و بیگلربیگی و حکومت سیواس و دمشق یافت و برخی شورشها را در این مناطق سرکوب کرد (نعمی، ۲۹۰-۲۹۱/۳؛ مجبی، ۳۸۵/۱).

مهم‌ترین مأموریت او در حکومت مجددش بر دمشق در ۱۰۴۲ق، سرکوب فخرالدین معن بود که از سالها پیش در سوریه و لبنان سر به

احمد نخست از افراد معمولی سپاه بنی چری بود که عنوان پاشایی گرفت (هامر پورگشتال، ۱۰۹/۳). از مشاغل دولتی او تا نیل به مقام بیگلربیگی آناتولی اطلاع دقیقی در دست نیست (IA, I/194). وی به سبب شجاعتی که در جنگها از خود نشان داد، به سرعت مدارج ترقی را پیمود و به منصب سرداری و وزارت رسید (ثربا، ۱۹۳/۱) و در بیشتر جنگها، سپهسالار سپاه بود (عثمان زاده، ۱۳). در حکومت سلطان محمد دوم (۸۵۵ - ۸۸۶ق) به مقام بیگلربیگی آناتولی منصوب شد (ابن کمال، ۱۹۰/۷) و در همین مقام در ۸۶۵ق/۱۴۶۱م (اوزون چارشیلی، II/177) قویونلو حصار را از جنگ آق قویونلوها بیرون آورد (صولاق زاده، ۲۲۳-۲۲۲) و سخت مورد توجه سلطان محمد قرار گرفت، چنانکه در بیشتر لشکرکشیها همراه او بود (ابن کمال، ۵۲۲/۷). در ۸۷۲ق در مقام اتابک شاهزاده مصطفی که به حکومت قرامان (قره مان) گمارده شده بود، بدانجا روانه شد (مراد، ۱۰۳/۲)، اما تا ۸۷۵ق که به وزارت رسید، مقام بیگلربیگی آناتولی را نیز حفظ کرد (ابن کمال، ۳۲۵/۷). سال بعد در رأس سپاهی به تسخیر علائیه (مجاور قرامان، واقع در کرانه دریای مدیترانه) گسیل شد (همو، ۳۳۲/۷؛ سعدالدین، ۵۱۸/۱ - ۵۱۹؛ منجم پاشی، ۳۸۶/۳)، ولی بی آنکه جنگی روی دهد، قلع ارسلان، امیر علائیه، قلعه شهر را به او تسلیم کرد (سعدالدین، همانجا؛ برای فتح علائیه، نک: نشری، ۷۹۲/۲ - ۷۹۴). در این میان پیر احمد قرامانی و برادرش قاسم بیگ بر آن شدند تا به یاری سپاهی که اوزون حسن در اختیار آنان نهاده بود، دیگر بار بر قرامان چیره شوند، ولی احمد بی درنگ به مقابله رفت و به دفع آنان پرداخت (سعدالدین، ۵۲۷/۱؛ منجم پاشی، همانجا). با اینهمه، پیر احمد به اتفاق نیروی تازه ای که اوزون حسن به کمک او گسیل کرده بود، تا حمید ایللی پیش رفت (همو، ۳۸۷/۳ - ۳۸۸؛ صولاق زاده، ۲۳۸). سلطان محمد با شنیدن این خبر، در ۸۷۷ق/۱۴۷۲م طی فرمانی شاهزاده مصطفی، حاکم قرامان را در رأس سپاهی که احمد پاشا نیز فرماندهی بخشی از آن را برعهده داشت، به مقابله با پیر احمد فرستاد (هامر پورگشتال، ۱۱۳/۳ - ۱۱۵). نبرد در ۱۴ ربیع الاول ۸۷۸ق/۱۰ ژوئیه ۱۴۷۳م سرانجام به شکست پیر احمد و نیروی اعزامی اوزون حسن انجامید (نک: منجم پاشی، ۳۸۷/۳؛ هامر پورگشتال، همانجا).

سپس احمد پاشا، همراه با شاهزاده مصطفی مأموریت یافت تا دژهای واقع در ایالت قرامان را که امرای آنجا با یاری دریا سالار موسه نیقو (موجنیکو)^۱ و نیزی - از متحدان اوزون حسن - به تصرف در آورده بودند، باز پس گیرد (سعدالدین، ۵۴۶/۱ - ۵۴۷؛ هامر پورگشتال، ۱۳۶/۳). او نخست سیلفکه را متصرف شد، سپس دژهای مینان (همانجاها)، کوریگوس^۲، آرمناک، سگین و دوهلی حصار را تصرف کرد (منجم پاشی، ۳۹۳/۳؛ اوزون چارشیلی، II/92؛ سعدالدین، ۵۴۷/۱ - ۵۴۹ - ۵۵۰؛ هامر پورگشتال، ۱۳۶/۳ - ۱۳۷).

شورش برداشته و مدعی استقلال بود (نعیما، همانجا؛ اوزون چارشیلی، III(I)/190؛ احذب، ۱۰۳؛ شدیاق، ۲۸۹/۱). برخی منابع بدون ذکر مأخذی، او را از نزدیکان فخرالدین معن و برکشیده او دانسته اند که اداره اموالش را در وادی التیم بر عهده داشت و چون آمالش تحقق نیافت، به عثمانیان پیوست (همانجاها؛ EI², S)، اما مأخذ کهن به این نکته اشاره نکرده اند؛ احتمال می رود که احمد پاشا در نخستین دوره حکومت خود در شام با امیر فخرالدین رابطه داشته است.

احمد پاشا بعد از ورود به دمشق، فرمان پادشاه مبنی بر سرکوب امیر فخرالدین همراه امرای اطراف شام، طرابلس، غزه و نابلس را به امرای نظامی آنجا ابلاغ کرد (محبی، ۳۸۶/۱). پس از آن در ۱۲ صفر ۱۰۴۳ به جنگ فخرالدین پرداخت. نخست علی بن معن فرزند فخرالدین را که به کمک پدرش آمده بود، از پای درآورد، آنگاه قلعه جزین را که فخرالدین به آنجا پناه برده بود، محاصره کرد و او را به تسلیم واداشت (همو، ۳۸۶/۱ - ۳۸۷). فخرالدین را همراه ۳ پسرش به استانبول فرستادند و در آنجا به دستور سلطان کشته شد (همو، ۳۸۶/۱؛ شدیاق، ۲۹۳/۱ - ۲۹۴).

احمد پاشا در جریان این لشکرکشی به لبنان، چنان خشونت و بی رحمی از خود نشان داد که ترس ناشی از آن در اذهان مردم منجر به ساختن «افسانه کوچوک» و «سال کوچوک» گردید و سالها در خاطره مردم آن دیار باقی ماند؛ چنانکه حدود دو قرن بعد که باب عالی بر ضد درویشها دست به لشکرکشی زد، دوران احمد پاشا را به آنان یادآوری کرد. همچنین احمد پاشا در نظر مردم لبنان به عنوان خائن به ولی نعمت خود فخرالدین معن شناخته شده است (EI², S).

پس از سرکوب آشوبهای لبنان، احمد پاشا از سوی سلطان مراد چهارم مأمور جلوگیری از حملات نیروهای ایران به نواحی مرزی شد. این مأموریت با فرستادن شمشر مرصع و خلعت و توغ رسمیت یافت (نعیما، ۲۹۲/۳ - ۲۹۳). احمد بعد از دریافت این فرمان به سوی شهرزور و موصل حرکت کرد، اما به سبب بیماری کاری از پیش نبرد و از ایرانیان شکست خورد و اسیر و کشته شد. او را سپس در دمشق به خاک سپردند (همو، ۲۹۳/۳ - ۲۹۵؛ محبی، ۳۸۸/۱).

مأخذ: احذب، عزیز، فخرالدین الکبیر، بیروت، ۱۹۷۳م؛ شدیاق، طنوس، اخبار الاعیان فی جبل لبنان، به کوشش فواد افراهم بستانی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ محبی، محمد امین، خلاصة الانر، قاهره، ۱۲۸۴ق؛ نعیم، مصطفی، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۱ق؛ نیز: EI², S; Uzunçarşılı, İ. H., Osmanlı tarihi, Ankara, 1983.

آخند پاشا گدیک (م ۸۸۷ق/۱۴۸۲م)، سردار و صدراعظم عثمانی به روزگار سلطان محمد فاتح. گدیک در زبان ترکی به معنی نقص، گذرگاه و نیز اصطلاحی نظامی است. احمد به سبب نقص دندانهایش (هامر پورگشتال، ۱۱۱/۳)، یا مهارت در گشودن دژها و احداث گذرگاهها (IA, I/198) به این لقب معروف شده است. اصل و نسب و قومیت او دقیقاً دانسته نیست. برخی وی را آلبانیایی (اوزون چارشیلی، II/177) و به نقل از مأخذ اروپایی، صربی (نک: همو، II/533) و حتی رومی تبار از نسل پالتولوگها (IA, I/193-194) دانسته اند.

احمد پاشا با این شاهزاده مدعی سلطنت، آشکار شد، به فرمان بایزید او را به زندان افکندند (اوزون چارشیلی، II/178، نیز نک: II/167-168؛ هامر پورگشتال، ۳/۲۴۷، ۲۵۱). بایزید پس از آنکه شورش جم را فرو نشاند و بر تخت نشست، به سبب نگرانی از ینی چریهای هوادار احمد پاشا، در ضیافتی که در ادرنه ترتیب داد، وی را به قتل رسانید (اوزون چارشیلی، 534-533، II/178-179) و جنازه اش در همانجا به خاک سپرده شد (IA, I/197).

احمد پاشایکی از فرماندهان جسور و لایق، ولی سرکش و تندگو بود و همین صفت موجب گرفتارش گردید (اوزون چارشیلی، II/534)، او وزیر شجاع و به حسن تدبیر و درایت معروف بود (منجم‌باشی، ۳/۴۰۰؛ عثمان‌زاده، ۱۴). در استانبول مؤسسات خیریه داشت و به همین جهت اکنون محله‌ای در درب سعادت استانبول به نام «گدیک پاشا سمتی» معروف است (ثریا، ۱/۱۹۳؛ IA, I/198). اکنون از این مؤسسات بجز حمام که به نام خود او معروف است، چیزی باقی نمانده است. معاصران او از اقداماتش دربارهٔ احداث یک مدرسه، یک کتابخانه در افیون قره حصار، و تعمیرات و بازسازی مقبره مولانا جلال‌الدین مولوی در قونیه سخن رانده‌اند (همانجا). مسجدی در افیون به نام او موجود است که نمونه‌ای از معماریهای قدیم عثمانی به‌شمار می‌رود (دانشنامه).

مآخذ: ابن کمال (نک: ما)؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸ ق؛ دانشنامه؛ سعدالدین، محمد، تاج‌التواریخ، استانبول، ۱۲۷۹ ق؛ صولاق‌زاده، محمد، صولاق‌زاده تاریخی، استانبول، ۱۲۹۷ ق؛ عثمان‌زاده نایب، احمد، حدیقه الوزراء، فرایبورگ، ۱۹۶۹ م؛ قره چلبی‌زاده، عبدالعزیز، روضه الارباب المبین بحقایق الاخبار، قاهره، ۱۲۴۸ ق؛ محامی، محمد فرید، تاریخ الدولة العلیه العثمانیه، بیروت، ۱۳۹۷/۱۳۹۷ م؛ مراد، محمد، تاریخ ابوالفروق، به کوشش طه‌زاده عمر فاروق، استانبول، ۱۳۲۸ ق/۱۹۱۰ م؛ منجم‌باشی، احمد، منجم‌باشی تاریخی، استانبول، ۱۲۸۵ ق؛ نشری (نک: ما)؛ هامر پورگشتال، یوزف، دولت عثمانیه تاریخی، ترجمه محمد عطا، استانبول، ۱۲۳۰ ق؛ نیز:

IA; İbn Kemal, Ahmed, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Ankara, 1954; Negri, Mehmed, *Kitâb-i Cihan-nümâ*, Ankara, 1957; Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye tarihi*, İstanbul, 1983; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983.

ابوالحسن دیانت

آخند پوری، گل محمد معروفی کرخی (د ۹ محرم ۱۲۴۳ ق/۳ اوت ۱۸۲۷ م)، از عرفای سلسله چشتیه. نژادش به معروف کرخی می‌رسید و نیایش شیخ ظهیرالدین، در عصر شاه جهان، از بخارا به هندوستان رفته، و به شیخ‌الاسلامی مولتان منصوب شده بود، لیکن پدرش اللهیار در احمدپور شرقی واقع در ایالت بهاولپور مقیم شد.

گل محمد در احمدپور به تحصیل پرداخت و در زمرهٔ مریدان قاضی محمد عاقل چشتی، معروف به شمس‌الهدی، در آمد و خلیفه او شد (احمدپوری، نجم‌الدین، ۱-۲؛ استوری، I/1037؛ ایرانیکا، I/666؛ رضوی، II/29). وی همانند شاه کلیم دهلوی مدرسه‌ای تأسیس کرد که صدها نفر علوم دینی را در آنجا فرا می‌گرفتند (ایرانیکا، همانجا). از احمد پوری دو فرزند به نامهای خواجه محمودبخش (د ۱۲۸۹ ق) و محمدبخش (د ۱۲۹۷ ق) بر جای ماند که کارهای پدر را در طریقهٔ چشتیه دنبال کردند (احمدپوری، نجم‌الدین، ۱۵۷، ۲۱۷، ۲۱۸).

بعد از مرگ شاهزاده مصطفی، چون جم، برادر بایزید دوم، به فرمانروایی قرامان منصوب شد (همو، ۳/۱۳۷)، احمد پاشا اتابکی این شاهزادهٔ خردسال را نیز برعهده گرفت (IA, I/196). پس از عزل محمود پاشا، در ۸۷۸ ق/۱۴۷۴ م به مقام صدر اعظمی رسید و به استانبول فراخوانده شد (منجم‌باشی، ۳/۴۰۰؛ قس: مراد، ۲/۱۲۰). که تاریخ نیل او را به این مقام در ۸۷۹ ق آورده است). احمد پاشا در همین مقام در ۸۸۰ ق از سوی سلطان محمد به فتح مستملکات جنوا (جمهوری ژن) در کریمه مأموریت یافت. صدراعظم در ۲۶ محرم/۱ ژوئن همان سال با ناوگان جنگی به بندر کفه که مرکز مستملکات جمهوری ژن و به‌منزلهٔ انبار بازرگانی در کریمه بود (نک: هامر پورگشتال، ۳/۱۴۷؛ اوزتونا، III/107)، حمله کرد و جنواییها پس از ۳ روز جنگ چون تاب مقاومت نیاوردند، شهر را تسلیم کردند و اسکلهٔ سوداک واقع در غرب سلفکه به تصرف احمد پاشا در آمد (مراد، ۲/۱۲۲؛ هامر پورگشتال، همانجا؛ اوزتونا، III/105-106). با سقوط کفه، مدافعان شهر آذف (یا آزاغ و نام کهن آن تانه یا تانا، نک: اوزون چارشیلی، II/128) و سایر دژهای واقع در ساحل دریای سیاه نیز بی مقاومتی تسلیم شدند (هامر پورگشتال، ۳/۱۴۸). بدین‌گونه با تلاشهای احمد پاشا دولت عثمانی توانست بر سرزمین کریمه و سواحل دریای سیاه چیرگی یابد (ابن کمال، ۴۲۳/۷-۴۲۵؛ مراد، ۲/۱۲۳؛ هامر پورگشتال، همانجا).

در اوایل ۸۸۳ ق احمد پاشا از سوی سلطان مأمور فتح اشقودره (اسکوتاری) در آلبانی شد، ولی از قبول این مأموریت سرباز زد و به‌همین سبب از مقام صدارت عظمی عزل، و در روملی حصار زندانی شد (ابن کمال، ۵۲۲/۷؛ قره چلبی‌زاده، ۳۸۴-۳۸۵؛ هامر پورگشتال، ۳/۱۷۷؛ اوزون چارشیلی، II/178، 533؛ تا اینکه بعد از ۵-۶ ماه (همو، II/178) به وساطت هرسک زاده، از بند رهایی یافت (عثمان‌زاده، ۱۳). احمد پاشا در ۸۸۴ ق/۱۴۷۹ م به فرمانداری سلاویک و سپس برای مقابله با مخالفان دولت عثمانی و همچنین به پاداش فتوحاتش، به فرمانروایی اولونیه منصوب شد (سعدالدین، ۱/۵۶۶؛ نیز نک: صولاق زاده، ۲۵۹). آنگاه با عنوان فرمانده ناوگان جنگی به تسخیر جزایر دریای اژه مأموریت یافت (IA, I/195) و زانتا و سانتاماریا، از جزایر یونان را که در قلمرو حکومت ونیز و فلورانس بود، تصرف کرد. سپس به سواحل ایتالیا وارد شد و بندر اوترانتورا در جمادی الاول ۸۸۵ تسخیر کرد (اوزون چارشیلی، II/135-136؛ هامر پورگشتال، ۳/۱۹۰-۱۹۱؛ مراد، ۳/۱۲۴؛ اوزتونا، III/122؛ محامی، ۶۶). اما فتوحات او در ایتالیا به سبب مرگ سلطان محمدفاتح (۵ ربیع‌الاول ۸۸۶ ق/۳ مه ۱۴۸۱ م) ادامه نیافت و به استانبول بازگشت (ابن کمال، ۵۸۴/۷-۵۸۵؛ اوزون چارشیلی، II/136؛ اوزتونا، III/137). احمد پاشا گرچه پس از مرگ سلطان محمد، به هواداری از بایزید دوم، در عملیاتی که بر ضد شاهزاده جم برادر بایزید، انجام شد، شرکت جست، او را به سهل‌انگاری در تعقیب جم و حتی یاری وی در فرار به سوریه متهم کردند و چون روابط

ندارد. ولی حاوی اطلاعات مفیدی راجع به آن دوره است (براون، ۱۴۸/۳). مثنوی شهنشاهنامه در بحر متقارب و در ۱۸ هزار بیت، به تقلید از شاهنامه فردوسی و به شیوه سال شمار سروده شده است (مرتضوی، ۱۴۹: براون، ۱۴۷/۳-۱۴۸).

عنوان منظومه و اهدای آن به ابوسعید در نخستین ابیات و نیز در مقدمه کتاب ذکر شده (نک: ریو، ۱۳۵) و همچنین طول دوره تألیف و تاریخ ختم آن و نیز نام شاعر، احمد، در ابیات پایانی آن آمده است. بر پایه این ابیات، تألیف این اثر، ۸ سال طول کشیده و در ۷۳۸ ق پایان یافته است (همانجا).

نسخه‌ای نفیس از این منظومه، در کتابخانه موزه بریتانیا، همراه مجموعه‌ای مشتمل بر ۴ منظومه که همه آنها در بحر متقارب سروده شده‌اند (ریو، ۱۳۳)، موجود است. این منظومه دارای ۲۴۳ برگ و به ترتیب مشتمل بر منظومه‌های گرشاسب‌نامه اسدی، شهنشاهنامه احمد تبریزی، بهمن‌نامه و کوش‌نامه آذری است که شهنشاهنامه، برگهای ۴۱ تا ۱۲۲ آن را در برمی‌گیرد. این نسخه در ۱۴ رجب ۸۰۰ با عنوان چنگیزنامه منظومات احمدی (ریو، ۱۳۵) و به خط محمد بن سعید بن سعد الحافظ القاری (آقابزرگ، ۲۱۷/۱۹: ریو، ۱۳۶: نیز نک: منزوی، خطی، ۲۹۷۵/۴) کتابت شده است. فیلمی از این مجموعه در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران موجود است (نک: مرکزی، ۷۳۸).

۲. تاریخ‌النوادر، که نسخه‌ای از آن به دست نیامده است (حاجی خلیفه، ۳۰۸/۱: آقابزرگ، همانجا: تربیت، ۳۲).

۳. دیوان احمد. در منابع، از چند دیوان با عنوان دیوان احمد نام برده شده که نسخه‌های خطی متعددی نیز از آنها موجود است، ولی در هیچ‌یک، ذکر کاملی از نام مؤلف به میان نیامده است و معلوم نیست که مقصود، همان احمد تبریزی صاحب شهنشاهنامه است، یا کس دیگر. تنها آقابزرگ (۵۶/۱۹) نام و مشخصات و دو اثر دیگر وی را ذکر کرده است (قس: منزوی، همان، ۲۲۱۹/۳، خطی مشترک، ۱۹۸۳/۹).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة: براون، ادوارد، تاریخ ادبی ایران، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ تربیت، محمدعلی، دانشمندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ حاجی خلیفه، کشف: مرتضوی، منوچهر، «مقلدین شاهنامه در دوره مغول و تیموری»، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، ۱۳۴۱ ش، س ۴، ش ۲: مرکزی، میکروفیلمها: منزوی، خطی: هم، خطی مشترک: نیز:

Rieu, Ch., Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum, London, 1895.
نثرن ریحانی منفرد

أحمد تگودار، فرزند هلاکو خان (م ۶۸۳ ق/ ۱۲۸۴ م)، سومین ایلخان مغول در ایران. از آغاز زندگی و سالزاد او در آثار مورخان ایرانی هم‌روزگارش که از مهم‌ترین منابع درباره سلطنت اوست، سخنی به میان نیامده است، اما از آنجا که گفته‌اند به هنگام مرگ ۳۷ سال داشته (ابن عبد‌الظاهر، ۲۷۱: قس: مقریزی، ۷۲۷/۳)؛ برای دیگر روایتها، نک: ابن تفری بردی، المنهل، ۲۵۵/۲: ذهبی، ۳۵۲/۳: ابن عماد، ۳۸۱/۵)، می‌بایست در حدود سال ۶۴۶ ق/ ۱۲۴۷ م به دنیا آمده باشد. به گفته جکسون به او نام مغولی تگودر (کامل) داده شد (ایرانیکا).

آرامگاه وی یکی از مکانهای مقدس شبه قاره است و هر ساله مراسم غُرس وی در ۹ محرم در آنجا برپا می‌شود (همو، ۲۱۷، ۲۲۶).

شهرت احمد پوری بیشتر به سبب کتابی است با عنوان ذکر الاصفیاء فی تکملة سیر الاولیاء در منقبت شمس الهدی که آن را در حدود سال ۱۲۳۰ ق تألیف کرده (احمدپوری، گل محمد، ۳-۲: اختر راهی، ۲۰۹)، و شرح احوال مشایخ چشتیه را بعد از خواجه نصیرالدین چراغ دهلوی تا خواجه محمدعادل چشتی در آن گرد آورده است. این کتاب مشتمل است بر یک مقدمه در منقبت نبی اکرم (ص) و ذکر نام مشایخ چشتیه و تاریخ وفات آنان تا نصیرالدین چراغ دهلوی، سپس دو باب: باب اول در شرح احوال مشایخ بعد از نصیرالدین در ۱۴ وصل (قدم بر قدم ۱۴ معصوم) تا زمان قاضی محمدعادل (د ۱۲۲۹ ق)، باب دوم در ملفوظات قاضی محمدعادل، و در پایان خاتمه‌ای دارد در ذکر غُرسهای مشایخ چشتیه و زمان برگزاری آنها. مؤلف در ضمن برخی از وصلهای باب اول به ذکر امیران و بزرگان سلسله‌های دیگر و روابط میان این مشایخ نیز می‌پردازد و در مواردی اشعاری از قطعه، قصیده، غزل، مثنوی و رباعی که بیشتر سروده سالکان طریقه چشتیه است، در منقبت مشایخ آن سلسله و تاریخ وفات آنان و موضوعات دیگر می‌آورد. ذکر الاصفیاء تکمله‌ای است بر سیر الاولیاء تألیف میر خُرد کرمانی (احمدپوری، گل محمد، ۳: نظامی، ۵۹۷: استوری، رضوی، همانجا ها). هر چند که گل محمد در تألیف این کتاب از منابع مهم دیگر استفاده کرده. و به مطالب نظم و ترتیب خاص داده، و حتی جزئیاتی را که در دیگر تذکرها دیده نمی‌شود، در آن گنجانده است، با اینهمه، از لحاظ وسعت دامنه موضوعات به پای سیر الاولیاء نمی‌رسد. ذکر الاصفیاء، در ۱۸۹۴ م (۱۳۱۲ ق) در دهلی همراه با حاشیه و تمه‌ای از نجم‌الدین محمد احمد پوری به طبع رسیده است و نیز شهاب دهلوی آن را به اردو نیز ترجمه کرده که در بهاولپور (۱۳۹۸ ق) به نام تکملة سیر الاولیاء به چاپ رسیده است (منزوی، ۲۲۳۵/۱۲: اختر راهی، همانجا).

مآخذ: احمدپوری، گل محمد، ذکر الاصفیاء فی تکملة سیر الاولیاء، دهلی، ۱۳۱۲ ق/ ۱۸۹۴ م؛ احمدپوری، نجم‌الدین محمد، حاشیه و تمه‌ای ذکر الاصفیاء (نک: هم، احمدپوری، گل محمد): اختر راهی، ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای پاکستانی، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ ش؛ منزوی، خطی: نظامی، خلیق احمد، تاریخ مشایخ چشت (اردو)، کراچی، ۱۹۷۵ م؛ نیز:

Iranica; Rizvi, Athar Abbas, A History of Sufism in India, New Delhi, 1983; Storey, C.A., Persian Literature, London, 1972.
غلامعلی آریا

أحمد تبریزی، فرزند محمد، شاعر و مورخ ایرانی، هم عصر با ابوسعید بهادرخان (ح ۷۱۷-۷۳۶ ق/ ۱۳۱۷-۱۳۳۶ م). از احوال او اطلاعاتی در دست نیست و منابع، تنها به معرفی آثار وی پرداخته‌اند:

۱. شهنشاهنامه یا شاهنشاهنامه یا چنگیزنامه یا منظومه احمدی، از منظومه‌های حماسی-تاریخی مهم دوره مغول که تاریخ آن روزگار را، از آغاز کار تا ۷۳۸ ق، اندکی پس از مرگ ابوسعید، در برمی‌گیرد. این منظومه اگرچه ظاهراً از لحاظ تاریخی و ارزش ادبی، امتیاز خاصی

تگودار هفتمین پسر هلاگو از قوتوی (قوتی) خاتون است (رشید الدین، ۷۸۳/۲) که به هنگام لشکرکشی پدر به ایران در چین بود. قویلای قآن در عهد اباقا پسر و جانشین هلاگو، او را به ایران فرستاد (اقبال، ۲۲۱). پس از مرگ اباقا در ۲۰ ذیحجه ۶۸۰ پسرش ارغون ادعای ایلخانی کرد، اما چون این ادعا با یاسای چنگیزی که سلطنت را حق بزرگ‌ترین شاهزاده زنده می‌دانست، مخالفت داشت (نوری، ۲۷/۴۰۱-۴۰۲؛ اقبال، همانجا؛ قس: یونینی، ۲۱۲/۴). وی نتوانست جانشین پدر شود. تگودار - که بزرگ‌ترین پسر هلاگو بعد از اباقا بود - برای شرکت در مراسم خاکسپاری برادر از کردستان به جغتو رفت (رشیدالدین، ۷۸۴/۲). آنگاه امیران مغول انجمن کردند و تگودار را برای ایلخانی از دیگران شایسته‌تر دانستند (ابن‌عبری، ۲۸۹). از آن سوی اولجای خاتون می‌کوشید تا پسر خود منگو تیمور برادر دیگر اباقا را به ایلخانی بنشانند؛ در حالی که بوقا و برادرش اروق و آقبوقا و دیگر نزدیکان اباقا، ارغون را به عقل و رأی از همگان برتر می‌دانستند. در این میان شاهزاده منگو تیمور در ۱۶ محرم ۶۸۱ در بغداد درگذشت و شیشوی بخشی، یکی از امرای کاردان مغول، چون دید که بیشتر امرا به جانب احمد تمایل دارند، از ارغون خواست که به سلطنت تگودار تن در دهد. تگودار در ۲۶ محرم ۶۸۱ ق/ ۶ مه ۱۲۸۲ م به اتفاق امرای مغول به عنوان فرمانروای جدید برگزیده شد، اما جلوس واقعی او ۴۶ روز بعد یعنی در ۱۳ ربیع‌الاول در آلتاغ - واقع در شرق دریاچه وان - اتفاق افتاد و چون اسلام پذیرفت، او را سلطان احمد خواندند (رشیدالدین، ۷۸۵/۲؛ نویدی، ۴۸۶).

به گفته هایتون در «مجموعه نوشته‌های مورخان جنگهای صلیبی»^۱، تگودار پیش از مسلمانانی بر آیین مسیحی بود (گروسه، ۴۴۶؛ نیز نک: ایرانیکا). سایکس (ص ۱۰۷) بدون ذکر مأخذ از او با نام نیکولاس یاد کرده است. به روایت ابن‌تغری بردی (همانجا) تگودار در زمان پدرش هلاگو اسلام آورد، اما بیشتر مورخان بر آنند که وی هنگامی که بر تخت ایلخانی نشست، اسلام پذیرفت و نام احمد و لقب سلطان بر خود نهاد (ابن‌فرات، ۴/۸؛ مقریزی، ۱(۳)/۷۱۱؛ واله، گ ۷۵ب؛ نویدی، همانجا).

به روایتی او نام خود را از فرقه صوفیان احمدیه برگرفته است (ابن تغری بردی، همانجا)، اما اینکه چگونه به اسلام مایل شد، دانسته نیست (بویل، ۳۶۵). به هر حال احمد تگودار پس از آن کوشید تا خانهای مغول در ایران را نیز به اسلام فراخواند. به نوشته هایتون تمام کوشش سلطان بر این بود که قبایل تاتار را مسلمان کند. مغولان کهنسال از این رفتار احمد پریشان و ناخشنود شدند و نزد قویلای قآن که عموی احمد تگودار بود، شکوه بردند (گروسه، همانجا) و او نیز پس از اطلاع از تغییر دین احمد با آن مخالفت کرد (اشپولر، ۱۵۳). احمد تگودار که رؤسای کلیسای نسطوری و بطریق آنان را مسئول اعتراض و شکایت به دربار قویلای قآن می‌دانست، بطریق را زندانی کرد (گروسه، همانجا). وی در ابتدای سلطنت اموال فراوانی میان برادران و امرا و سران

سپاهی بپراگند (ابن‌عبری، واله، همانجاها؛ میرخواند، ۳۲۷/۵) و علاءالدین جوینی را از اتهاماتی که مجدالملک به او زده بود، بری دانست و او را در حکومت بغداد ابقا کرد و مجدالملک محکوم شد (ابن فوطی، ۲۰۰؛ وصاف، ۱۰۷/۱).

شمس‌الدین صاحب دیوان هم در دستگاه احمد مورد عنایت قرار گرفت و از نفوذ بسیار برخوردار گردید. به توصیه او بود که احمد درصدد برآمد تا با سیف‌الدین قلاوون، سلطان مصر، روابط دوستانه برقرار کند (بویل، همانجا). احمد برای استقرار روابط با آنان هیأتی به همراه شیخ کمال‌الدین عبدالرحمان رافعی و قطب‌الدین محمود شیرازی قاضی شهر سیواس و اتابک پهلوان با نامه‌ای حاکی از اسلام آوردن خود و رعایت قوانین شرع در ۱۹ جمادی‌الاول ۶۸۱ نزد سیف‌الدین قلاوون به قاهره فرستاد (رشیدالدین، ۷۸۸/۲؛ ابن دوداری، ۲۴۹/۸؛ برای متن نامه، نک: قلقشندی، ۲۳۷/۷ به بعد؛ وصاف، ۱۱۳/۱ به بعد) و در نامه تصریح کرد که ارسال این نامه و کوشش برای صلح کاملاً مخالف خواسته شاهزادگان مغول بوده است، زیرا آنان در قوریتلای (مجمع عمومی شاهزادگان) خود که در همان زمان تشکیل شده بود، همگی به جنگ و دشمنی با ممالیک رأی داده بودند (ابن‌عبری، ۲۹۰؛ بویل، همانجا). قلاوون از فرستادگان سلطان احمد به گرمی استقبال نکرد (نک: آق‌سرای، ۱۳۷)، اما نامه‌ای در پاسخ نوشت و او را از اینکه سبب رفع فتنه‌ها شده است، ستود (وصاف، ۱۱۵/۱). از سوی دیگر رابطه تگودار با برادرزاده‌اش ارغون روز به روز وخیم‌تر می‌شد (ایرانیکا)، خاصه آنکه مجدالملک، شمس‌الدین جوینی را به قتل اباقاخان متهم کرده بود (میرخواند، همانجا؛ خواندمیر، دستور، ۲۸۱؛ واله، گ ۱۷۶ الف). ارغون در بهار آن سال از بغداد به خراسان - که اباقا وی را فرمانروای آن سرزمین کرده بود - بازگشت (رشیدالدین، ۷۸۹/۲) و خود را آماده ساخت که آشکارا بر تگودار بیرون آید. قونقورتای، نهمین فرزند هلاگو و فرمانروای روم نیز که از دوره اباقا در آنجا فرمان می‌راند (ابن خلدون، ۲(۲)/۳۶۹)، با برخی از امیران بر قتل تگودار همدستان شد تا خود بر مسند ایلخانی نشیند. از این رو به اردو بازگشت و به انتظار زمان مناسب نشست؛ اما یکی از هم‌پیمانان او ایلخان را از این توطئه آگاه ساخت (وصاف، ۱۲۵/۱؛ رشیدالدین، ۷۹۱/۲). احمد، به الیناق (الیناخ، علیناق، ایناق، ...، نک: ابن‌عبری، ۲۹۷؛ آق‌سرای، ۱۴۲؛ یونینی، ۲۱۳/۴؛ ابن‌تغری بردی، المنهل، ۲۵۵/۲)، سردار گرجی و داماد خود، فرمان داد تا قونقورتای را دستگیر کند (رشیدالدین، همانجا). الیناق وی را دستگیر کرد و احمد دستور داد تا پشت برادر به رسم یاسا بشکستند و کسانی چون کوچک نوین و شادی اقتاجی و گروهی از امیران بزرگ را که در این کار دست داشتند، بکشت و پس از این رویداد از مغول سلب اعتماد کرد (وصاف، همانجا). اما گزارش رشیدالدین (همانجا) مبنی بر اینکه قونقورتای با ارغون

1. Recueil des historiens des croisades.

(نک: بویل، 367؛ ایرانیکا). ارغون می‌خواست به خاطر مادر احمد، قوتوی خاتون، از گناه وی درگذرد، ولی چون از قیام دو تن از شاهزادگان در حوالی همدان اطلاع یافت و نیز به سبب اعتراض مادر و پسران قونقورتای، حکم مرگ احمد را صادر کرد (رشیدالدین، ۸۰۰/۲؛ برای روایت دیگر، نک: میرخواند، ۳۴۳/۵) و از تیمور و ایلدر، پسران قونقورتای خواست تا به همان‌گونه که پدرشان کشته شده بود، احمد تگودار را به یاسا رسانند. آنان هم پشتش را شکستند و او را به قتل آوردند (وصاف، ۱۳۶/۱؛ رشیدالدین، همانجا).

تگودار ۳ پسر به نامهای قیلانچی، ارسلانچی و بوقاجی داشت که هیچ‌یک از آنان به ایلخانی نرسیدند (همو، ۷۸۳/۲؛ خواندمیر، حبیب السیر، ۱۲۴/۳).

مسلمان شدن احمد ظاهراً موجب بروز سیاست ضد مسیحی در دستگاه او نشد. ابن عبری (ص ۲۸۹) به نیک رفتاری او نسبت به بزرگان مسیحی شهادت داده است. روایت نویسنده شرح حال رتن صوما، از رؤسای کلیسای نسطوری، درباره آزار مسیحیان، ظاهراً متوجه کسانی بوده که مظنون به جانبداری از ارغون بوده‌اند. با وجود این، جانشین احمد تگودار او را متهم کرد که با پذیرش اسلام از قانون مغول سرپیچی کرده است (ایرانیکا). افزون بر این بعضی از مورخان قتل او را بدان سبب دانسته‌اند که او از اسلام جانبداری می‌کرده و امرای مغول را به پذیرش آن وامی‌داشته است (ابوالفدا، ۲۲/۷؛ مقریزی، ۱(۳)/۷۱۴؛ نویری، ۴۰۳/۲۷؛ ابن فرات، ۴/۸؛ نیز نک: هاورث، 308/III). اما به نظر می‌رسد که بی‌کفایتی او در شلکداری سبب سقوط و قتلش شده باشد (نک: ابن فرات، ۳/۸؛ ابن دوداری، ۲۶۴/۸). گرچه او را به شجاعت و تدبیر هم ستوده‌اند (یونینی، ۲۱۱/۴؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۳۶۲/۷).

ماخذ: آق‌سرای، محمود، تاریخ سلاجقه، به‌کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۴؛ ابن تغری بردی، یوسف، المنهل الصافی، به‌کوشش محمد محمدامین و سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۸۴م؛ همو، النجوم؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن دوداری، ابوبکر، کنز الدور و جامع الفرر، به‌کوشش اولریش هارمان، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن عبدالظاهر، محبی‌الدین، تشریف‌الایام و العصور فی سیرة الملك المنصور، به‌کوشش مراد کامل، قاهره، ۱۹۶۱م؛ ابن عبری، غریفوروس، تاریخ مختصر الدول، به‌کوشش صالحانی، بیروت، ۱۸۹۰م؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن فرات، محمد، تاریخ، به‌کوشش قسطنطین زریق و نجلا عزالدین، بیروت، ۱۹۳۹م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، الحوادث الجامعة، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابوالفدا، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ اقبال، عباس، تاریخ مغول، تهران، ۱۳۶۴ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، به‌کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، دستورالوزراء، به‌کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ذهبی، محمد، العبر، به‌کوشش محمد سعید بن بسیری و زغلر، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، به‌کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ قلندندی، احمد، صبح‌الاعشی، قاهره، ۱۹۶۳م؛ مقریزی، احمد، السلوک لمعرفة دول الملوك، به‌کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۷۰م؛ میرخواند، محمد، روضة الصفاء، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نویدی، زین‌العابدین، تكملة الاخبار، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شد ۳۸۹۰؛ نویری، احمد، نهاية الارب، به‌کوشش سعید عاشور و دیگران، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ واله اصفهانی، محمد یوسف، خلدیرین، نسخه خطی کتابخانه ملی

مرتبط و همدستان بود، نامحتمل به‌نظر می‌رسد، زیرا قونقورتای بر آن بود تا از اوضاع نابسامان حکومت احمد برای تحقق ایلخانی خود استفاده کند (نیز نک: نویری، ۴۰۳/۲۷؛ اشپولر، 71). آنگاه احمد متوجه ارغون شد و در ۹ ذیقعدہ الیناق را با ۱۵ هزار سوار پیشاپیش روانه ساخت و خود در ۸ صفر با ۸ تومار لشکر از پیل‌سوار (بیل‌سوار) موغان (مغان) روان شد. دو سپاه در میان قزوین و ری به هم آویختند، اما نبرد اصلی در ۱۶ صفر ۶۸۳، در حوالی آق‌خواجه در نزدیکی قزوین در گرفت (رشیدالدین، ۷۹۲/۲-۷۹۳). هرچند ارغون بر الیناق پیروز شد، اما صلاح دید که به سوی مشرق عقب‌نشینی کند، در حالی که تگودار همچنان به پیشروی خود ادامه می‌داد، در آق‌خواجه نماینده‌ای از سوی ارغون به خدمت احمد تگودار رسید و درخواست مصالحه کرد. احمد به رغم توصیه امیرانش نپذیرفت. در ۱۴ ربیع‌الاول هیأت دیگری به سرپرستی غازان در ناحیه سرخه‌سمنان از سوی ارغون به طلب صلح آمد. احمد تگودار پاسخ داد که ارغون برای اثبات وفاداری باید یا خود به خدمت آید، یا برادرش گیخاتو را بفرستد (همو، ۷۹۴/۲-۷۹۵)، و نیز دستور داد که این پیام با هیأتی از شاهزادگان و امرا از جمله بوقا - از امرای اباقاخان - که پنهانی با ارغون ارتباط داشت، فرستاده شود (بویل، 365). بوقا به ایلخان پیشنهاد کرد که اگر تعهد کند که ارغون را نیازارد، شاهزاده را به حضور خواهد آورد و ایلخان هم پذیرفت. بوقا، ارغون را نزد احمد تگودار آورد و او نیز شادمان شد و ۳ روز به شادمانی گذشت، اما پس از آن تصمیم به قتل ارغون گرفت و الیناق را بر این کار گمارد. بوقا از قصد احمد آگاه شد و شب هنگام مغولان را از نیت او با خبر ساخت (ابن‌عبری، ۲۹۷-۲۹۸). احمد تگودار پس از اطلاع، بوقا را از منصب خود برکنار ساخت و او به واسطه این رفتار به گفته رشیدالدین (۷۹۵/۲) در کار تقویت ارغون و هواداری او به جد ایستاد. در این میان شاهزاده ارغون با گروه اندکی از یاران خود به دژ کوهستانی کلات پناه برد، اما الیناق بدان سوی رفت و او را به احترام نزد تگودار آورد. احمد به ارغون مهربانیه کرد و او را به الیناق سپرد تا به احترام نگاهش دارد. الیناق پیشنهاد کرد که همان شب کار او بسازند، اما احمد نپذیرفت، آنگاه به اردوگاهش در کالپوش روان شد. بوقا وقت را مناسب دانست، ارغون را از بند رها کرد و الیناق و بقیه هواداران احمد را کشت (حمدالله، ۵۹۴)، و «ارغون که شبانگاه محبوس بود، علی‌الصباح پادشاه روی زمین شد» (رشیدالدین، ۷۹۸/۲). احمد تگودار زمانی از این رویداد آگاه شد که هنوز به اردوگاه خود نرسیده بود. پس اندک زمانی در کالپوش توقف کرد، آنگاه از حوالی اسفراین روی به گریز نهاد و امرای ارغون همه‌جا سر در پی او نهادند (همو، ۷۹۸/۲-۷۹۹).

احمد پس از آنکه احتمالاً در سقورلوق (سقورلوق؛ همو، ۷۸۸/۲)، بیلاق مغول در شیز (تخت سلیمان) به اردوی خود رسید (نک: مینورسکی، 101)، بر آن شد که به دربند رود و از آنجا راهی قلمرو اردوی زرین شود، ولی در راه او را دستگیر کردند و به ارغون سپردند

ملک، شد ۴۱۷۶؛ رصاف، تاریخ، بی‌بی، ۱۲۶۹ ق؛ یونینی، موسی، ذیل مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ نیز:

Boyle, J.A., «Dynastic and Political History of the Il-Khāns», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; Grousset, René, *L'empire des steppes*, Paris, 1948; Howorth, H. H., *History of the Mongols*, London, 1888; *Iranica*; Minorsky, V., «Roman and Byzantine Campaigns in Atropatene», *Iranica* (Twenty Articles), Tehran, 1964; Spuler, Bertold, *Die Mongolen in Iran*, Leiden, 1985; Sykes, Percy, *A History of Persia*, London, 1969.

رضا رضافاذه لنگرودی

آخوند تیمور پاشا، نک: تیمور پاشا.

آخوند جابر، نک: آل صباح.

آخوند جام، شیخ ابونصر شهاب‌الدین احمد بن ابی‌الحسن نامقی، ملقب به زنده‌بیل (یا زنده‌فیل) (۴۴۰-۵۳۶ ق/۱۰۴۸-۱۱۴۲ م)، عارف مشهور. او را از فرزندان جریر بن عبدالله بجلي، صحابی پیامبر اکرم (ص) دانسته‌اند. از این روی شیخ را احمد عربی و احمد بجلي نیز نامیده‌اند (غزنوی، ۱۶؛ ابوالمکارم، ۱۰-۱۱؛ نیز نک: بوزجانی، ۲۶). احمد در روستای نامقی (نامک) از توابع ترشیز (کاشمر کنونی) در خراسان زاده شد (غزنوی، ۱۴). از دوران کودکی و نوجوانی او اطلاعی در دست نیست. وی مردی دلیر و شجاع بود (همو، ۱۶) و ظاهراً لقب زنده‌بیل برای او به همین مناسبت بوده است (قس: بوزجانی، ۲۵) و این لقب به این صورت در دو کتاب حمدالله مستوفی (تاریخ، ۷۹۲، نزهة، ۱۸۹، ... و نیز دیوان قاسم انوار (ص ۱۰۶) وارد شده است و در دیوانی که اکنون به نام او در دست است، نیز در جاهایی به صورت فیل خدا (ص ۳۴۷) و «زنده‌فیل» (ص ۳۸۳) دیده می‌شود.

احمد جام دوران جوانی را به عشرت طلبی و می‌خوارگی سپری کرد، اما در ۲۲ سالگی جذبه‌ای رحمانی او را در ربود و با مشاهده اشاره‌ای غیبی از جانب حق، توبه کرد و به قصد عبادت و ریاضت روانه کوه شد (احمد جام، منتخب، ۱، ...؛ اسماعیل، ۱۸۲؛ غزنوی، ۲۴-۲۵). اسماعیل، پسر شیخ جام (ص ۱۸۵) و غزنوی (ص ۱۱۱-۱۱۲)، شخصی به نام ابوطاهر گرد را استاد و پیر او دانسته‌اند، اما با توجه به چگونگی داستانی که غزنوی از ارتباط آن دو آورده است، و نیز چون در هیچ یک از آثار شیخ جام ذکری از این شخص نیست، طبعاً نمی‌توان به صحت این روایت یقین داشت. همچنین روایت دیگری که غزنوی (ص ۱۶۲-۱۶۴) درباره رسیدن خرقه ابوسعید ابوالخیر به شیخ جام و رابطه روحی و معنوی شیخ با ابوسعید نقل کرده است، چندان پذیرفتنی نیست، زیرا نه شیخ جام در آثار خود از ابوسعید نامی برده و نه در اسرار التوحید ذکری از شیخ جام به میان آمده است.

شیخ احمد در اوایل سلوک خود ۱۲ سال در کوه نامقی به گوشه‌نشینی و تزکیه نفس پرداخت، پس از آن به کوه بیزد (بیزک) رفت و مسجد نور را که اکنون نیز پا برجا است، بنا نهاد. وی در آنجا به مدت ۶ سال علاوه بر ریاضت و عبادت، به هدایت و راهنمایی مردم نیز

می‌پرداخت (همو، ۳۶-۳۷؛ ابوالمکارم، ۳۴؛ نیز نک: مولوی، ۳/۱) و پس از ۱۸ سال ریاضت و عبادت، در ۴۰ سالگی برای ارشاد و دستگیری از مردم به میان آنان بازگشت. نخست در سرخس اقامت گزید و در آنجا در پی شفای بیماران و کرامات دیگری که از او به ظهور رسید، پیروان بسیار بر او گرد آمدند (غزنوی، ۳۹-۴۶؛ ابوالمکارم، ۳۵-۴۱)، از آنجا به کوه استاد زورآباد و سپس به معدآباد جام — که ظاهراً مهدآباد امروزی است (نک: فرهنگ، ...، ۱۶۲) — رفت و همانجا اقامت گزید و مسجد جمعه و خانقاهی بنا کرد و به تألیف کتاب و تربیت مریدان پرداخت (غزنوی، ۴۶-۴۸) و در زمانی کوتاه آوازه‌ای بلند یافت و مورد احترام و ارادت گروه بسیاری از خواص امرا و حکام قرار گرفت. سلطان سنجر (د ۵۵۲ ق) که اوصاف شیخ جام را شنیده بود، برای دیدار او به معدآباد آمد و از ارادتمندان او شد (احمد جام، «سمرقندیه»، ۲۱۷-۲۲۰؛ غزنوی ۴۶-۴۷، ۵۰-۵۱).

احمد جام به نیشابور، هرات، بوزجان، مرو، باخرز و بسطام نیز سفر کرد. در سفر به هرات، جابر — فرزند خواجه عبدالله انصاری — به همراه بزرگان شهر به پیشواز او آمد و با تجلیل و احترام فراوان او را به هرات برد، وی مدتی که در هرات بود، در خانقاه خواجه عبدالله اقامت داشت (همو، ۵۵، ۶۱، ۶۳-۶۵، ۸۲، ۹۱، ۱۵۹). شیخ احمد ظاهراً تنها یک بار به زیارت خانه خدا نایل شد و در این سفر که فرزندش، ابوالفتح نیز همراه او بود، دوبار — در رفتن و بازگشتن — به زیارت تربت بایزید بسطامی نایل شد (همو، ۹۰-۹۱، ۱۵۹-۱۶۰).

شیخ احمد ۸ همسر اختیار کرد که نتیجه آن ۳۹ پسر و ۳ دختر بود، اما پس از مرگش تنها ۱۴ پسر از او بر جای مانده بود (اسماعیل، ۱۸۴-۱۸۵؛ ابوالمکارم، ۱۷، ۲۰). از جمله فرزندان او ظهیرالدین عیسی، مؤلف کتابهای رموز الحقائق و ستر البدایع و نیز شهاب‌الدین اسماعیل، مؤلف رساله «در اثبات بزرگی شیخ احمد جام» را می‌توان نام برد (اسماعیل، ۱۸۲؛ ابوالمکارم، ۱۷-۱۹؛ بوزجانی، ۷۵).

خاندان احمد جام دارای شهرت و اعتبار و غالباً اهل علم و ادب بوده‌اند که با عنوان خواجه و شیخ الاسلام از آنان یاد می‌شده است و به نسبت جامی یا جامی احمدی شهرت داشته‌اند (نک: همو، ۴۹ به بعد؛ فاضل، مقدمه بر انس، ...، ۳۲). چند تن از نوادگان او در دوره‌های بعد در عالم علم و عرفان و حتی در سیاست به مقاماتی رسیدند. برخی از آنان آثاری از خود بر جای گذاشته‌اند، چون ابوالفتح قطب‌الدین محمد پسر شمس‌الدین مطهر، نوه احمد جام، صاحب حقیقه الحقیقه، یوسف اهل، مؤلف فرائد غیائی و ابوالمکارم بن علاء‌الدین جامی، صاحب خلاصة المقامات، و برخی دیگر چون رضی‌الدین احمد و معین‌الدین جامی در میان حکام و فرمانروایان منزلتی داشته‌اند (نک: یوسف اهل، ۲۱۰-۲۱۴، ۲۳۳-۲۳۵؛ اسناد، ...، ۴-۱۱، ۲۱۴-۲۱۵). حمیده بانو، همسر همایون و مادر اکبر شاه نیز از نسل احمد جام بوده، و به همین سبب از احترام خاصی برخوردار بوده است (گلبدن بیگم، ۴۸؛ علامی، ۳۴؛ فخری، ۲۳۶).

ابوبکر تایبادی (د ۷۹۱ ق) که طریقه او را اویسی گونه دانسته است، یادآور شده که وی از هدایت معنوی شیخ جام برخوردار بوده است (ص ۴۹۸-۴۹۹) و ابوبکر تایبادی نیز خود به اولاد و احفاد شیخ ارادت می‌ورزید و در سفارش فرزندان شیخ جام به امیر تیمور گورکان نامه نوشت (اسناد، ۳-۱). قاسم انوار نیز از ارادتمندان شیخ جام بوده، و در دیوان خود از او به بزرگی یاد کرده است (ص ۱۰۶، ۳۵۱)؛ با اینهمه، احمد جام در زمان حیات خود ظاهراً مخالفان و معاندانی نیز داشته است، چنانکه محمد منصور سرخسی که سنایی در دیوان خود او را بسیار ستوده (ص ۲۶۲-۲۶۸)، از مخالفان سرسخت شیخ جام بوده است (غزنوی، ۴۲-۴۶). قاضی نورالله شوشتری (۳۹/۲-۴۰) با توجه به اشعاری که در مدح امیرالمؤمنین (ع) به او نسبت داده شده، همچنین اشعاری در مدح امامان شیعه (ع) که در دیوان منسوب به او نیز موجود است (ص ۲۵۴-۲۵۵)، شیخ را شیعه دانسته است، اما با توجه به اینکه درستی انتساب این اشعار به شیخ جام مسلم نیست و نیز از آن روی که او خود را پیرو عقاید اهل سنت و جماعت می‌شمارد (انس، ۲۹، ۳۳، روضه، ۳۳، ۳۳، ۳۳)، چنین احتمالی ضعیف به نظر می‌رسد.

به طور کلی آثار شیخ مشحون از تأکید بر رعایت شریعت برای وصول به حقیقت است، او شریعت را چون درختی می‌داند که حقیقت بار آن است و معتقد است که: «هر که را ظاهر به شریعت راست و آبادان نیست، باطن وی از حقیقت خبر ندارد» (انس، ۸۷-۹۰)، نیز عشق را به آتش و آب و کیمیا تشبیه می‌کند (منتخب، ۸۳) و عشق به مخلوق از نظر اوزمانی پسندیده است که از خلق پنهان بماند و بر آن نیز صبر شود (همان، ۸۵)، «اما به حقیقت بدان که کمال عقل و عشق هر دو به هم نباشند، زیرا که عشق آنگه عشق گردد که محبت در عقل تصرف کند و تصرف تواند کرد» (انس، ۲۱۳)، اما مقدمه معرفت عقل است، عقل چشم است و معرفت نور چشم (همان، ۲۳).

احمد جام سماع راجایز می‌داند، اما نه از هر کس و نه از هر قوم (همان، ۲۲۱)، «سماع تخم عنایت ازل است در دل مستمعانی که ایشان از ازل آورده‌اند و از میثاق» (همان، ۲۲۲) و «سماع سر حق است» (همان، ۲۲۹). سماع را به ۱۰ قسم تقسیم کرده، سماع مفسدان، سماع شهوتی، سماع هوایی، سماع بدعت، سماع خائفان، سماع راجیان، سماع راسخان، سماع عاقلان، سماع روح و سماع مشتاقان و عاشقان و از این جمله ۴ قسم اول سماع را باطل می‌شمارد (همان، ۲۲۱-۲۲۶، جهت اطلاع بیشتر، نیز نک: ۲۲۷-۲۳۲).

او مقامات را «نه مقام» دانسته که در حقیقت شامل «هزار مقام» است (همان، ۲۳۳، نیز ۲۳۴، ۲۳۹).

در شرح احوال شیخ جام چندین رساله و کتاب نوشته شده که تنها برخی از آنها موجود است:

۱. رموز الحقائق، از ظهیرالدین عیسی فرزند شیخ جام (اسماعیل، ۱۸۲؛ بوزجانی، ۵۰) که جامی نیز از آن یاد کرده است (ص ۳۶۳، ۲۰۲).

شیخ احمد در ۹۶ سالگی در خانقاه خود نزدیک دروازه معدآباد دیده از جهان فرو بست و در مکانی بیرون دروازه که از پیش مشخص شده بود، به خاک سپرده شد (غزنوی، ۱۷۶؛ «در کرامات...»، ۱۸۹-۱۹۰). تربت شیخ جام بعدها جای شهر جام را گرفت و به تربت جام معروف شد (اعتماد السلطنه، ۶۶۹/۱، ۱۹۸۵/۴؛ مولوی، ۲/۱). مقبره شیخ جام در سمت شمال تربت جام در میان محوطه بزرگی قرار گرفته، بقعه و بنایی بر روی قبر ساخته نشده، و درخت پسته کهنسالی بر روی آن سایه افکنده است. برخی از فرزندان و نوادگان شیخ جام نیز در اطراف مزار او مدفونند (اعتماد السلطنه، ۱۹۹۴/۴؛ مؤید ثابتي، ۹۶؛ نیز نک: فاضل، همان، ۲۱-۳۱).

در قسمت جنوب آرامگاه ایوان بلندی برپاست که فصیح خوافی بنای آن را به غیاث‌الدین محمد کُرت نسبت می‌دهد (۳۰/۳). تاریخ شروع بنای این ایوان ۷۲۰ ق بوده، و طبق تاریخی که بر در منبت کاری شده بالای ایوان نوشته شده، در ۷۳۳ ق و تقریباً ۵ سال بعد از مرگ غیاث‌الدین، به پایان رسیده است (مولوی، ۳۴/۱)، اما حمدالله مستوفی (نزه، ۱۸۹)، بنای این محل را به شخصی به نام خواجه علاء‌الدین محمد نسبت می‌دهد.

بناهای دیگری نیز در اطراف مزار شیخ جام وجود دارد که مجموعاً مساحتی در حدود ۲ هزار متر مربع را در بر می‌گیرد (مولوی، ۳۰/۱) و از آن جمله خانقاهی است که ظاهراً در اصل همان خانقاهی بوده است که شیخ در بدو ورود به معدآباد آن را بنا کرد (غزنوی، ۴۸؛ مولوی، ۳۱/۱). در دوره‌های بعد این خانقاه یک بار به دست یکی از نوادگان شیخ به نام قطب‌الدین تعمیر شد و بار دیگر در ۹۰۱ ق سلطان حسین بایقرا آن را مرمت کرد (اعتماد السلطنه، مولوی، همانجاها). از بناهای دیگر، یکی مسجد گنبد سفید است که سلطان سنجر در ۵۳۳ ق بنیاد نهاد و غیاث‌الدین کُرت آن را گسترش داد (همانجاها) و نیز مدرسه‌ای که بنای آن را به امیر تیمور گورکان نسبت می‌دهند و امیر شاه ملک در زمان سلطنت میرزا شاهرخ آن را توسعه داد (همانجاها؛ مؤید ثابتي، همانجا). شاه عباس صفوی نیز در مقابل فضای مقبره احمد، باغ بزرگ و با صفایی احداث کرد و ایوان بالای مزار را با کاشی کاری تزیین نمود (اعتماد السلطنه، ۱۹۹۵/۴؛ مولوی، مؤید ثابتي، همانجاها).

موزه کوچکی بر سر مزار شیخ ترتیب داده شده که اشیاء نفیسی در آن نگهداری می‌شود (نک: فاضل، مقدمه بر روضه، ۲۷-۲۸).

برخی از بزرگان و معارف همچون محمد همایون پادشاه هندوستان به زیارت مزار شیخ آمده، و یادگارهایی بر سر تربت وی نوشته‌اند (نک: همانجا؛ مؤید ثابتي، ۹۶۲؛ برای موارد دیگر، نک: گلچین معانی، ۲۸۳؛ به بعد).

شیخ احمد مردی عارف و عالم بود و مردم بسیاری به دست او توبه کردند (اسماعیل، ۱۸۲؛ غزنوی، ۶). او مریدان فراوان تربیت کرد، حتی سالها بعد از مرگ وی، کسانی از بزرگان عرفا خود را از روحانیت او بهره‌ور می‌دانستند (همو، ۱-۱۲). جامی در شرح احوال زین‌الدین

سالگی تألیف آن را شروع و در ۷۳ سالگی به پایان رسانده است (نک: احمد جام، منتخب، ۱)، منتخبی از این کتاب به کوشش علی فاضل در مشهد (۱۳۶۸ش) چاپ شده است.

۵. «سمرقندیه»، رساله‌ای است مشتمل بر نامه‌های شیخ در پاسخ به پرسشهایی که از او می‌شده است، به ویژه پرسشهای مردم سمرقند. بخشی از این رساله به ضمیمه مقامات زنده پیل به کوشش حشمت‌الله مؤید چاپ شده است.

۶. کنوز الحکمة، کتابی است عرفانی در شرح و تفسیر موضوعاتی چون علم سر، معرفت و جز آن که در جمادی الآخر ۵۳۳ تألیف شده است، این کتاب به کوشش علی فاضل تصحیح شده است (نک: فاضل، مقدمه بر انس، ۱۳).

۷. مفتاح النجات، کتابی است شامل یک مقدمه و ۷ باب که مؤلف آن را در اواخر شعبان ۵۲۲ در ۸۲ سالگی به مناسبت توبه یکی از فرزندانش به نام نجم‌الدین ابوبکر و به درخواست او تألیف کرد (ص ۶۲؛ نیز نک: ابوالمکارم، ۲۰). این کتاب به کوشش علی فاضل در تهران (۱۳۴۷ش) چاپ شده است.

آثار خطی:

۱. بحار الحقیقة. این کتاب در ۵۲۷ق در یک جلد و ۱۸ باب (نک: مؤید سندجی، مقدمه بر مقامات ...، ۲۳، که ۷ باب گفته است) تألیف شده است (احمد جام، همانجا؛ فاضل، همان، ۱۱؛ مؤید سندجی، مقدمه بر روضه ...، ۸-۱۲).

۲. ذکر، که فیلم آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، ۴۹۲/۱). این کتاب شاید همان تذکیرات باشد که به او نسبت داده شده است (اسماعیل، ۱۸۵؛ غزنوی، ۱۵؛ ابوالمکارم، ۲۱).

۳. نامه‌های احمد جام، مجموعه‌ای مشتمل بر چند نامه، از جمله دو نامه به شیخ مظفر شمس بلخی، نامه‌ای در تفسیر سورة فاتحه و نامه دیگری در پاسخ به خواجه امام فصیح الدین (شورا، ۱۴۰۶/۱۰-۱۴۰۷).

آثار یافت نشده: آثار دیگری نیز برای او ذکر کرده‌اند: اعتقاد نامه (غزنوی، ابوالمکارم، همانجاها)؛ انس المستأنین (بغدادی، ۸۳/۱)؛ تذکیرات (اسماعیل، غزنوی، ابوالمکارم، همانجاها)؛ زهدیات (همانجاها)؛ السرا المکتوم و العقد المنظوم فی الطلسمات (بغدادی، همانجا؛ کحاله، ۱۹۸/۱)؛ همچنین دو مثنوی محبت نامه و سوز و گداز (نفیسی، ۱۰۹/۱) و نیز مثنوی مواهب نامه (مولوی، ۶۹/۱).

شهرت و محبوبیت شیخ احمد در میان عوام باعث شده است که وی را در برخی افسانه‌ها داخل کنند و همچنین افسانه‌هایی به او نسبت دهند، همچون داستانی به نثر متضمن ابیاتی با تخلص «جامی» و «احمد جامی» که چند بار با نامهای گوناگون به چاپ رسیده است: با نام سبزی‌ری در مشهد (۱۳۶۵ش)؛ با نام قصه احمد جامی در پيشاور و لاهور همچنین به نام احمد جامی مشهور به چهاربری در لاهور (۱۹۰۸م) و در دهلی (۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م) و نیز با نام قصه احمد جامی و

رساله‌ای «در اثبات بزرگی شیخ احمد جام»، از شهاب الدین اسماعیل آخرین فرزند شیخ جام که به ضمیمه کتاب مقامات زنده پیل توسط حشمت‌الله مؤید طبع شده است. ۳. رساله‌ای «در کرامات شیخ احمد پس از وفات»، از مؤلفی گمنام که آن نیز به ضمیمه مقامات به چاپ رسیده است. این رساله در ۸۲۵ق تألیف شده است (نک: «در کرامات»، ۲۰۷). ۴. مقامات، از رضی الدین علی بن ابراهیم بن الیاس تایبادی (غزنوی، ۱۶۸؛ ابوالمکارم، ۴۰-۴۱؛ نیز نک: دانش پژوه، ۳۹۴). ۵. مقامات، از شیخ احمد ترخستانی (ابوالمکارم، ۲۳-۲۴؛ بوزجانی، ۲۵). ۶. مقامات، از سدید الدین محمد غزنوی که به کوشش حشمت‌الله مؤید در تهران (۱۳۴۰ش) چاپ و منتشر شده است. ۷. خلاصة المقامات، از ابوالمکارم بن علاء الملک جامی که در لاهور چاپ سنگی شده است. ۸. روضة الراحین، از درویش علی بوزجانی که به کوشش حشمت‌الله مؤید در تهران (۱۳۵۴ش) به چاپ رسیده است (برای عنوانهای دیگر، نک: دانش پژوه، ۳۹۴-۳۹۶).

آثار چاپی:

۱. انس الثائین و صراط الله المبین، کتابی است صوفیانه، با نثری ساده و روان در ۴۵ باب به صورت پاسخ به سؤالی که مریدان مطرح می‌کرده‌اند (نک: ص ۷). تاریخ تألیف این کتاب معلوم نیست، اما با توجه به اینکه در منتخب سراج السائرین (نک: ص ۲، ۸۳) نامی از انس الثائین به میان آمده است، طبعاً باید این کتاب را پیش از سراج السائرین که در ۵۱۳ق نوشته، تألیف کرده باشد. انس الثائین نخست در لاهور چاپ سنگی شده، و در ایران بار اول ۲۰ باب آن توسط علی فاضل در ۱۳۵۰ش و تمامی آن در ۱۳۶۸ش به کوشش همو طبع شده است.

۲. دیوان، مجموعه اشعار منسوب به احمد جام در لاهور، لکهنو و کانپور به چاپ رسیده، و نسخه‌ای از آن به کوشش احمد کرمی در تهران (۱۳۶۵ش) طبع و نشر شده است. البته در انتساب این دیوان به احمد جام، جای تردید است، اما در اینکه وی، دیوان شعر داشته، شکی نیست، زیرا فرزندش اسماعیل (ص ۱۸۵) در ذکر تصانیف او از کتابی به نام کتاب اشعار یاد می‌کند و همچنین غزنوی نیز (ص ۱۵) کتابی به نام قصاید به او نسبت می‌دهد که هر دو باید همان دیوان اشعار او باشد. بسیاری از اشعار شیخ جام در کتاب حدیقة الحقیقة ابوالفتح محمد بن مطهر، نواده او، آورده شده (نک: ۳۰-۳۱، ۳۳-۳۴، ۳۶، ۳۸-۳۹، جم)، اما چنین به نظر می‌رسد که به مرور زمان اشعاری از دیگران به نام وی در مجموعه اشعار او قرار گرفته است.

۳. روضة المذنبین و جنة المشتاقین. این کتاب مشتمل بر ۲۳ باب است که در فاصله سالهای ۵۲۰ تا ۵۲۶ق تألیف، و به سلطان سنجر اهدا شده است (نک: ص ۵) و به گفته مؤلف (ص ۹) مقصود او از تألیف این کتاب امیدوار کردن گناهکاران به رحمت الهی بوده است. قاسم انوار این کتاب را بسیار ستوده است (ص ۳۵۱). روضة المذنبین به کوشش علی فاضل در تهران (۱۳۵۵ش) به چاپ رسیده است.

۴. سراج السائرین، شامل ۷۵ باب در ۳ مجلد که مؤلف در ۷۲

حسین (حک ۷۷۶-۷۸۴ ق/ ۱۳۷۴-۱۳۸۲ م) به سلطنت رسید، اما فرزندان او پس که حتی در آستانه مرگ وی بر سر دست یافتن به تاج و تخت با یکدیگر اختلاف داشتند، به کشمکش برخاستند. بی کفایتی حسین نیز آشوبهایی را که برادران خود وی، یا امرای جلایری در نواحی مختلف قلمرو او ایجاد می کردند، دامن می زد (برای تفصیل، نک: حافظ ابرو، ۲۴۶ به بعد). احمد در این ایام حکومت اردبیل را بر عهده داشت (همو، ۲۶۷) و به روایت ابن حجر (۱۰۵/۲، ۲۳۸/۶) بر بصره نیز حکومت می کرد. از یکی از فرمانهای منسوب به او که در ۷۷۳ ق درباره بخشودگی مالیات موقوفات شیخ صفی الدین اردبیلی صادر شده (نک: ماسه، 465-466؛ قزوینی، ۲۴-۲۹؛ قائم مقامی، ۲۷۸-۲۸۰)، بر می آید که وی در سلطنت پدرش نیز بر اردبیل فرمان می رانده است.

پس از مرگ او پس تا ۷۸۳ ق از مداخله احمد در کشمکشهای داخلی و خارجی جلایریان آگاهی در دست نیست. به گفته حافظ ابرو، در بهار همین سال که شاه شجاع، پادشاه آل مظفر (ه م) از شیراز به تبریز یورش برد، سلطان حسین از پیش او گریخت و به احمد که در این زمان از قرا باغ به یاری برادر می شتافت، پیوست (ص ۲۶۴-۲۶۵). سرانجام کار به صلح انجامید و شاه شجاع به شیراز بازگشت، ولی احمد که از سهم خود از میراث پدر ناخشنود بود، به اندیشه حکومت افتاد. پس به اران و موغان شتافت و سپاهی فراهم آورد و در ۱۱ صفر همان سال به تبریز تاخت و شهر را که از امرای و فرماندهان جلایری خالی بود، فرا جنگ آورد. سپس حسین را به قتل رساند و خود به سلطنت نشست (همو، ۲۶۶-۲۶۸؛ ابن قاضی شهبه، همانجا؛ قس: قلقلشندی، ۱۷۶/۲-۱۷۷)، اما عادل آقا حاکم سلطانی و دیگر امرای جلایری، بایزید پسر دیگر او پس را که از بیم برادرش احمد به سلطانیه گریخته بود، به پادشاهی برداشتند و عادل آقا خود برای مقابله با احمد متوجه تبریز شد و چون کاری از پیش نبرد به سلطانیه بازگشت. با اینهمه، کار احمد در تبریز به سبب یورش مجدد عادل آقا و حملات شیخ علی، پسر دیگر او پس، متزلزل شد و به رغم پشتیبانی قرامحمد قراقویونلو از احمد، وی چند بار به نخجوان و اران و موغان گریخت تا سرانجام میان او و عادل آقا صلح افتاد، بر این قرار که حکومت آذربایجان به سلطان احمد و عراق عجم به بایزید تعلق گیرد و احمد و عادل آقا به اشتراک در عراق عرب فرمان برانند (حافظ ابرو، ۲۶۶-۲۷۲؛ نیز نک: سومر، ۶۰/۱-۶۱)، اما عادل آقا که به استقلال در عراق عرب طمع بسته بود، کسی را به نیابت از خود به حکومت آنجا روانه کرد. از آن سوی احمد نیز به بغداد تاخت و آنجا را تصرف کرد و روی به تبریز نهاد. در جنگی که میان او و عادل آقا در گرفت، نخست احمد هزیمت یافت، اما خود را به تبریز کشانید و از آنجا سر در پی عادل آقا نهاد که از بیم او به همدان گریخته و از شاه شجاع مظفری که در اصفهان بود، یاری خواسته بود. شاه شجاع نخست به سوی عادل آقا آمد، اما به سبب روابط دوستانه ای که با سلطان احمد داشت (نک: اسناد و مکاتبات، ۲۳-۲۴)، به درخواست او «عادل آقا را مفلوک

قصه ورقه و گل در لاهور که در آن داستان عارض پادشاه سراندرپ و وزیرش و قلندر و سبزیری و زردپیری آمده است.

مآخذ: ابوالفتح محمد بن مطهر، حذیقه الحقیقه، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ ابوالکارم بن علاء الملک جامی، خلاصه المقامات، به کوشش محمد جلال الدین تاجر، لاهور، کاشی رام پریس؛ احمد جام، ابونصر، انس الثانیین و صراط الله المبین، به کوشش علی فاضل، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ همو، دیوان، به کوشش احمد کرمی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ همو، روضة المذنبین و جنة المشتاقین، به کوشش علی فاضل، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ همو، «سمرقندی»، مقامات زنده پیل (نک: ه م، غزنوی)؛ همو، مفتاح النجات، به کوشش علی فاضل، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ همو، منتخب سراج السائرین، به کوشش علی فاضل، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ اسماعیل شهاب الدین بن احمد جام، «در اثبات بزرگی شیخ احمد جام»، مقامات زنده پیل (نک: ه م، غزنوی)؛ اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ اعتماد السلطنه، محمد حسین، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ج ۱، ۱۳۶۷ ش؛ ج ۴، ۱۳۶۸ ش؛ بغدادی، هدیه؛ بوزجانی، درویش علی، روضة الراحین، به کوشش حشمت الله مؤید، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش ادوارد براون، تهران، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ همو، نزوة القلوب، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ دانش پژوه، حمدتقی، «درباره شیخ جام و آثار او»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ س ۱۰، ۴؛ «در کرامات شیخ احمد پس از وفات»، مقامات زنده پیل (نک: ه م، غزنوی)؛ سنایی، مجدود بن آدم، دیوان، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ شورا، خطی؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ علامی، ابوالفضل، اکبرنامه، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ غزنوی، سدید الدین محمد، مقامات زنده پیل، به کوشش حشمت الله مؤید سنندجی، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ فاضل، علی، مقدمه بر انس الثانیین (نک: ه م، احمد جام)؛ همو، مقدمه بر روضة المذنبین (نک: ه م، احمد جام)؛ فخری، محمد، روضة السلاطین و جواهر العجايب، به کوشش حسام الدین راشدی، حیدرآباد، ۱۹۶۸ م؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (تربت جام)، اداره جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ج ۲۴؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل نصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۱ ش؛ قاسم انوار، کلیات، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۷ م؛ گلبدن بیگم، همایون نامه، لاهور، ۱۹۷۴ م؛ گلچین معانی، احمد، «تاریخ یادگار»، یغما، ۱۳۴۲ ش؛ س ۱۶، ۶؛ مرکز، میکروفیلها؛ مولوی، عبدالحقید، آثار باستانی خراسان، تهران، انجمن آثار ملی؛ مؤید ثانی، علی، «یادگارهای مزار شیخ احمد جامی»، مهر، ۱۳۱۲ ش؛ س ۲، ۹؛ مؤید سنندجی، حشمت الله، مقدمه بر روضة الراحین (نک: ه م، بوزجانی)؛ همو، مقدمه بر مقامات زنده پیل (نک: ه م، غزنوی)؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ یوسف اهل، جلال الدین، فرائد غیائی، به کوشش حشمت مؤید، تهران، ۱۳۵۶ ش.

أحمد جلایر، پسر شیخ او پس (م ۲۹ ربيع الآخر ۸۱۳ ق/ ۳۱ اوت ۱۴۱۰ م)، چهارمین فرمانروای سلسله جلایریان (ه م) در عراق و آذربایجان. مورخان لقب او را مغیث الدین یا غیاث الدین آورده اند (مثلاً نک: استرآبادی، ۱۶؛ ابن فرات، ۹ (۱/۳۷۹)، ۳۸۳؛ ابن قاضی شهبه، ۸۲/۳)، و بر روی غالب سکه هایی که به نام او ضرب شده، عنوان «بهادر خان» هم آمده است (نک: لین پول، 217-226؛ VI؛ درویش، ۲۴۰-۲۴۴)، تاریخ تولد احمد دانسته نیست، ولی از آنجا که گفته اند وی به هنگام مرگ ۶۰ و اندی سال داشته (منتخب التواریخ، ۱۶۸)، می بایست در اواسط سده ۸ ق/ ۱۴ م زاده شده باشد.

پس از مرگ شیخ او پس جلایری در ۷۷۶ ق بنابر وصیت او، پسرش

گردانید» و حکومت سلطانیه را از احمد به نام بایزید بستاند (حافظ ابرو، ۲۷۳-۲۷۵) و قصدش آن بود که به وسیله امرای خود بر این شهر چیره شود، اما به مقصود نرسید؛ زیرا امرایی که به همراه بایزید به سلطانیه گسیل کرده بود، پس از مدت کوتاهی مورد بی مهری قرار گرفتند و به شیراز بازگشتند. افزون بر آن احمد چون بی کفایتی بایزید را دریافت، قلعه سلطانیه را به صلح گشود و به حکومت ۵ ماهه بایزید پایان داد و خود به تبریز بازگشت (منتخب التواریخ، ۱۹۲-۱۹۳؛ حافظ ابرو، ۲۷۵-۲۷۶؛ نیز نک: خواندمیر، ۲۴۸/۳-۲۴۹).

در حالی که سلطان احمد می کوشید سیطره خود را بر سراسر قلمرو جلایریان گسترش دهد و تا حدی نیز توفیق یافته بود، یورش امین تیموره نواحی غرب ایران، او را متوقف کرد. احمد که مغرورانه می پنداشت که می تواند در برابر تیمور مقاومت کند و پیشنهاد اتحاد امیرولی، حاکم استرآباد را نیز رد کرده بود (ابن عربشاه، ۲۴-۲۵)، در ۷۸۶ ق به سقوط سلطانیه به دست سپاه تیمور تن درداد. تیمور پس از تسخیر این شهر، عادل آقا را از شیراز فرا خواند و حکومت سلطانیه و تبریز را به وی سپرد (نظام الدین، ۹۴-۹۷؛ حافظ ابرو، ۲۷۶-۲۷۷). به دنبال خروج تیمور از سلطانیه، سلطان احمد که در بغداد بود، به تبریز بازگشت و امیر ولی را که پس از فرار از پیش تیمور، به او پیوسته بود، به سلطانیه فرستاد تا عادل آقا را به اطاعت درآورد و خود بار دیگر به بغداد روی آورد (همو، ۲۷۷-۲۸۰). در این میان تفتیش، خان آلتین اردو (هم) - که اجداد او مدعی حکومت آذربایجان بودند - در ذیحجه ۷۸۷ ق به تبریز تاخت و شهر را به باد قتل و غارت داد (استرآبادی، ۱۷؛ حافظ ابرو، ۲۸۱-۲۸۲). احمد جلایر از بغداد آهنگ تبریز کرد و تیمور نیز برای مقابله روی بدانجا نهاد، اما احمد پیش از یک هفته در تبریز نماند و ناچار راه بغداد درپیش گرفت (نظام الدین، ۹۹).

به گزارش حافظ ابرو، پس از پایان «یورش سه ساله» تیمور به ایران در ۷۹۰ ق و بازگشت او به سمرقند، تبریز در نتیجه کشمکشهای دست نشاندهگان وی و والیان نواحی دیگر آذربایجان و نیز یورشهای متوالی قرامحمد و قرايوسف قراقویونلو، دستخوش ناآرامی و قحط و ویرانی شد. اما احمد نیز به رغم انتصاب امرای خود به حکومت نواحی عراق عجم و مداخله در رویدادهای آذربایجان، نتوانست بر آن نواحی چندان نفوذی یابد (نک: ص ۲۸۸-۳۰۲).

در ۷۹۵ ق تیمور به دنبال لشکرکشی دوم یا «یورش پنج ساله» خود به ایران، چون شاه منصور (نک: ه، آل مظفر) را در شیراز به قتل آورد، سرش را برای احمد جلایر به بغداد فرستاد و از او خواست تا خطبه و سکه به نام وی کند (ابن حجر، ۲۳۸/۶). نیز طی نامه‌ای، سلطان جلایری را به فرمانبرداری و حضور در نزد خود فراخواند، اما احمد وقتی نهاد و سخنان وی را «سراسر کبر و منی و دغابازی و خودبینی» خواند (برای متن این نامه‌ها، نک: اسناد و مکاتبات، ۶۴-۶۷). به گزارش برخی از مورخان، احمد جلایر به درخواست تیمور که تبریز را نیز تصرف کرده بود، در بغداد خطبه و سکه به نام وی کرد و حتی خلعتی

را که تیمور برای او فرستاده بود، پوشید (ابن دقماق، ۲۸۷/۲؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۴۳/۱۲). اما به گفته شرف الدین علی یزدی (ص ۵۰۴-۵۰۵)، احمد جلایر هرگز به نام تیمور خطبه نخواند و از همین روی سفارت نورالدین عبدالرحمان اسفراینی، از مشایخ بزرگ بغداد که از سوی احمد، همراه با هدایای گرانبهائی نزد تیمور رفت، بی نتیجه ماند (نیز نک: غیائی، ۱۰۷-۱۰۹، قس: ۱۰۹-۱۱۰).

با آنکه نفوذ احمد جلایر در نواحی آذربایجان به سبب پیشروی تیمور روی به کاستی نهاده بود، ولی او پس از شاه منصور، بزرگ‌ترین سدی بود که تیمور را از پیشروی به سمت عراق عرب و متصرفات عثمانی و ملوکان مصر، باز می داشت و بغداد را به مثابه پناهگاهی برای خود گردانیده بود که هر بار تیمور، یا امرایش روی به آذربایجان می نهادند، او بدانجا پناه می برد. به همین سبب تیمور در این یورش اخیر بر تسخیر بغداد نیز سرسختانه پای فشرد. به روایت ابن فرات (۳۴۴/۲)، اهالی بغداد به سبب ستمگری احمد جلایر و قتل بسیاری از امرای آن دیار به دست او، تیمور را به تسخیر بغداد برانگیختند (نیز نک: ابن حجر، ۱۵۶/۳-۱۵۷). در شوال ۷۹۵، تیمور بدون جنگ بر بغداد دست یافت (منتخب التواریخ، ۳۵۶-۳۵۷؛ ابن فرات، همانجا؛ حافظ ابرو، ۳۰۲)، ولی شهر را تاراج کرد (استرآبادی، ۱۹-۲۰). احمد جلایر در حالی که تیموریان سر در پی او نهاده بودند، به دشواری خود را از مهلکه بیرون کشید و به حله گریخت (همو، ۲۱-۲۲؛ منتخب التواریخ، نیز حافظ ابرو، همانجا). وی سپس به نجف و بعد به حلب رفت و در آنجا از سلطان برقوق (حک ۷۸۴-۸۰۱ ق)، پادشاه مملوک مصر یاری خواست (ابن فرات، ۳۴۴/۲-۳۴۷). برقوق نیز نک: ابن قاضی شهبه، ۴۷۵/۳)، اما به گفته ابن عربشاه، احمد جلایر پس از فرار از بغداد، با فرزند خود طاهر به دژ مستحکم النجق (در متن: النجاء، در نزدیکی ماکو و ساحل رود ارس) پناه برد و سپس در ۷۹۵ ق به شام رفت (ص ۴۲-۴۳؛ قس: کلاویخو، ۱۵۵) و در ربیع الاول ۷۹۶ به قاهره رسید. سلطان برقوق او را بناوخت (برای تفصیل، نک: ابن فرات، ۳۶۶/۲-۳۶۷؛ ابن دقماق، ۲۸۹/۲-۲۹۱). در شعبان همین سال در حالی که برقوق اموال بسیار به وی بخشیده، و نیز قول داده بود که او را برای رسیدن به تاج و تخت یاری رساند، احمد به سوی بغداد روانه شد (ابن فرات، ۳۸۳/۲-۳۸۴؛ ابن دقماق، ۲۹۱/۲-۲۹۲).

برقوق با کمک به احمد جلایر، از یک سوی می خواست با چیرگی مجدد وی بر متصرفات سابقش، بخشهای شرق قلمرو مملوکان را از تاخت و تازهای تیمور مصون نگه دارد و از سوی دیگر به تصریح ابن قاضی شهبه (۵۱۵/۳)، احمد را به عنوان دست نشانده خود در بغداد بر مسند حکومت برنشانده. احمد نیز از گرفتاریهای تیمور دز جنگ با تغتمش در دشت قبیاق به خوبی بهره برد و پس از آنکه در رمضان ۷۹۶ خواجه مسعود خراسانی، نایب تیمور را از بغداد راند، بار دیگر این شهر را فراچنگ آورد (همو، ۵۱۶/۳-۵۱۷؛ قس: میرخواند، ۲۴۵/۶؛ نیز نک:

احتمال فراوان، سلطان فرج خود به نایبش در شام فرمان نبرد داده بود و سپس نیز از شکست تیمورتاش چندان در خشم شد که به دستگیری احمد و قرایوسف فرمان داد (مقریزی، ابن حجر، همانجا). این دو که از پشتیبانی سلطان مملوک ناامید شده بودند، خواستند به ایلدرم بایزید، سلطان عثمانی پناه برند، اما قرایوسف به عللی در بین راه از احمد جلایر جدا شد و به سرزمین خود بازگشت و احمد به دشواری خود را به دربار عثمانی رسانید و از سوی بایزید نواخت یافت (شرف الدین، ۷۵۲؛ منجم باشی، ۳۱۱/۳؛ نیز نک: سومر، ۷۶).

احمد جلایر پیش‌تر با سلطان مراد، پدر بایزید روابط دوستانه‌ای داشت (برای مکاتبات بین آنان، نک: فریدون بیگ، ۱۱۰-۱۱۳؛ اسناد و مکاتبات، ۲۵-۳۰) و نیز در نامه‌ای به بایزید، او را از قصد تیمور برای حمله به خاک عثمانی آگاه کرده بود (در باره متن این نامه و پاسخ آن، نک: همان، ۸۰-۸۴). اندکی بعد قرایوسف نیز نزد بایزید آمد و همراه با احمد جلایر، سلطان عثمانی را بر انگیزختن تا به تلافی تسخیر و غارت سیواس (از متصرفات عثمانی) به دست تیمور، به ارزنجان یورش برد. بایزید نیز بدانجا تاخت و شهر را از دست نایب تیمور بیرون آورد، اما پس از مدتی آن را بار دیگر به او واگذاشت (شرف الدین، ۸۰۸؛ نیز نک: اسناد و مکاتبات، ۱۱۵-۱۱۸؛ سومر، همانجا). از سوی دیگر تیمور طی نامه‌هایی - که اینک موجود است - از بایزید خواست تا احمد و قرایوسف را به او تحویل دهد و نیز خود به فرمانبرداری گردن نهد. اما سلطان عثمانی هرگز تقاضای او را اجابت نکرد (نک: اسناد و مکاتبات، ۹۵-۱۱۴).

در ۸۰۳ق/۱۴۰۱م به دنبال ناکامی امیرزاده رستم در تسخیر بغداد، تیمور خود به این شهر لشکر کشید و به قتل عام دست گشود (نظام الدین، ۲۳۹-۲۴۲؛ شرف الدین، ۷۹۹-۸۰۷). چندی پس از خروج تیمور از بغداد، بایزید که به خوبی دریافته بود، تیمور با تسخیر برخی از نواحی مرزی عثمانی، اندیشه رویارویی با او را در سر می‌پروراند و برای نیل به این مقصود، احمد جلایر را بهانه کرده است، سلطان جلایری را بر آن داشت تا خاک عثمانی را ترک کند (نظام الدین، ۲۴۵؛ ابن عرشاه، ۱۲۰). احمد به بغداد بازگشت و شهر را فراچنگ آورد، اما در ۸۰۴ق ابوبکر نواده تیمور، بار دیگر سلطان جلایری را از بغداد بیرون راند (نظام الدین، ۲۴۵-۲۴۶؛ شرف الدین، ۸۱۵-۸۱۷؛ عزای، ۲۴۵/۲ - ۲۴۶). با اینهمه، احمد به زودی مقارن لشکرکشی تیمور به عثمانی که به شکست و اسارت بایزید انجامید، دیگر بار بر بغداد دست یافت (همو، ۲۵۴/۲). پس از بازگشت تیمور، حکومت جلاریان یک چند از تاخت و تازهای او بیاسود، اما به زودی به دنبال شورش طاهر پسر احمد که بر حله فرمان می‌راند، بار دیگر عراق دستخوش آشوب شد. هر چند احمد با یاری قرایوسف در ۸۰۵ق شورش طاهر را فرو نشاند (مقریزی، ۳(۱۱۰۷/۳)، اما خود گرفتار یورش قرایوسف شد و به شام گریخت (شرف الدین، ۸۸۹ - ۸۹۰؛ میرخواند، ۴۴۵/۶-۴۴۶؛ قس: ابن تغری بردی، المنهل، ...، ۲۳۸/۱؛ نیز نک: سومر، ۷۷-۷۸). احمد جلایر در

عزای، ۲۲۳/۲) و از قساوت و خونریزی فروگذار نکرد (ابن صصری، ۱۶۱؛ ابن حجر، ۲۳۹/۶-۲۴۰).

در آستانه «یورش هفت ساله» تیمور به ایران (۸۰۱-۸۰۷ق/ ۱۳۹۹-۱۴۰۴م)، پیرانشاه، پسر وی که از سوی پدر بر نواحی آذربایجان فرمان می‌راند، سپاهی به تسخیر دژ النجق که طاهر، فرزند احمد از آن محافظت می‌کرد، فرستاد و خود به بغداد تاخت، اما چون اوضاع آذربایجان روی به پریشانی نهاد، راه بازگشت در پیش گرفت. طاهر نیز در آن میان دژ النجق را ترک گفت و به پدرش در بغداد پیوست (غیاثی، ۱۱۸-۱۱۹). از سوی دیگر کوشش امیرزاده رستم که به فرمان تیمور از شیراز به تصرف بغداد آمده بود، با وجود فتح بعضی از دژهای متعلق به احمد جلایر در لرستان و برخی از نواحی عراق عرب، نیز به جایی نرسید (میرخواند، ۳۴۰/۶ به بعد؛ نیز نک: سومر، ۷۴). مسلماً یکی از اهداف عمده تیمور در لشکرکشی اخیر خود به ایران، تسخیر بغداد بود، زیرا این شهر هم از لحاظ راههای ارتباطی و تجارت در آن روزگار اهمیت فراوانی داشت و هم ممکن بود به عنوان پایگاهی بر ضد متحدان تیمور در آناتولی و سوریه درآید (نک: رویمر، 65-66).

در ۸۰۲ق/۱۴۰۰م واقعه‌ای در بغداد رخ داد که احمد جلایر را با خطر سقوط مواجه ساخت. به گزارش شرف الدین علی یزدی، نایب تیمور در خوزستان، به نام شروان، پس از آنکه اموالی فراوان گرد آورد، به احمد جلایر در بغداد پیوست، ولی در نهان با دادن مال، امرای جلایری را بر ضد او تحریک کرد. گرچه احمد جلایر از توطئه آگاه شد و به قتل شروان و آن امرافروان داد (ص ۷۳۳-۷۳۴؛ غیاثی، ۱۱۹-۱۲۱)، اما از این رویداد و نیز حضور دوباره تیمور در ایران چندان هراسید که پنهانی نزد قرایوسف قراقویونلو در موصل شتافت و به پشتیبانی او به بغداد بازگشت. چندی بعد که تیمور به حدود شام و سیواس رسید، احمد جلایر و قرایوسف از بیم او راه گریز در پیش گرفتند (شرف الدین، ۷۳۴-۷۳۵؛ سومر، همانجا). بنابراین، در درستی روایت برخی از مورخان مبنی بر اینکه مردم بغداد بر ضد احمد جلایر و قرایوسف شوریدند و آنان را به سرزمین شام گریزاندند (نک: مقریزی، ۳(۱۰۲۱/۳)؛ ابن حجر، ۲۴۰/۶؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۲۱۵/۱۲)، باید تردید کرد؛ چه هیچ یک از مورخان عهد تیموری و از آن میان شرف الدین علی یزدی - که جزئیات این رویداد را نقل کرده است - به این معنی اشارت نکرده‌اند. احمد جلایر و قرایوسف چون به حلب رسیدند، تیمورتاش، نایب سلطان مملوک در آنجا به کمک دقماق، نایب حمایه، به مقابله آنان آمد، ولی در نبردی (۲۴ شوال ۸۰۲) در نزدیکی حلب به سختی شکست خورد. احمد و قرایوسف شرح این واقعه را به فرج، سلطان مملوک مصر نوشتند، اما پس از مرگ برقو، دگرگونی عمده‌ای در سیاست مملوکان نسبت به جلاریان و قراقویونلویا پدید آمده بود، زیرا سلطان فرج به سبب پیروزیهای پی در پی تیمور در مرزهای عثمانی و شام نمی‌خواست برای پناه دادن به این دو خصم دیرین وی، متصرفات خود را بیش از پیش در معرض تاخت و تاز تیمور قرار دهد. از همین رو، به

استوار می ساخت، نه تنها مانع دستیابی او به اهدافش بود، بلکه به دنبال ضعف جانشینان تیمور در آن نواحی، بزرگترین خطری بود که سلسله جلایریان را تهدید می کرد. از همین رو احمد جلایری به دنبال فرصت و بهانه ای بود تا دوست دیرین و رقیب نیرومند خود را، به رغم عهدهی که با وی داشت، از آذربایجان براند. سلطان جلایری، به دنبال ناکامی در تسخیر سلطانیه در ۸۱۲ق (نک: عبدالرزاق، ۱/۲(۱۰۱-۱۰۰)، بدین بهانه که قرایوسف به درخواست او، بیلاق حوالی همدان را در اختیارش نهاده بود (همو، ۱/۲(۱۰۱)، با استفاده از غیبت امیر قراقویونلو که برای جنگی به آرنجان رفته بود، در ۲ محرم ۸۱۳ به آذربایجان لشکر کشید و در ۲۸ ربیع الاول همین سال پس از آنکه شاه محمد، پسر قرا یوسف را در نبردی، نزدیک سلماس شکست داد، تبریز را فراچنگ آورد (همو، ۱/۲(۱۱۴)، ابن حجر، ۲۲۶/۶؛ نیز نک: هاورث، III/677). گفته اند شاه رخ، پسر تیمور نیز در تصرف تبریز با سلطان جلایری همدانستان بود (ابن حجر، ۲۷۷/۶). قرایوسف پس از آگاهی از این رویداد به تبریز بازگشت و در ۲۸ ربیع الآخر همین سال در قریه اسد (دو فرسخی تبریز) احمد جلایر را به سختی شکست داد و او را دستگیر کرد (عبدالرزاق، ۱/۲(۱۱۴-۱۱۵) و سپس وی را واداشت تا با نوشتن منشوری، حکومت آذربایجان را به پسر قرایوسف به نام پیربداق - که احمد او را پیش تر به فرزندی پذیرفته بود - و عراق عرب را نیز به پسر دیگرش شاه محمد واگذارد. قرایوسف نخست به رغم دشمنی آشکار احمد جلایر، قصد قتل او را نداشت، اما امرای قرایوسف - که غالباً از امرای پیشین جلایری بودند - و در رأس آنان امیر بسطام، وی را بدین کار برانگیختند. سرانجام قرایوسف به قتل وی فرمان داد (میرخواند، ۵۸۰/۶ - ۵۸۳؛ خواندمیر، ۵۷۷/۳ - ۵۷۸)، علاءالدوله و شاه ولد، برادرزاده احمد که ملازم عم خود به تبریز آمده بودند، نیز به امر وی کشته شدند. سپس به اصرار امیر بسطام، جنازه سلطان جلایری را برای آگاهی همگان از قتل وی و جلوگیری از هرگونه آشوب احتمالی، در انتظار مردم تبریز به نمایش گذاشتند و بعد در عمارت دمشقیه به خاک سپردند (عبدالرزاق، ۱/۲(۱۱۵)؛ میرخواند، ۵۸۳/۶).

با اینهمه، قراقویونلوها نتوانستند به سهولت بر بغداد دست یابند. شاه محمد هنگامی که این شهر را در محاصره گرفت، نایب احمد جلایر، بدون آنکه قتل سلطان جلایری را باور کند، همچنان به نام وی خطبه می خواند و مقاومت می کرد، تا اینکه کشته شد. از سوی دیگر یکی از زنان احمد با تأیید قتل همسرش، فرزند خردسال او اویس را به سلطنت برداشت، اما شایعه ای دیگر از زنده بودن احمد حکایت می کرد. مردم بغداد پیرامون شخصی که خود را احمد می نامید، گرد آمدند و بر مادر اویس شوریدند. آشوب و کشمکش تا اوایل سال بعد (۸۱۴ق) که شاه محمد بر بغداد چیره شد، همچنان ادامه داشت (ابن حجر، ۲۲۷/۶ - ۲۲۸). به گزارشی دیگر از ابن حجر (۲۲۹/۶)، قرایوسف هنگامی که نتوانست در برابر اصرار امرای احمد جلایر مبنی بر قتل وی مقاومت کند، شخصی شبیه به احمد را بردار کشید و از این طریق خشنودی آنان

صفر ۸۰۶ به حلب وارد شد و مدتی را در لباس فقرا سپری کرد؛ تا اینکه سلطان فرج به اصرار تیمور به شیخ المحمودی، نایب خود در شام، دستور داد تا سلطان جلایری را دستگیر کند و در دمشق به زندان افکند (ابن حجر، ۱۴۳/۵ - ۱۴۵؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ نیز نک: سومر، ۷۹). تیمور پس از آن از سلطان فرج خواست که احمد جلایر را نزد او فرستد (نک: اسناد و مکاتبات، ۷۴ - ۷۹؛ نیز نک: شرف الدین، ۹۵۰ - ۹۵۱؛ غیائی، ۲۱۱) و او نیز ظاهراً در جواب همین نامه به شیخ المحمودی فرمان داد احمد را به قتل رساند (ابن حجر، ۱۴۵/۵). اما شیخ المحمودی که سودای سلطنت بر قلمرو مملوکان را در سر می پروراند، در اجرای این فرمان درنگ کرد و چندی بعد به امید آنکه احمد جلایر و قرایوسف در نبرد با سلطان فرج به یاری او بشتابند، آنان را از بند رها نمود، ولی احمد جلایر بر خلاف قرایوسف که به سپاه نایب شام پیوست، در این نبرد شرکت نکرد و در آستانه یورش گسترده سپاهیان شام به قاهره و پس از مرگ تیمور (شعبان ۸۰۷) به سوی بغداد روانه شد و در ۵ محرم ۸۰۸، یعنی دقیقاً ۲ سال پس از فرار از این شهر، بار دیگر بر بغداد چیره شد (ابن تغری بردی، همان، ۲۳۸/۱ - ۲۳۹؛ غیائی، ۱۳۱؛ سومر، ۸۱).

احمد جلایر پس از استقرار در بغداد، به تسخیر آذربایجان تختهگاه سابق جلایریان همت گماشت و در ۸۰۹ق در پی غیبت ابوبکر بن میرانشاه نواده تیمور از آذربایجان و کشمکشهای امرای آن نواحی بر سر حکومت، به تبریز تاخت. مردم شهر با اینکه نخست مقدم وی را نیک گرامی داشتند، ولی او همچون گذشته به عیاشی روی آورد و آنان را از خود رنجاند و آنگاه که دریافت ابوبکر به آذربایجان باز می گردد، بی درنگ به بغداد روانه شد (عبدالرزاق، ۱/۲(۵۴ - ۵۵؛ میرخواند، ۵۴۶/۶ - ۵۴۹؛ نیز نک: سومر، ۸۴ - ۸۵).

در ۸۱۱ق که احمد به خوزستان رفته بود، بار دیگر قلمرو حکومت جلایریان را آشوب و نا آرامی فرا گرفت. از یک سو علاءالدوله، پسر احمد که پس از مرگ تیمور از سمرقند به بغداد بازگشته بود، سر به عصیان برداشت و از سوی دیگر اویس نامی در بغداد مدعی شد که فرزند احمد است. سلطان جلایری که در این زمان پس از فتح شهرهایی چون هویزه و شوشتر به رامهرمز رسیده بود، بی درنگ به بغداد بازگشت. نخست با پرداخت ۲۰ هزار دینار به اویس، غائله او را خاتمه داد، سپس نامه ای به قرایوسف نوشت و از کرده علاءالدوله که اندکی قبل به تبریز رفته و آشوبها به راه انداخته و قرایوسف او را حبس کرده بود، عذر خواست؛ اما وی به سلطان جلایری پاسخ مساعدی نداد (عبدالرزاق، ۱/۲(۸۲ - ۸۳؛ غیائی، ۱۳۱ - ۱۳۳).

احمد جلایر و قرایوسف پیش از این با یکدیگر عهد بسته بودند که چون قدرت یابند، احمد بر بغداد فرمان راند و حکومت آذربایجان به قرایوسف واگذار شود (همو، ۱۳۱)، اما سلطان جلایری، اندیشه تسخیر آذربایجان را هرگز از سر بیرون نکرد و امیر قراقویونلوها که با به دست آوردن پیروزیهای روز افزون، موقعیت خود را در آن نواحی

ارادت می‌ورزید؛ چنانکه به گفته دولتشاه سمرقندی (ص ۲۲۸)، وی را به بغداد فرا خواند، اما حافظ دعوت او را پاسخ نگفت و تنها غزلی به مطلع:

احمد الله علی معدلة السلطان احمد شیخ اویس حسن ایلخانی
برای او فرستاد (حافظ، ۳۵۷)؛ نیز غزلی دیگر از حافظ (ص ۱۹۵-۱۹۶) را در ستایش این سلطان جلایری دانسته‌اند (نک: غنی، ۳۰۶/۳-۳۰۷).

گفته‌اند احمد در موسیقی نیز دست داشته و آثاری در این باره تألیف کرده است (ابن حجر، ۲۴۲/۶؛ ابن تفری بردی، النجوم، همانجا؛ دولتشاه، ۲۳۰)، همچنین آورده‌اند که «در انواع هنر چون تصویر و تذهیب و قواسی و سهامی و خاتم بندی و ... استاد بودی و شش قلم خط نوشتی» (همو، ۲۲۹).

مآخذ: ابن تفری بردی، النجوم؛ همو، المنهل الصافی، به کوشش احمدیوسف نجاتی، قاهره، ۱۳۷۵/ق ۱۹۵۶م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، انباء الغرر باناء العمر، به کوشش محمد عبدالمعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸-۱۳۹۳/ق ۱۹۶۸-۱۹۷۳م؛ ابن دقماق، ابراهیم، الجوهر الثمین، به کوشش محمد کمال الدین عزالدین علی، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ ابن مصری، محمد، الدرّة المضمّیة، به کوشش ویلیام برین، برکلی، ۱۹۳۶م؛ ابن عربشاه، احمد، عجائب المقدور فی اخبار تیمور، استانبول، ۱۳۰۵/ق ۱۹۳۶م؛ ابن حجر، محمد، تاریخ، بیروت، ۱۹۳۶م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، تاریخ، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷م؛ استرآبادی، عزیز، بزم و رزم، استانبول، ۱۹۲۸م؛ استاد و مکاتبات تاریخی ایران از تیمور تا شاه اسماعیل، به کوشش عبدالحسین نوبلی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بیانی، شیرین، تاریخ آل جلایر، تهران، ۱۳۴۵ش؛ تزوکیات تیموری، تحریر ابوطالب حسینی، به کوشش جوزف وایت، اسکسفورد، ۱۷۸۳م؛ حافظ، دیوان، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، ذیل جامع التواریخ رشیدی، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ درویش بکری، مهتاب، «نقد الدولة الجلائریة المحفوظة فی المتحف العراقي»، سومر، بغداد، ۱۹۷۳م، ج ۲۹ (۱ و ۲)؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، تهران، ۱۳۳۸ش؛ سومر، فاروق، قرائونولوها، ترجمه وهاب ولی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام الدین ارونیایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عبد الرزاق سمرقندی، مطلع سمدین و مجمع بحرین، به کوشش محمد شفیخ، لاهور، ۱۳۶۵/ق ۱۹۲۴م؛ عزاری، عباس، تاریخ العراق بین احتلالین، بغداد، ۱۳۵۲/ق ۱۹۳۶م؛ غنی، قاسم، بحث در آثار و انکار و احوال حافظ، تهران، ۱۳۶۶ش؛ غیائی، عبدالله، تاریخ، به کوشش طارق نافع حمدانی، بغداد، ۱۹۷۵م؛ فریدون بیگ، احمد، منشآت سلاطین، استانبول، ۱۲۷۴ق؛ قائم مقامی، جهانگیر، «فرمان منسوب به سلطان احمد جلایر»، بررسیهای تاریخی، ۱۳۴۷ش، س ۳، شه ۵؛ قزوینی، محمد، «فرمان سلطان احمد جلایر»، یادگار، ۱۳۲۳ش، س ۴، شه ۱؛ قلقتندی، احمد، مآثر الانافة فی معالم الخلافة، به کوشش عبدالستار احمد فراج، بیروت، عالم الکتب؛ کلاویخو، روی، سفرنامه، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مقریزی، احمد، السلوک، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۱م؛ منتخب التواریخ معینی، منسوب به معین الدین نطنزی، به کوشش ژان اوین، تهران، ۱۳۳۶ش؛ منجم باشی، احمد، صحائف الاخبار، استانبول، ۱۲۸۵ق؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نظام الدین شامی، ظفرنامه، به کوشش پناهی سمنانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Gray, Basil, *Persian Painting*, Geneva, 1977; Howorth, H. H., *History of the Mongols*, New York, 1888; Lane-Poole, S., *Coins of the Mongols*, Catalogue of Oriental Coins in the British Museum, London, 1881; Massé, Henri, *Ordonnance rendue par le prince ilkanien Ahmad Jalair en faveur du Cheikh Sadr-od-din*, JA, 1938,

را جلب کرد. حتی گفته شده است که احمد تا ۶ سال پس از این تاریخ، همچنان زنده بود. شگفت آنکه به موجب همین روایت، قرایوسف و پسرش محمد نیز شایعه زنده ماندن وی را تأیید می‌کردند. پس از آنکه قراقویونلوها بغداد را تسخیر کردند، بازماندگان احمد جلایر به شوشتر گریختند و حکومت جلایریان تا ۸۳۶/ق ۱۴۳۳م در بخشهایی از خوزستان همچنان ادامه یافت (نک: هاورث، 678-679/III؛ بیانی، ۱۰۹-۱۱۳؛ رویمر، 67، حاشیه).

دوران حکومت احمد جلایر غالباً با شورشهای داخلی و تهاجم خارجی همراه بود و بیشتر زندگی او در جنگ و گریز، آوارگی و زندان سپری شد. گرچه در کتابی منسوب به تیمور، سلطان جلایری به ضعف، بیستی و بی همتی منسوب شده (نک: تزوکیات، ...، ۱۲۶)، اما برخی از مورخان، شجاعت او را ستوده‌اند (منتخب التواریخ، ۱۶۷-۱۶۸؛ ابن تفری بردی، المنهل، ۲۴۰/۱). وی بر خلاف پدرش اویس که گفته‌اند پادشاهی دیندار و دادگر بود (ابن عربشاه، ۴۶)، به احکام شرع چندان اعتنایی نداشت (ابن مصری، ۱۴۱) و بیشتر مورخان او را فاسد، ستمگر و خونریز دانسته‌اند (مثلاً نک: شرف الدین، ۷۳۴؛ ابن حجر، ۲۴۲/۶؛ ابن تفری بردی، النجوم، ۴۳/۱۲)، و نیز گفته‌اند که پیوسته به عیش و نوش می‌پرداخت و از کار ملکداری غفلت می‌کرد. به گفته یکی از مورخان معاصرش، همین امر موجبات سقوط بغداد را در ۷۹۵ق فراهم آورد (استرآبادی، ۱۷-۱۹).

سلطان جلایری از پشتیبانان جدی ادیبان و هنرمندان بود. با اینهمه، حکومت وی برای مردم آذربایجان و عراق سراسر بدبختی و تیره‌روزی به ارمغان آورد و این نواحی پیوسته مورد هجوم تیمور یا سلسله‌های رقیب قرار داشت، و بغداد و تبریز که در روزگار نیاکان وی به صورت کانونهای هنری و ادبی درآمد، به سبب تاخت و تازهای تیمور سخت آسیب دید (نک: رویمر، 60).

جلایریان در ترویج هنر نقاشی سرآمد سلسله‌های آن روزگار بودند. اویس پدر احمد، نقاش و مینیاتوریستی چیره دست بود و احمد خود این هنر را نزد عبدالحی، از استادان این فن و شاگرد اویس، فرا گرفت (نک: بیانی، ۳۴۳). دربار احمد جلایر نیز کانون نقاشان و هنرمندان بود؛ زکریای قزوینی کتاب مصور عجایب المخلوقات را در ۷۹۰ق برای کتابخانه این سلطان جلایری تهیه کرد (پوپ، ۷/1838؛ گری، 48) و مولانا معروف از خوشنویسان برجسته آن عهد در دربار وی می‌زیست (همو، 69؛ بیانی، ۳۴۹). احمد جلایر خود در سرودن شعر دست داشت و به سه زبان فارسی، عربی و ترکی شعر می‌گفت (نک: ابن تفری بردی، همان، ۱۸۲/۱۳، المنهل، همانجا)، دیوان شعری از او که در ۸۰۸ق تدوین، و با مینیاتوریهایی تزیین شده است، در گالری هنر فریر در واشنگتن نگهداری می‌شود (گری، 49؛ بیانی، ۱۰۸، ۳۳۸، ۳۳۹). افزون بر این، اشعار پراکنده‌ای از وی در برخی از منابع تاریخی و ادبی باقی مانده است (مثلاً نک: دولتشاه، ۲۳۰؛ غیائی، ۱۳۴).

احمد جلایر یکی از دوستداران حافظ شیرازی بود و به او سخت

vol. CCXXX; Pope, Arthur U., *A Survey of Persian Art*, Tokyo etc., 1967; Roemer, H. R., «Timūr in Iran», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1986, vol. VI.

ابوالفضل خطیبی

أَحْمَدُ جُودَتِ پَاشَا، نک: جودت پاشا، احمد.
أَحْمَدُ جَزْمِ پُوش، نک: چرم پوش.

أَحْمَدُ حَرْبِ نِشَابُورِی، ابو عبدالله (د ۲۳۴ ق/۸۴۸ م)، زاهد، محدث و فقیه. از او با عنوان پیر خراسان یاد شده است (عطار، ۲۹۰). برخی او را از مردم مرو دانسته اند (نک: خطیب، ۱۱۸/۴)، اما چون ساکن نیشابور بوده، به نیشابوری شهرت یافته است (نک: خلیفه، ۱۵۰؛ خطیب، همانجا).

احمد بن حرب از دوران کودکی به عبادت و زهد روی آورد، چنانکه به گفته برادرش، زکریا، زمانی که پای به مکتب نهاد، روزه می گرفت (ذهبی، سیر، ۳۳/۱۱) و چون به سن کمال رسید، همراه برادر دیگرش حسین رهسپار مکه شد. در این سفر مدتی در کوفه، بصره و بغداد برای تحصیل، اقامت کرد (همانجا) و به سماع حدیث و سپس به روایت آن پرداخت (خطیب، ۱۱۸/۴-۱۱۹؛ ابن جوزی، ۱۵۸).

احمد از سفیان بن عیینه، ابواسامه حماد بن اسامه، عبدالوهاب بن عطا و جمعی دیگر حدیث نقل کرده است و گروهی نیز چون ابو ازهر احمد بن ازهر، سهل بن عمار، ابوسعید محمد بن شاذان، جعفر بن محمد ابن سوار، از او حدیث روایت کرده اند، ولی محمد بن علی مروزی، برخی روایات احمد حرب را بی اساس دانسته است (خطیب، همانجا؛ ذهبی، همان، ۳۳/۱۱).

عطار او را از مریدان یحیی بن یحیی تمیمی خوانده است (ص ۲۹۲) و زکریا بن دلویه و محمد بن کرام مؤسس فرقه کرامیه از جمله شاگردان و مریدان او بوده اند و به همین سبب برخی کرامیه را پیرو افکار احمد حرب دانسته اند (خطیب، همانجا؛ سمعانی، ۶۱/۱۱؛ ذهبی، میزان، ۸۹/۱؛ جامی، ۸۶)، اما ذهبی (سیر، ۳۴/۱۱) او را «سلیم الاعتقاد» خوانده است. برخی نیز او را از مرجئه شمرده اند که ظاهراً بی اساس است (خطیب، ۱۱۹/۴؛ ذهبی، میزان، همانجا؛ ماسینیون، ۲۵۹). یحیی بن معاذ رازی (د ۲۵۸ ق) او را بسیار بزرگ می داشته، تا آنجا که وصیت کرده است که بعد از مرگش پایین پای احمد حرب دفن شود (عطار، ۲۹۰). یحیی بن یحیی تمیمی نیز او را از ابدال دانسته است (خطیب، نیز ذهبی، سیر، همانجا).

احمد بن حرب، عالم و زاهدی است که تعالیم او بیشتر بر «خوف» — ترس از عذاب اخروی — استوار است (نک: برتلس، ۳۰۰). اساس روش و تفکر او حفظ اصول و مبانی شریعت است، به عبادت و کسب حلال اهمیت بسیار می داده، چنانکه از کوچک ترین موارد شبهه نیز پرهیز می کرده، و به همین سبب ارتزاق او فقط از راه کسب و کار بوده است (هجویری، ۴۷۸؛ عطار، جامی، همانجاها). احمد آن چنان به ادای تکالیف و عبادت خدا می پرداخت که مجال چندانی برای دیگر

کارها نمی یافت. وی نسبت به صاحبان مقام اعتنائی نداشت و زمانی که عبدالله بن طاهر خزاعی از طرف مأمون امیر خراسان شد، احمد به پیشباز او نرفت و چنانکه گفته اند عبدالله خود به زیارت شیخ شتافت (ذهبی، همانجا؛ عطار، ۲۸۸، ۲۹۰-۲۹۱).

برخی داستانها که از او نقل شده، از تساهل او نسبت به پیروان ادیان دیگر حکایت می کند (همو، ۲۹۲-۲۹۳) و بهتر است که جایگاهی بین زهاد و عرفا برای او قائل شویم.

احمد حرب در ۵۸ سالگی درگذشت و در قبرستان باب معمر نیشابور به خاک سپرده شد (خلیفه، ۱۴۵، ۱۵۲؛ ابن حجر، ۱۴۹/۱).

از احمد حرب، تنها سخنانی باقی مانده است (نک: عطار، ۲۹۳-۲۹۴؛ ذهبی، همانجا؛ حمدالله، ۶۴۰؛ برتلس، ۲۹۵-۲۹۶). افزون بر این سخنان، ذهبی (همان، ۳۳/۱۱) کتابهایی به او نسبت داده است که عبارتند از: *الاربعین، التکسب، الحکمة، الدعاء، الزهد، عیال الله* و *مناسک* (نیز نک: حاجی خلیفه، ۵۴/۱، ۱۴۱۳/۲، ۱۴۵۲، ۱۸۳۰؛ بغدادی، ۴۷/۱).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، *تلیس ابلیس*، قاهره، ۱۳۶۸ ق؛ ابن حجر، احمد، *لسان العیزان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۱ م؛ برتلس، یوگنی، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ بغدادی، هدیه؛ جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خلیفه نیشابوری، احمد، *ترجمه و تلخیص تاریخ نیشابور*، حاکم نیشابوری، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و صالح سر، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش محمدعلی بجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳ م؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکره الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ هجویری، علی، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ نیز:

Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1968.

محمدچواد شمس

أَحْمَدُ حِکْمَت، نک: مفتی اوغلو.

أَحْمَدُ خَاتَمِ شَهْدِی، نک: شهدی احمد.

أَحْمَدُ خَانَ أَبَدَالِی، نک: احمد شاه درانی.

أَحْمَدُ خَانَ بْنِ خَضِر، نک: ایلک خانیان.

أَحْمَدُ خَانَ مُقَدِّم (د ۱۲۳۲ ق/۱۸۱۷ م)، حکمران تبریز و مراغه در اواخر دوره زندیه و اوایل عصر قاجار. پدرش حاجی علی محمد خان که از رؤسای طایفه مشهور مقدم در مراغه بود، پس از قتل نادرشاه حکومت آن دیار را به دست گرفت و به روزگار کریم خان زند نیز در همان مقام ماند (رستم الحکما، ۳۵۱؛ ابوالحسن، ۱۲۲-۱۲۳؛ بامداد، ۱۶۹/۶). از این رو نوشته نادر میرزا (ص ۱۶۹؛ نیز نک: دانشنامه) مبنی بر اینکه او مردی مکاری بوده و پسرش احمد «به جوهر خود رئیس قوم شد»، نادرست می نماید، چون حاجی علی محمد خان در ۱۱۹۰ ق/۱۷۷۶ م به دست نجفقلی خان دنبلی، بیگلربیگی تبریز، به قتل رسید، احمد — که

رونق تجارت و رفاه مردم این ولایت ستایش شده است (نک: مینورسکی، ۱۰۷-۱۰۹). او با پیوند با خاندان سلطنت، منزلت خود و طایفه مقدم را در مراغه و تبریز بیشتر استوار ساخت: یکی از دختران او را فتحعلی شاه به زنی گرفت و دختر دیگرش به ازدواج شاهزاده محمدعلی میرزا دولتشاه درآمد (عضدالدوله، ۵۱، ۳۰۶؛ هدایت، ۶۰۳/۹). فرزندان و نوادگان او نیز در حکومت قاجاریه به مقامهای بلندپایه نظامی و دیوانی رسیدند؛ مثلاً صمدخان شجاعالدوله از مستبدان معروف اواخر دوره قاجار در آذربایجان، از نوادگان همین احمدخان مقدم بوده است (نک: فرهاد میرزا، ۱۶۱؛ بامداد، ۲۰/۶).

مآخذ: ابوالحسن مستوفی، گلشن مراد، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ دانشنامه: رستم الحکما، محمد هاشم، رستم التواریخ، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ ساروی، محمد، تاریخ محمدی، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ شریف، عبدالکریم، ذیل تاریخ گیتی گشا، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عضدالدوله، احمد میرزا، تاریخ عضدی، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ فرهاد میرزا قاجار، زبیل، ج سنگی، ۱۳۱۸ ق؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، تجربه الاحرار، به کوشش حسن قاضی طباطبایی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ همو، مآثر سلطانیه، به کوشش غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ مینورسکی، و.، تاریخ تبریز، ترجمه عبدالعلی کارنگ، تبریز، ۱۳۳۷ ش؛ نادر میرزا قاجار، تاریخ و جغرافیای دارالسلطنه تبریز، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ هدایت، رضاقلی، روضه الصفای ناصری، تهران، ۱۳۳۹ ش.

أَحْمَدُ خَضْرَوِيَّةُ بَلْخِي، ابوحامد (د ۲۴۰/۸۵۴ م)، از عارفان اهل فتوت خراسان. وی در بلخ پرورش یافت (خواجه عبدالله، ۸۲؛ جامی، ۵۴). از تاریخ ولادت او اطلاعی در دست نیست، اما با توجه به اینکه عمر او را هنگام وفات ۹۵ سال ذکر کرده‌اند (ابونعیم، ۴۲/۱۰؛ قشیری، ۴۱۰؛ ابن جوزی، صفة ۱۶۴/۴)، می‌توان تاریخ ولادت وی را در حدود سال ۱۴۵ ق دانست.

از جزئیات زندگی، نحوه سیر و سلوک و نیز استادان وی آگاهی چندانی در دست نیست. منابع تنها به ذکر نام حاتم اصم (د ۲۳۷ ق) به عنوان استاد وی اکتفا کرده، و صالح بن عبدالله باهلی ترمذی را استاد او در تفسیر ذکر کرده‌اند (سلمی، طبقات ۸۰، ۳۹۳؛ قشیری، ۳۹۳؛ هجویری، ۱۴۲؛ صفی الدین بلخی، ۲۱۹)، اما وی با بسیاری از عارفان صاحب نام عصر خویش مصاحبت داشت و برای دیدار ایشان رهسپار نیشابور، بسطام و شهرهای دیگر شد. در این سفرها گاه همسر او، فاطمه ام علی، نیز همراه او بود و حتی برخی از این مسافرتها به تقاضای وی صورت می‌گرفت (ابونعیم، همانجا؛ سهلجی، ۱۷۰؛ ابن جوزی، تلبیس ۳۵۰-۳۵۱؛ ذهبی، ۴۸۸/۱۱). فاطمه ام علی که از بزرگ زادگان بلخ بود و به گفته هجویری «اندر طریقت شأنی عظیم داشت» (ص ۱۴۹؛ نیز نک: صفی الدین بلخی، ۲۲۶) و کتاب تفسیر روایت می‌کرد (همانجا)، به درخواست خود، همسر احمد شد (هجویری، همانجا؛ عطار، تذکرة ۳۴۸-۳۴۹) و پس از آن تمامی دارایی خویش را به مستمندان بخشید (جامی، ۶۲۲؛ قس: صفی الدین بلخی، همانجا).

در این زمان به احمد آقا شهرت داشت - برجای پدر به امارت مراغه نشست. احمد آقا نه تنها به کین‌خواهی از قاتلان پدرش (طایفه دنبلی) برخاست، بلکه با جلب پشتیبانی احمدخان دنبلی، برادرزاده نجفقلی خان و حاکم خوی، توانست بر عموزادگانش که مدعی حکومت مراغه بودند و چندی حکومت شهر را نیز در دست گرفته بودند، غلبه کند (بامداد، ۱۹/۶).

به گفته بامداد، احمد آقا طوایف پلباس، مامش و منگور را که در نواحی ارومیه و مراغه به قتل و غارت می‌پرداختند، سخت سرکوب کرد. این طوایف از یک سو از پاشایان عثمانی و از سوی دیگر از علی مرادخان زند که در این زمان بر بخشهایی از ایران مرکزی فرمان می‌راند، یاری خواستند. علی مرادخان به عزل احمد آقا فرمان داد؛ اما او به امامقلی خان افشار، بیگلربیگی ارومیه و احمدخان دنبلی متوسل شد و اینان در نبردی در ۱۱۹۸ ق محمود پاشای عثمانی را به قتل رساندند و احمد یار دیگر حکومت مراغه را در دست گرفت. پس از این رویداد احمد آقا به ارومیه رفت و از امامقلی خان لقب و حکم خانی گرفت و به احمدخان مقدم شهرت یافت (همانجا). با اینهمه، به گفته مفتون دنبلی (تجربه، ۷۰/۸)، احمدخان چندی بعد با نجفقلی خان دنبلی که می‌خواست امامقلی خان را از آذربایجان براند، همداستان شد و نجفقلی خان به پیروزی رسید و بر آنجا استیلا یافت.

در ۱۲۰۷ ق که آقا محمدخان قاجار، سلیمان خان را در رأس سپاهی برای سرکوب صادق خان شقاقی به آذربایجان گسیل کرد، احمدخان نیز همراه با دیگر والیان آذربایجان به اطاعت قاجاریان درآمد (شریف، ۳۳۳-۳۳۴؛ ساروی، ۲۴۰-۲۴۱). او در ۱۲۱۴ ق از سوی فتحعلی شاه به حکومت تبریز منصوب شد (نادر میرزا، همانجا) و در مقام بیگلربیگی تبریز و مراغه در جنگهای ایران و روس در سپاه عباس میرزا نایب السلطنه جنگید (مفتون، مآثر، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۶۱، ۱۷۲، ۱۹۷-۱۹۹). عباس میرزا در ۱۲۲۱ ق احمدخان را به حکومت ایروان فرستاد، ولی او پس از ورود به این شهر بیمار شد و ناچار به تبریز بازگشت (همان، ۱۷۹-۱۸۰). در ۱۲۲۶ ق وی از جمله امرایی بود که از فتحعلی شاه برای سرکوب شورش عبدالرحمان پاشا به بغداد فرستاده شد (همان، ۲۶۱-۲۶۲).

احمدخان سرانجام در مراغه درگذشت (همان، ۳۲۴، ۳۲۶؛ قس: بامداد، ۲۰/۶، که سال درگذشت او را ۱۲۳۱ ق آورده است). پس از مرگ او، عباس میرزا یکی از پسران وی نورالله خان را به حکومت مراغه برگماشت و نیز فرماندهی سپاه آنجا را به پسر دیگرش جعفرقلی خان سپرد. همچنین پسر دیگر او، حسن آقا به خدمت دیوان تبریز درآمد (مفتون، همانجا).

مورخان احمدخان را استوده‌اند، به گفته بامداد (۱۹/۶)، او برخلاف پدرش با امرای آذربایجان به مدارا رفتار می‌کرد و سیاستی مدبرانه داشت. در مسجد جامع تبریز کتیبه‌ای است که در آن از احمدخان در مقام بیگلربیگی کل ممالک آذربایجان به سبب اقداماتش برای آبادانی و

صوفیه اهل فتوت بود و رفتاری نزدیک به روش ملامتیه داشت (نک: سلمی، همان، ۹۳؛ ابونعیم، ۴۲/۱۰؛ هجویری، ۱۴۹، ۱۵۰-۱۵۱؛ قشیری، همانجا؛ عطار، تذکرة، ۳۴۸؛ شعرانی، ۸۲/۱). بایزید درباره وی گفته است: «اگر احمد نبود، ما ندانستیم که فتوت چیست» (صفی الدین بلخی، ۲۲۰) و از ابو حفص حداد نقل کرده اند: «اگر احمد نبود، فتوت و مروت پیدا نداشت» (هجویری، ۱۵۰-۱۵۱؛ عطار، همانجا). هجویری که او را از ملامتیان دانسته (ص ۱۴۹)، سخنی از وی نقل کرده است که حاکی از گرایش ملامتی اوست: «... درویشی خویش را پنهان دار» (ص ۱۵۱). به گفته عطار وی چندی در خانقاهی به طور ناشناس «با جامه خلق» و بدون استفاده از لباس صوفیان به سر برد (همان، ۳۵۲؛ فصیح، همانجا). در دیدار با بایزید نیز به جای جامه پشمین قبا بر تن داشته (هجویری، ۵۸)، و گاه نیز لباسی همچون لشکریان می پوشیده است (همو، ۱۴۹؛ عطار، همان، ۳۴۸).

هجویری وی را صاحب آثار بسیار دانسته، و تألیف کتاب الرعایة بحقوق الله را به او نسبت داده است (ص ۱۵۱، ۴۳۹). حارث محاسبی (د ۲۴۳ق) که از عارفان معاصر احمد خضرویه بوده است، کتابی با عنوان الرعایة لحقوق الله دارد که عنوان آن شبیه به نام کتاب منسوب به احمد است. شاید بتوان چنین احتمال داد که هجویری را در باب نام مؤلف این کتاب سهوی روی داده، و عنوان کتاب نیز به شکلی نادرست نقل شده است. امروزه کتابی یا رساله ای از او در دست نیست، ولی سخنان وی که غالباً درباره موضوعات مختلف عرفانی است، در کتب تذکره و طبقات صوفیه به طور پراکنده نقل شده است (نک: سلمی، طبقات، ۹۳-۹۷، جوامع، ۹۰۰، ۹-۱۰؛ ابونعیم، همانجا؛ قشیری، ۲۱۱؛ هجویری، ۱۵۱؛ ابن جوزی، صفة، ۱۶۴/۴؛ عطار، همان، ۳۵۴-۳۵۵).

مآخذ: ابراهیم خلیل، محمد، «حضرت احمد خضرویه و زوجه شان»، آریانا، کابل، ۱۳۲۳ش، ص ۲، ۵؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، تلخیص ابلیس، به کوشش محمد منیر دمشقی، قاهره، ۱۳۴۷ق؛ همو، صفة الصوفیة، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن ملقم، عمر، طبقات الاولیاء، به کوشش نورالدین شریه، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ش؛ خواجه عبدالله انصاری، طبقات الصوفیة، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، تهران، ۱۳۳۸ش؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و صالح سمر، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سلمی، محمد، «جوامع آداب الصوفیة»، به کوشش ایوان کولبرگ، مجموعه آثار ابو عبدالرحمان سلمی، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، طبقات الصوفیة، به کوشش یوهانس پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰م؛ سهلجی، «النورمن کلمات ابی طیفور»، شطحات الصوفیة، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۸م؛ شعرانی، عبدالوهاب، الطبقات الکبری، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۲م؛ صفی الدین بلخی، عبدالله، فضایل بلخ، ترجمه عبدالله محمد بن محمد بن حسین حسینی بلخی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ عطار نیشابوری، فردالدین، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ همو، مصیبت نامه، به کوشش نورانی وصال، تهران، ۱۳۳۸ش؛ فصیح خوافی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۱ش؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ قشیری، عبدالکریم، الرسالة القشیریة، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطجی،

از جمله مشایخی که احمد بن خضرویه به دیدار آنان نایل آمد، یکی بایزید بسطامی بود و دیگری ابو حفص حداد نیشابوری. به گفته خواجه عبدالله انصاری این دیدارها در سفری که احمد به قصد حج در پیش گرفته بود، صورت گرفت (ص ۸۳). اینکه احمد ابتدا به نیشابور به دیدن ابو حفص رفته است و سپس به بسطام یا برعکس، روشن نیست. به گفته قشیری وی از نیشابور به بسطام رفته (ص ۴۱۰)، اما از سخن سلمی چنین بر می آید که وی نخست به بسطام نزد بایزید رفته است (همان، ۹۳). در این سفرها جمع کثیری از مریدان نیز ملازم وی بوده اند (نک: سهلجی، ۷۲-۷۳؛ عطار، همان، ۱۷۵). در دیدار احمد با بایزید، همسر وی نیز حضور داشته است. گویند چون فاطمه به دیدار بایزید آمد «برقع از روی برداشت و با وی سخن گستاخ می گفت» و در پاسخ به اعتراض احمد گفت: «تو محرم طبیعت منی و وی محرم طریقت من» (هجویری، ۱۴۹-۱۵۰). مفاد و عرفانی فاطمه در این دیدار و دیدارهای پس از آن بر بایزید تأثیر بسیار نهاد و بارها فاطمه را ستود (سهلجی، ۱۷۰؛ هجویری، ابونعیم، همانجا؛ عطار، همان، ۳۴۹). بایزید با احمد نیز مباحثات بسیار داشته (نک: سلمی، همان، ۹۵؛ عطار، همان، ۱۷۵، ۱۹۹، ۳۵۱-۳۵۰) و از وی با عنوان «استاذنا» یاد کرده است (قشیری، همانجا؛ قزوینی، ۳۳۴؛ ذهبی، همانجا). احمد خضرویه افزون بر این با محمد بن علی ترمذی، ابوبکر وراق، ابوتراب نخشبی و یحیی بن معاذ رازی نیز مصاحبت داشته است (سلمی، همان، ۹۳، ۲۰۶، ۲۱۲؛ قشیری، ۴۰۰، ۴۱۰؛ هجویری، ۱۷۹؛ ابن ملقم، ۳۷۴؛ عطار، همان، ۳۴۹) و کسانی چون محمد بن حامد ترمذی و محمد بن فضل بلخی از وی روایت کرده اند (سلمی، همان، ۲۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵).

به احمد کراماتی نیز منسوب داشته اند که حاکی از اعتقاد معاصران وی به اوست (عطار، همان، ۳۵۲-۳۵۳؛ فصیح، ۳۱۵/۱؛ خواندمیر، ۲۷۰/۲). حکایاتی نیز درباره روش زندگی، سلوک و جوانمردی او در حق افراد جاهل و خطاکار به کتب ادب و عرفان فارسی راه یافته است (نک: عطار، مصیبت نامه، ۱۷۶-۱۷۷، ۱۸۲-۱۸۳؛ مولوی، ۲۶۸/۱-۲۷۱).

سرانجام احمد خضرویه در بلخ درگذشت. مزار وی در بیرون دروازه نوبهار، سمت جنوبی شهر مخروبه بلخ در گورستان بزرگی که به نام وی شهرت دارد، هنوز موجود است. به سبب اعتقادی که مردم به وی داشتند، مدفن او محل زیارت شد (خواندمیر، همانجا؛ صفی الدین بلخی، ۲۲۲؛ ابراهیم خلیل، ۱۴). امام الحرمین جوینی نیز مردم را به زیارت گور وی فرا می خواند (صفی الدین بلخی، همانجا). همسر او و نیز برخی از عارفان و شعرا چون محمد بن عمر ضریر بلخی (د ۵۱۱ق) و اوحدالدین انوری در کنار او به خاک سپرده شده اند (همو، ۲۲۶، ۳۴۷؛ دولتشاه، ۶۹). بر مزار وی و همچنین بر مزار همسر او گنبد و بارگاهی نیز بنا شده است (نک: ابراهیم خلیل، ۱۴، ۱۵).

احمد خضرویه از پیشروان مکتب تصوف خراسان بود و طریقه خضرویه را به وی منسوب کرده اند (نک: نوشاهی، ۱۵۵/۱). وی از

هنر را ضمن تحصیل فرا گرفت و سپس به تکمیل آن نزد استادان فن پرداخت. ۶۵ قطعه از سروده‌های او موجود است («دائرة المعارف دیانت»، II/118؛ بانارلی، 1064).

آثار: نزدیک به ۱۴۰ اثر بزرگ و کوچک مشتمل بر داستان، خاطرات، سفرنامه، مجموعه مقالات، کتابهایی در تاریخ و ترجمه‌هایی از آثار غربی از او بر جای مانده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود: ۱. مناقب اسلام (در ۲ جلد، ۱۳۲۵/۱۹۰۹ م). ۲. کوچک تاریخ عثمانی. ۳. کوچک تاریخ اسلام، برای تدریس در مدارس (احمد راسم، «ب»)، ۴. «تاریخ مصور عثمانی»، در ۴ جلد که شامل تاریخ امپراتوری عثمانی از آغاز تا ۱۲۹۷ ق (آغاز سلطنت عبدالحمید ثانی) است. وی در تدوین این اثر به بیش از ۲۰۰ مأخذ خطی و چاپی استناد جسته است (همو، «د-ه»). رویدادهای سیاسی و نظامی در متن کتاب و مسائل مربوط به تاریخ اجتماعی با عنوان «فائده» در پاورقی آمده است. این اثر با نام رسمی و خریطه‌لی عثمانلی تاریخی در استانبول (۱۳۲۶-۱۳۳۰ ق) چاپ شده است. ۵. «از استبداد تا حاکمیت ملی» (در ۲ جلد، ۱۳۴۲/۱۹۲۳ م).

احمد همچنین کتابی در زمینه نامه‌نگاری با عنوان خزینه مکاتیب مشتمل بر مجموعه‌ای از منشآت گردآورده که چندبار به چاپ رسیده است. وی گاه شعر نیز می‌سرود و برخی از اشعار او که به سبک ادبیات دیوانی است، جای جای در نشریات مختلف چاپ شده است («دائرة المعارف دیانت»، همانجا؛ برای آگاهی بیشتر از آثار احمد راسم، نک: اوزگه، I/52، ج۵؛ جانب، 98-120).

مأخذ: احمد راسم، رسمی و خریطه‌لی عثمانلی تاریخی، استانبول، ۱۳۲۸ ق؛ نیز:

Banarlı, Nihad Sâmî, *Resimli Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, 1971; Canip, Ali, *Türk edebiyatı Antolojisi*, İstanbul, 1931; EI²; IA; İnâl, Mahmud Kemal, *Son asir türk sairleri*, İstanbul, 1970; Karanlioglu, Seyit Kemal, *Ansiklopedik edebiyat sözlüğü*, İstanbul, 1983; İd, *Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, 1985; Levend, Agah Sırrı, *Türk dilinde gelişme ve sadeleşme evreleri*, Ankara, 1972; Özge, Seyfettin, *Eski harflerle basılmış türkçe eserler katalogu*, İstanbul, 1971-1975; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul, 1977; *Türkiye diyanet vakfi İslam ansiklopedisi*, İstanbul, 1989.

آخند رائی بریلوی، سید (۶ صفر ۱۲۰۱-۲۴ ذیقعد ۱۲۴۶ ق/۲۸ نوامبر ۱۷۸۶-۷ مه ۱۸۳۱ م)، جنگجوی مسلمان هندی و بنیان‌گذار طریقت محمدیه (فرقه وهابیان هند).

وی فرزند محمد عرفان و از سادات حسنی بود (رضوی، شاه عبدالعزیز، 474). قطب الدین محمد (د ۶۲۷ ق) یکی از نیاکان او در حدود سال ۶۰۷ ق از غزنه به هند رفت. سید احمد در شهر رای بریلی از توابع الله‌آباد هند زاده شد (شکارپوری، ۸۷۸). در کودکی به کسب علم رغبتی نداشت، اما به ورزش و پرورش بدنی علاقه بسیار نشان می‌داد (اکرام، ۱۵؛ رضوی، همان، 475-474). پس از تحصیلات ابتدایی به لکهنو و از آنجا به دهلی رفت و به خدمت شاه عبدالعزیز دهلوی شیخ

بیروت، ۱۴۰۸/۱۹۸۸ م؛ مولوی، جلال الدین محمد، متنی معنوی، به کوشش رینولد، ا. نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نوشاهی، شریف احمد، شریف التواریخ، گجرات، ۱۳۵۵ ق؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش ژوکوفسکی، لنینگراد، ۱۳۴۲/۱۹۲۶ م.

آخند راسیم (د ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م)، روزنامه‌نگار، تاریخ‌نویس و از عاملان نام‌آور نهضت ادبی در مجله ثروت فنون در ترکیه.

تاریخ ولادت او را به اختلاف، ۱۸۶۴ م (کارا علی اوغلو، «فرهنگ...»، 22)، ۱۸۶۵ م («دائرة المعارف زبان...»، I/71)، ۱۸۶۶ م (جانب، 98) و ۱۸۶۷ م (اینال، 1344) آورده‌اند. وی در استانبول زاده شد. پدرش بهاء‌الدین افندی که قبرسی تبار و کارمند اداره پست بود، پیش از تولد احمد، همسرش را ترک کرد و احمد به سرپرستی مادر پرورش یافت (بانارلی، 1062؛ کارا علی اوغلو، «تاریخ...»، 55؛ اینال، همانجا). وی پس از به پایان رساندن تحصیلات خود در مدرسه مشهور دارالشفقه (۱۳۰۰ ق/۱۸۸۳ م)، به خدمت اداره پست و تلگراف درآمد، اما سال بعد، چون کار دولتی را موافق ذوق خود نیافت، به عالم مطبوعات روی آورد (بانارلی، 1063؛ اینال، همانجا). وی که نویسندگی را از زمان تحصیل با نوشتن مقالاتی در روزنامه‌های معروف ترکیه آن زمان مانند جریده حوادث، ترجمان حقیقت، اقدام، صباح و جز آن آغاز کرده بود (کارا علی اوغلو، همان، 57)، یکسره خود را وقف این پیشه — که آن را «جاده باب عالی» می‌خواند — کرد (EI²). چندی نیز به سیاست روی آورد و در ۱۹۲۷ م به نمایندگی مردم استانبول در مجلس کبیر ترکیه برگزیده شد (اینال، همانجا). سرانجام پس از یک بیماری طولانی در اقامتگاه خود واقع در جزیره هیبه‌لی — از جزایر دریای مرمره — درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (همانجا).

احمد نویسنده‌ای پرکار و چیره دست بود که با نوشتن داستان، سرگذشت، خاطرات و تاریخ برای عموم، شهرت یافت (همانجا). او با زبانی ساده، غمها، شادیاها، باورها و زندگی روزمره مردم — به ویژه ساکنان استانبول — را هنرمندانه به قلم آورد (کارا علی اوغلو، همان، 58؛ بانارلی، اینال، همانجا). اگر چه وی تحت تأثیر نویسندگان معروف پیش از خود همچون: شناسی، نامق کمال، ضیاپاشا و احمد مدحت بود، اما بی آنکه در دامن هیچ یک از گرایشهای سیاسی و ادبی مسلط آن روزگار بیفتد، با زبان ساده و عامیانه‌اش سبکی نو در ادبیات منثور ترکیه به وجود آورد («دائرة المعارف دیانت...»، II/117، I/202، IA) و در نهضت ساده کردن زبان ترکی نیز فعالانه شرکت کرد (لوند، 213).

احمد راسم از آغاز نویسندگی در دارالشفقه، دلبستگی خاصی به تاریخ پیدا کرد. به اعتقاد وی هر فرد باید از تاریخ کشورش آگاه باشد و از آنجا که بیشتر کتابهای تاریخی را دارای نثری دشوار می‌دانست، به تألیف کتابهای تاریخی به زبان ساده دست زد (احمد راسم، «الف-ج»). وی با موسیقی نیز آشنا بود (اینال، همانجا)، مراحل اولیه این

فرقه نقشبندیه رسید و مرید او شد. وی سید احمد را در مسجد اکبر آبادی نزد برادر خویش عبدالقادر دهلوی جا داد و او را به تربیت سید سفارش کرد (حسنی، ۲۹/۷).

سید احمد در ۱۲۲۳ ق به رای برلی بازگشت و همسر اختیار کرد و سپس بار دیگر به دهلوی رفت، اما چون مشتاق جنگ بود، آن شهر را ترک گفت و در ۱۲۲۷ ق به سپاه نواب امیرخان پندری که در آن هنگام دژ دهاشکولا، در میان بونندی و کارولی را در محاصره داشت، پیوست و مهارتهای نظامی و شیوه زندگی سپاهیگری را فرا گرفت. امیرخان در ۱۸۱۷ م با نیروهای بریتانیا پیمان صلح بست، سید احمد به همین سبب سپاه او را ترک کرد و بار دیگر به دهلوی نزد شاه عبدالعزیز رفت و در حجره بازمانده از برادر وی، عبدالقادر، اقامت گزید (رضوی، همان، ۴۷۷). سید احمد از آن پس پیروی از «سنت محض» و «طریقت سلف» را پیش گرفت و گروهی از مشایخ از آن میان عبدالحی بن هبه الله برهانوی، اسماعیل بن عبدالغنی دهلوی و بسیاری از اطرافیان شاه عبدالعزیز پیرامون او گرد آمدند و با او بیعت کردند (حسنی، ۳۰/۷). او نهضت نقشبندی رای بریلوی یا محمدیه را به راه انداخت که نمایانگر اعتراض مذهبی و اجتماعی بر ضد انحطاط قدرت سیاسی تسنن بود (کول، ۲۳۹). سپس او و گروهی از یارانش به سفرهایی در شهرهای گوناگون هند دست زدند (حسنی، همانجا) و با ایراد سخنرانیها مردم را از زیارت و افروختن شمع و چراغ در مزارات باز می داشتند و پیروان خویش را به برهم زدن و سوزاندن مراسم تعزیه شیعیان بر می انگیزختند، اما مقامات دولتی در چند شهر از بیم بروز آشوب، سید و یارانش را بیرون راندند (رضوی، «تاریخ...»، II/306). در جریان این مسافرتها، گروههای بی شماری به هواداری آنان برخاستند و این امر او را بر آن داشت، تا نوعی حکومت بنیاد نهد و حتی نمایندگانی برای گرفتن عشر و زکات و نیز خلیفه هایی برای خود تعیین کند (تیتوس، ۱۸۰).

در ۱۲۳۷ ق سید احمد و همراهانش آهنگ سفر حج کردند و در حجاز تیز گروهی طریقت او را پذیرفتند (اکرام، ۲۲-۲۳؛ رضوی، شاه عبدالعزیز، ۴۸۴). برخی برآنند که سید در این سفر زیر نفوذ وهابیان حجاز درآمد (مثلاً سینگ، ۷۸). سید احمد و همراهان در رمضان ۱۲۳۹ یه رای برلی بازگشتند (رضوی، همانجا) و آماده جهاد شدند. آنان کار جهاد را از مقابله با سیکها آغاز کردند و در ۲۷ جمادی الآخر ۱۲۴۱ از راه سند و کویت به قندهار و از آنجا به کابل رفتند (همان، ۴۸۶). اما او در این سفرها نتوانست حمایت مردم را به دست آورد و حتی مردم سند او را وهابی و جاسوس انگلیس خواندند. سرانجام سید احمد پس از آنکه از جلب پشتیبانی اهالی شکارپور، قندهار و کابل طرفی نیست، آهنگ پیشاور کرد (شکارپوری، ۲۴۴-۲۴۸). در آنجا بسیاری از جنگجویان قبایل، به ویژه قبیله یوسفزائی، پشتیبانی خویش را از سید در برابر سیکها اعلام کردند (همو، ۲۴۸-۲۴۹؛ رضوی، همان، ۴۸۷). در ۲۱ جمادی الاول ۱۲۴۲ او و پیروانش بر سیکها تاختند و آنان را در ناحیه اکوره به سختی شکست دادند. سید احمد از این پس خود را امام

و امیرالمؤمنین خواند (همانجا؛ اکرام، ۲۵؛ شکارپوری، ۲۵۱). اما سرداران افغانی که در آن هنگام بر سرزمینهای پیشاور تا هرات حکومت داشتند، از این کار سید سخت به وحشت افتادند و چون او را رقیب خویش دیدند، از پشتیبانی او دست کشیدند و تنهایش گذاشتند تا به دست سیکها نابود شود (همانجا، حاشیه). از سوی دیگر مداخله سید احمد در سنن و رسوم قبایل افغان خشم آنان را بر انگیزخت (رضوی، همان، ۴۹۶-۴۹۵). حتی جنگجویان قبایل و سرداران دزانی که در نبرد با سیکها در کنارش بودند، رو در روی او ایستادند، چنانکه سرانجام در جست و جوی پناهگاهی چون خواست به کشمیر برود، در ناحیه بالاکوت با جمعی از یارانش به دست سیکها کشته شد (اکرام، ۳۰-۳۳؛ شکارپوری، ۸۷۸، تعلیقات؛ قریشی، ۱۵۲-۱۴۸؛ رضوی، همان، ۴۹۵-۴۹۷). پس از قتل او سیکها شادیهایی کردند (کامران مقدم، ۴۳).

برخی از پیروان سید، مدعی مهدویت اویند و زنده و غایبش می پندارند (اکرام، ۳۳). برخی برآنند که نهضت سید احمد به یک مبارزه منظم و ۱۰۰ ساله در هند انجامید که سرانجام در ۱۹۴۷ م به استقلال هند منجر شد (بهتی، ۷/۱؛ نیز نک: روا، ۹۰-۹۱).

سید احمد عقیده داشت که مسلمانان باید بدعتها و عناصری را که از آمیزش با هندوان در اعتقادات دینی آنان راه یافته است، ترک گویند و به احکام کتاب و سنت عمل کنند و از طریق جهاد به سلطه بریتانیا بر هند پایان بخشند (بهتی، ۵/۱-۷؛ EI²؛ قس: شکارپوری، ۲۴۴-۲۴۵). که سید احمد را جاسوس بریتانیا دانسته است). با اینهمه، بسیاری او را وهابی خوانده اند (همو، ۲۴۴؛ هانتز، ۵۲؛ سینگ، ۷۷؛ می، ۲۱)، هر چند عبدالحی حسنی (۳۲/۷) بر آن است که دشمنان سید، چنین نسبتی به او داده اند. اما اندیشه ها و رفتار سید احمد و پیروانش با نظریات و اعمال وهابیان همانندیهای بسیار دارد؛ همانگونه که در سده ۱۳ ق اماکن مقدسه حجاز و عراق مورد هجوم وهابیان قرار گرفت، سید احمد و پیروانش هم در هند بارها بر جایگاههای تعزیه سیدالشهداء (ع) تاخته، آنها را سوزاندند، یا از میان بردند (رضوی، «تاریخ»، II/305).

سید احمد مخالف تفضیل حضرت علی (ع) و بزرگداشت امام حسین (ع) بود (کول، ۲۳۶). حتی بر پایه برخی گزارشها (نک: رضوی، شاه عبدالعزیز، ۴۸۵)، پیروان سید احمد مبارزه با شیعیان را بر جهاد با سیکها مقدم می شمردند. پیروان او معتقد بودند که متشبهین به صوفیه بدعتیایی چون انتشار سخنان مخالف شرع و مجادله بیجا در مسأله تقدیر را در دین وارد کرده اند. به عقیده آنان، صوفیه خود نیز عامل ورود بدعتیایی در اسلام شده اند؛ مانند مبالغه و افراط در تعظیم مرشد، سجده بر قبور و طلب حاجت از آنها و نذر و نیاز به اولیا (اکرام، ۱۸-۲۰). تفصیل این عقاید را در صراط مستقیم - مجموعه ای از خطابه ها و تعلیمات سید احمد - که به وسیله دو تن از یاران او، مولوی محمد اسماعیل و مولوی عبدالحی گرد آمده و بارها به چاپ رسیده

چاووش باشی، امین مطبخ و جز آن به کار پرداخت (مرادی، ۷۴/۱؛ جودت، ثریا، همانجاها) و در مذاکرات صلح کوچوک کینارجی (قاینارجه)، پس از جنگ روس و عثمانی (۱۱۸۳-۱۱۸۸ق) با عنوان نماینده اول دولت عثمانی شرکت کرد (جودت، ۳۰/۲؛ ثریا، همانجا؛ اونات، ۱۰۲-۱۰۳) و درباره این جنگ رساله‌ای نوشت (نک: آثار)، اما در مراجعت از کار برکنار شد (جودت، همانجا). در زمان صدارت خلیل حمید پاشا (۱۱۹۷-۱۲۰۰ق) بار دیگر به کار دعوت شد و در مقام «روزنامه چی اول» به کار پرداخت (همانجا)، اما مدت چندانی در این شغل نماند و درگذشت و در گورستان سلیمیه در محله آسکودار مدفون گردید (همو، ۳۰/۲؛ مرادی، همانجا؛ بروسه‌لی، ۵۹/۳). احمد رسمی با نوشتن آثاری در زمینه تاریخ و زندگی نامه، یکی از مشهورترین دولتمردان عثمانی در سده ۱۲ق/۱۸م به شمار می‌رود (اونات، ۱۰۳).

آثار چاپی:

۱. خلاصه الاعتبار، درباره جنگ روس و عثمانی و انعقاد معاهده کوچوک کینارجی. از آنجا که مؤلف خود نماینده دولت عثمانی در مذاکرات صلح بوده، کتاب او از ارزش ویژه‌ای برخوردار است. این اثر در سالهای ۱۲۸۶، ۱۳۰۷ و ۱۳۱۷ق در استانبول چاپ شده و به زبان آلمانی نیز ترجمه و منتشر شده است (باینگر، ۸۱۱).

۲. خلیفه الرؤساء، یا حدیقه الرؤساء (مرادی، همانجا) یا سفینه الرؤساء (جودت، ۳۰/۲؛ بغدادی، ۱۷۹/۱)، که مشتمل بر شرح حال ۶۶ تن از رؤساء الکتاب (اکنون وزرای خارجه) باب عالی عثمانی از ۹۳۱ تا ۱۱۵۳ق است. بعدها سلیمان فائق با افزودن شرح حال ۴۷ تن دیگر از رؤساء الکتاب ذیلی بر آن نوشت. این اثر در ۱۲۶۹ق/۱۸۵۳م در استانبول چاپ شده است.

۳. خمیلة الکبراء، در شرح حال عده‌ای از خواجه سرایان (قیزلر آغاسی) بزرگ حرم سلاطین عثمانی از ۹۸۲ تا ۱۲۶۵ق است. نسخه خطی آن در استانبول موجود است (TS, I/252). این اثر را احمد بوشناق به عربی ترجمه کرده و در مجله المنهل (۱۳۹۴ق) منتشر کرده است.

۴. سفارت نامه وین، گزارش نخستین مأموریت احمد رسمی به دربار پادشاه اتریش است. این گزارش به رغم ایجاز، حاوی اطلاعاتی مهم در زمینه تشکیلات مالی و اداری اتریش است (اونات، ۱۰۳-۱۰۴). متن این گزارش علاوه بر آنکه در «تاریخ واصف» آمده، از سوی ابوالضیاء توفیق به صورت جداگانه چاپ شده است (همو، ۱۰۳).

۵. سفارت نامه برلین یا پروس، گزارش مأموریت نویسنده به دربار فردریک کبیر امپراتور پروس است. گزارش این مأموریت که از ۱۱۷۷ تا ۱۱۷۸ق طول کشیده، از نظر شناخت وضع راهها، شهرها، به ویژه شهر برلین در سده ۱۸م و نیز شخصیت فردریک و اوضاع سیاسی و اجتماعی پروس دارای اهمیت است (همو، ۱۱۵). این گزارش نیز همراه با نخستین سفارت نامه توسط ابوالضیاء توفیق در ۱۳۰۳ق چاپ

(از جمله در میرتهه، ۱۲۸۵ق)، می‌توان یافت. افزون بر این دو تن، کرامت علی جونپوری، اولاد حسن قنوجی، ولایت علی عظیم آبادی و محمد علی رامپوری از یاران و همفکران مشهور سید احمد بوده‌اند (بهتی، ۷۰-۶/۱).

هواداران سید در سیر و احوال او کتابهای متعددی نوشته‌اند، از آن جمله‌اند: منظورة السعداء، تألیف جعفر علی بستوی؛ مخزن احمدی، از شیخ محمد علی طوکی؛ سوانح احمدی، از شیخ محمد تھانیسری؛ الملهامات الاحمدیة، از الهی بخش کاندھلوی؛ وقایع احمدی، از شیخ محمد علی صدرپوری (حسنی، همانجا).

مآخذ: اکرام، محمد، موج کوثر، لاهور، ۱۹۸۶م؛ بهتی، محمد اسحاق، فقهای پاک و هند، لاهور، اداره ثقافت اسلامی، حسنی، عبدالحی، نزہۃ الخواطر، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ روائ، اولیوید، افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی، ترجمه ابوالحسن سروقد مقدم، مشهد، ۱۳۶۹ش؛ شکارپوری، عطاءمحمد، تاریخ تازه نوای معارک، به کوشش عبدالحی حبیبی، کراچی، ۱۹۵۹م؛ کامران مقدم، شہین دخت، نگاهی به پاکستان، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نیز:

Cole, J. R. J., *Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq*, Berkely, 1988; EI²; Hunter, W. W., *The Indian Musalmans*, Varanasi, 1969; May, L., *The Evolution of Indo-Muslim Thought after 1857*, Lahore, 1970; Qureshi, I. H., *Ulema in Politics*, Karachi, 1974; Rizvi, A. A., *Shah Abd al-Aziz*, Canberra, 1982; id., *A Socio-Intellectual History of the Isna' Ashari Shi'is in India*, Canberra, 1986; Singh, A., *Socio-Cultural Impact of Islam on India*, Chandigarh, 1976; Titus, M. T., *Indian Islam*, New Delhi, 1979.

محمد آصف فکرت

آخند رسمی، ابوکمال شهاب الدین احمد بن ابراهیم بن احمد (۱۱۱۲-۱۱۹۷ق/۱۷۰۰-۱۷۸۳م)، دولتمرد و تاریخ نگار عثمانی. وی در شهر ریسو از توابع جزیره کرت زاده شد و از همین رو به کردی (کرتی) و رسمی معروف شده است (مرادی، ۷۳/۱؛ جودت، ۲۹۹/۲؛ ثریا، ۳۸۰/۲). سال تولد او را ۱۱۰۶ق نیز نوشته‌اند (نک: مرادی، همانجا).

احمد در زادگاهش به تحصیل علم پرداخت و در ۱۱۴۶ق به استانبول آمد (بانارلی، II/793؛ ثریا، همانجا) و نزد استادانی چون حسین بن محمد بصری و احمد بن علی منینی دمشقی تحصیلات خود را در تفسیر، فقه، لغت، منطق، معانی بیان و دیگر علوم متداول تکمیل کرد (مرادی، همانجا). در ۱۱۵۹ق/۱۷۴۶م در بروسه (بروسه) در سلک دولتیان (خواجگان) درآمد و آنگاه ناظر باروت‌خانه شهر سلانیک (سالونیک) شد (جودت، ثریا، همانجاها). در ۱۱۷۱ق، در زمان صدارت راغب پاشا، برای ابلاغ خبر درگذشت سلطان عثمان دوم و جلوس سلطان مصطفی سوم با عنوان سفیر درجه دوم (شقی ثانی) به سفارت در دربار اتریش مأمور گردید (همانجا؛ بروسه‌لی، ۵۸/۳؛ اونات، ۱۰۲). پس از مراجعت از این مأموریت مسئول امور مالی آناتولی شد (همو، بانارلی، همانجاها). سپس در ۱۱۷۶ق به عنوان سفیر عثمانی در دربار فردریک کبیر به برلین رفت (ثریا، همانجا). وی روزنامه وقایع سفارت‌های خود را به تفصیل نوشته که چاپ شده است (نک: آثار). پس از بازگشت از سفارت برلین، با عنوان منشی صدراعظم،

شده، و هر دو گزارش، توسط هامبورگ گشتال به زبان آلمانی ترجمه و در برلین به چاپ رسیده است (همو، ۱۱۶؛ بابینگر، همانجا). این سفارت نامه به زبان لهستانی نیز ترجمه شده و در ۱۸۲۵م در ورشو چاپ شده است (بانارلی، ۱۱۷/۹۲).

آثار خطی: ۱. مقامه‌ای با عنوان الزلالية البشارية فيما جرى لركبان الجارية، مشتمل بر امثال و حکم (مرادی، ۷۴/۱). نسخه‌ای از آن در کتابخانه ازهریه (ازهریه، ۲۶۳/۵) و نسخه‌ای دیگر در برلین نگهداری می‌شود (آلوارت، ۳۸۰(۳)؛ ۲. ذیل بر وفیات پُر عبر، اثر محمد امین معروف به آلی یک زاده، نسخه‌ای از آن در برلین موجود است (فلوگل، ۱۰۲-۱۰۱/II).

دو اثر دیگر نیز با عناوین جغرافیای جدید و ترجمه پند عطار به وی نسبت داده‌اند («دائرة المعارف»، ۱/۷۴).

مآخذ: ازهریه، فهرست؛ بروسلی، محمد طاهر، عثمانی مؤلفری، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ بغدادی، هدیه؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۱۱ق؛ جودت، احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ مرادی، محمد خلیل، سلک الدرر فی اعیان القرن الثاني عشر، بغداد، مکتبة المثنی؛ نیز:

Ahlwardt; Babinger, F., Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke, Leipzig, 1927; Banarlı, N.S., Resimli türk edebiyatı tarihi, İstanbul, 1971; Flügel, Gustav, Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften..., Wien, 1866; TS, türkçe; Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi, İstanbul, Dergâh yayınları; Unat, F.R., Osmanlı sefirleri ve sefaretnameleri, Ankara, 1968. علی اکبر دیانت

آخند رفاعی، نک: ابن رفاعی.

آخند رومی، عارف، شاعر و نویسنده سده‌های ۷-۸ق/۱۳-۱۴م. تاریخ ولادت او روشن نیست، اما به گفته هامر (ص ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹)، احمد رومی در کتاب الدقایق فی الطريق که ظاهراً در ۷۲۵ق تألیف شده، خود را مردی ۵۰ ساله خوانده است، از این رو باید در حدود سال ۶۷۵ق/۱۲۷۶م متولد شده باشد.

از شهرت احمد به «رومی»، هامر احتمال داده است که خاستگاه وی آسیای صغیر بوده باشد (ص ۲۳۸). آگاهی درباره زندگی وی بیشتر بر اساس شرح حالی است که هامر با توجه به نسخ خطی آثار او ارائه می‌دهد. ظاهراً احمد ابتدا مسافرت‌هایی در آسیای صغیر داشت و در حدود دهه دوم سده ۸ق در عوض، از شهرهای مرکزی هند (یا قوت، ۷۴۶/۳؛ ابن بطوطه، ۴۸۹)، اقامت گزید و در آنجا به تألیف آثار عرفانی و اخلاقی خود پرداخت (احمد رومی، ۵۷۵؛ هامر، ۲۳۹-۲۳۸). احمد در هند شهرت فراوانی کسب کرد تا آنجا که به گفته خود او درام الکتاب، از سوی پادشاه هند، به دربار دعوت شد، ولی او از پذیرفتن آن امتناع کرد و قصیده‌ای در عذرخواهی برای شاه فرستاد (نک: هامر، ۲۳۹). شاه بنگال نیز او را به دربار خود دعوت کرد، ولی این بار در پی رد دعوت شاه، درگیر مشکلات بسیاری شد که شرح آن را در قصیده شکواییه‌ای که در ۱۰۹ بیت برای دوستان خویش فرستاد، باز گفته است. افزون بر اینها، شهرت او سبب رشک علما نیز شده بود و از آزار و کینه‌توزی نسبت به او کوتاهی نمی‌کردند (همانجا).

گرچه احمد خود را مرید «مولانا» خوانده است (نک: ص بیست و پنج، ۲، جم)، اما به سبب وجود فاصله زمانی میان او و مولانا جلال الدین، نمی‌توان وی را شاگرد بی‌واسطه مولانا دانست. علاوه بر این، آنچه وی در آثار خود درباره آداب خانقاهی و راه و روش زندگانی صوفیانه آورده است، با آداب و قواعد طریقه مولویه سازگاری چندانی ندارد. در آثار او ذکری از مریدان و یاران مولانا و حتی از سلطان ولد، فرزند مولانا که هم عصر او بوده، دیده نمی‌شود. نویسندگان طریقه مولویه نیز در نوشته‌های خود از او یاد نکرده‌اند. با این قرائن، می‌توان گفت که ارادت او به مولانا جلال الدین از طریق مطالعه آثار او بوده، و به اعتراف خودش از هدایت روحانی مولانا برخوردار بوده است (نک: هامر، ۲۴۰، ۲۳۷). در هر حال احمد رومی، عارفی متشروع و ظاهر آحنفی مذهب بوده است (نک: احمد رومی، ۲۹۵؛ هامر، ۲۳۷). وی به درخواست مریدان و شاگردان خود، بسیاری از موضوعات اخلاقی و عرفانی را با استناد به آیات قرآنی و احادیث نبوی و با ایراد شواهدی از مثنوی و دیوان کبیر مولوی، توضیح و شرح داده است. در واقع باید او را نخستین شارح مثنوی دانست که بر اساس تعلیمات مولوی و با بهره‌گیری از معانی و مضامین مندرج در دیوان کبیر به تشریح و توضیح آراء او پرداخته است.

احمد رومی طالبان و محبان را به ۳ گروه تقسیم کرده است: گروه اول، مخلصانند که یا «عطایی» اند و نیازی به هدایت پیر و مرشد ندارند، یا به ارشاد پیر محتاجند و هدایت مرشد لازمه سلوک آنهاست. گروه دوم، طالب خداوند بوده، اما از خواهشهای دنیایی فارغ نیستند. گروه سوم، محبت خداوند را فقط بر سر زبان دارند (ص ۱۳۱-۱۳۲). او برای فقر نیز تقسیماتی چند قائل شده، از سویی آن را به عطایی و کسبی و از سوی دیگر به طریقتی و شریعتی، و در جایی دیگر به اختیاری و اضطراری تقسیم کرده است. وی فقر عطایی را فقری می‌داند که در آن به شیخ راهبر نیازی نیست، اما در فقر کسبی، طالب، نیازمند شیخ است. فقر اختیاری آن است که در عین غنا و بی نیازی از خلق، آرزوی دیدار حق در دل سالک پدید آید و فقر اضطراری، احتیاج به خلق است. درباره فقر شریعتی، می‌گوید: «او را از دنیوی چیزی باشد، اما دون کفاف لایبی» و فقر طریقتی را از آن کسی می‌داند که او را التفات به دنیا و آخرت نیست و عاشق جمال الله است (نک: ص ۲۲۹-۲۳۰، ۴۳۷-۴۳۸). علم در نظر او، علم دین است و علوم دیگر چون طبیعیات، ریاضیات و نجوم، فضلند، نه علم، و عالم دین کسی است که شاگردان را از شک به یقین، از تکبر به تواضع، از دشمنی با خلق به دوستی با آنها، از ریا به اخلاص و از دنیا پرستی به ترک دنیا دعوت کند (ص ۴۷۵-۴۷۷). آثار:

الف. چایی: دقایق الحقایق. این کتاب را به درخواست مریدان خود در ۷۲۰ق تألیف کرده است (نک: ص ۲، ۵۷۲، حاشیه، نیز ۵۷۵). نام این

1925; Blochet; Hamer, A., « An Unknown Mowlawi-Poet: Ahmad - i Rûmî », *Studia Iranica*, Leiden, 1974, vol. III; Kégl, A., « Zu Blochet, catalogue des manuscrits persans », ZDMG, 1906, vol. LX; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, Oxford, 1966.

محمد جواد شمس

آحمد رومی (زنده در ۷۶۱ ق/۱۳۶۰ م)، فرزند محمود بن عبدالغفار صدیقی، از استادان نامدار خوشنویسی اقلام سته. قاضی احمد او را «استاد خط و نادر زمان و اعجوبه دوران» دانسته که «صاف تر و نازک تر از خواجه یاقوت» می نوشته است و



برگ آخر نثر الالسی به قلمهای ثلث، نسخ ورقاع احمد رومی (۷۶۱ ق)
عکس از کتابخانه کاخ موزه گلستان

«پسر خود را می گفته جهدی کن که اگر همچو من نویسی مثل آن غلامک یعنی یاقوت بنویسی» (ص ۲۳). همو خوشنویس نامدار پیر یحیی جمالی صوفی را نیز شاگرد احمد رومی به شمار آورده است (همانجا). در منابع متقدم چون مقدمه مرقع بهرام میرزا (نک: دوست محمد، ۱۲) و «رساله ای در تاریخ خط و نقاشی» (قطب الدین، ۶۶۹)، اشاره ای به این دو مطلب اخیر دیده نمی شود. سمت استادی او بر یحیی جمالی حتی در گلستان هنر ترجمه مینورسکی^۱ (خوشنویسان و

کتاب در برخی منابع حقایق الدقایق آمده است (آقابزرگ، ۳۳/۷؛ ربو، ۱/۳۹؛ قس: بلوشه، ۱/۹۶) و برخی دیگر از آن تنها با نام حقایق یاد کرده اند (کگل، ۵۹۱؛ نک: هامر، ۲۳۱).

دقایق الحقایق تألیفی است در موضوعات عرفانی که دارای ۸۰ فصل است و هر فصل با یک آیه قرآنی، یا یک حدیث نبوی شروع شده است و در ضمن مطالب، اشعاری از مثنوی معنوی و دیوان کبیر به استشهداد آمده است. مؤلف در پایان هر فصل، داستان پندآموزی را در قالب مثنوی به بحر رمل مسدس محذوف آورده، و در پایان هر مثنوی (جز آخرین مثنوی) برای انتقال از فصلی به فصل دیگر، بیت زیر را تکرار کرده است:

بشنو اکنون فصل دیگر ای سنی

تا دل و جانت بیابد روشنی

این کتاب به اهتمام محمدرضا جلالی نایینی و محمد شیروانی، در ۱۳۵۴ ش، در تهران به چاپ رسیده است.

ب. خطی: ۱. ام کتاب، ظاهر آ کتابی است به نظم و اثر که آن را نیز به درخواست دوستان خود در ۷۲۷ ق تألیف کرده است (هامر، ۲۳۱-۲۳۲؛ نک: بلوشه، ۱/۲۸-۲۹). هامر کتاب المعارف و کتاب الدقایق را که کگل (ص ۵۹۲-۵۹۱) به احمد رومی نسبت می دهد، به سبب شباهت بسیار نزدیک آنها با هم، همان ام کتاب دانسته است (ص ۲۳۱-۲۳۲). این کتاب دارای ۴۰ فصل است که در آغاز ۶ فصل آن به جای آیه قرآنی، یا حدیث نبوی، گفتاری از عارفان بزرگ نقل شده است و چنانکه در دقایق الحقایق دیده می شود، در آخر هر فصل، حکایتی در قالب قصیده، یا مثنوی به بحر رمل آمده است (همو، ۲۳۳؛ نک: کگل، همانجا). مؤلف در فصل ۱۷ این کتاب به رد عقاید معتزله درباره مخلوق بودن قرآن و نقل عقاید اهل سنت در این باره پرداخته است (نک: هامر، همانجا). ۲. الدقایق فی الطريق. این کتاب ظاهراً در ۷۲۵ ق تألیف شده است (همو، ۲۳۲). از این کتاب دو نسخه وجود دارد، یکی به شماره ۵۹ که در دارالکتب مصر نگهداری می شود (همو، ۲۳۳-۲۳۴؛ فهرس، ۱۴۴/۱)، دیگری در اختیار نبی بخش قاضی است که آن را در سخنرانی خود با عنوان «نسخه ای نادر از دقایق الطريق مثنوی فارسی اثر احمد رومی» در بیست و هفتمین کنگره بین المللی شرق شناسان در ۱۹۶۷ م در میشیگان معرفی کرد (هامر، ۲۳۳-۲۳۴).

غزل عاشقانه ای نیز به او نسبت داده اند که در فاصله دفتر اول و دوم نسخه خطی مثنوی معنوی موجود در کتابخانه ادینبورگ، آمده است (همانجا؛ اشرف الحق، ۲۵۰).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابن بطوطه، محمد، رحلة، بیروت، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲ م؛ احمد رومی، دقایق الحقایق، به کوشش محمدرضا جلالی نایینی و محمد شیروانی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ فهرس المخطوطات الفارسیة، وزارة الثقافة، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Ashraf ul Huk, M., *A Descriptive Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in Edinburgh University Library*, Hertford,

1. Calligraphers and Painters, tr. V. Minorsky, English tr. T. Minorsky, Washington, 1959. p. 62.

نقاشان) نیز دیده نمی‌شود. پیداست که این نسبت از افزوده‌های نسخه‌ای است که اساس چاپ فارسی کتاب قرار گرفته است، زیرا مآخذ کهن‌تر یاد شده و هر دو چاپ کتاب گلستان هنر بر شاگردی یحیی نزد مبارکشاه زرین قلم صراحت دارند. از سویی دوران فعالیت هنری یحیی از روزگار امیر چوپان نویان (م ۷۲۸ ق، نک: دایرة المعارف فارسی) تا ۷۵۲ ق که کتیبه «خدا خانه» مسجد جامع عتیق شیراز را نوشته (مصطفوی، ۳۴۷)، ادامه داشته است (نک: قاضی احمد، همانجا؛ بیانی، احوال، ۲۲۳/۴-۲۲۴)، در حالی که تنها اثر تاریخدار احمد رومی در ۷۶۱ ق و در نهایت قدرت دست و قلم، کتابت شده و نشانه‌ای از پیری کتاب در آن مشاهده نمی‌شود (همو، فهرست، ۴، ۵، ۳۵). این شواهد نشان از تقدم زمان فعالیت هنری یحیی جمالی بر احمد رومی دارد. برخی از تذکره‌نویسان نیز او را در شمار خوشنویسان کتابخانه بایسنقر میرزای تیموری (۸۰۲-۸۳۷ ق) نام برده‌اند و این خطا نیز از نوشته مصطفی عالی (ص ۲۴) آغاز شده و دیگران را دچار لغزش کرده است (نک: حبیب اصفهانی، ۵۸؛ مستقیم‌زاده، ۹۳؛ حبیبی، ۶۱۰؛ هوار، ۹۸).

آثار: از احمد رومی تنها دو اثر شناخته شده در دست است: ۱. نسخه‌ای از نثر اللآلی منسوب به علی بن ابی طالب (ع) به قلم ثلث جلی و نسخ و رقاع کتابت عالی با رقم و تاریخ احمد بن محمود بن عبدالغفار صدیقی، شنبه چهارم جمادی الاول ۷۶۱، در کتابخانه سلطنتی سابق تهران (بیانی، فهرست، همانجا)؛ ۲. قطعه‌ای از یک مرقع به اقلام ثلث و ریحان و رقاع دو دانگ جلی ممتاز و نسخ کتابت عالی با رقم احمد الرومی در توپکابی سرای استانبول موجود است (همو، احوال، ۱۴/۴).

مآخذ: بیانی، مهدی، احوال و آثار خوشنویسان، به کوشش حسین مجویی اردکانی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ همو، فهرست نمونه خطوط خوش کتابخانه شاهنشاهی ایران، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ حبیب اصفهانی، خط و خطاطان، قسطنطنیه، ۱۳۰۵ ق؛ حبیبی، عبدالحی، هنر عهد تیموریان، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ دایرة المعارف فارسی؛ دوست محمد، حالات هنروران، به کوشش محمد عبدالله جفتایی، لاهور، ۱۹۳۶ م؛ عالی، مصطفی، مناقب هنروران، استانبول، ۱۹۲۶ م؛ قاضی احمد قمی، گلستان هنر، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ قطب الدین محمد قصه‌خوان، «رساله‌ای در تاریخ خط و نقاشی»، سخن، ۱۳۴۶ ش، ش ۶-۷؛ مستقیم‌زاده، سلیمان، تحفه خطاطین، استانبول، ۱۹۳۸ م؛ مصطفوی، محدثی، اقلیم یارس، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ نیز:

Huort, C., *Les calligraphes et les miniaturistes de l'Orient musulman*, Paris, 1908.
محمد حسن سسار

اَحْمَدُ زَرْكُوب، ابوالعباس احمد بن ابی‌الخیر (د ۷۸۹ ق/۱۳۸۷ م)، ملقب به معین و مشهور به زرکوب شیرازی مؤلف شیراز نامه.

احمد زرکوب در مواضع مختلف شیراز نامه از نام و نسب خود و اعقابش سخن رانده است. ظاهراً علت اشتها دودمان وی به زرکوب آن بود که نیای بزرگ وی عزالدین مودود به زرکوب مشهور بوده است (احمد زرکوب، ۴؛ نیز نک: قزوینی، ۳۱۷) و از آن پس فرزندان و نوادگان او نیز به همین لقب نامور شدند (صفا، ۴/۳، ۱۳۰). عزالدین (د ۶۶۳ ق در

شیراز) نواده معین الدین محمود، از بزرگان اصفهان، تحت ارشاد شیخ روزبهان بقلی پرورش یافت. سپس در دوران حکومت ابوبکر بن سعد زنگی در شیراز سکنی گزید و با دختر شیخ روزبهان عقد مزاجت بست (احمد زرکوب، ۳۱۰-۳۱۵) و از آن پس به شیرازی شهرت یافت. شیخ الاسلام شهاب الدین ابوالخیر پدر احمد هم از مشایخ عصر خود و از شاگردان علی بن بزغش شیرازی بود (صفا، ۵/۳، ۱۳۰).

احمد زرکوب به حدس برخی محققان در ۶۷۰ ق/۱۲۷۲ م زاده شد (نک: واعظ، ۱۶)، اما اثبات این نکته محتاج مدارک و قرائن است. قدیم‌ترین شرح حال او همان است که در شدالازار (جنید، ۳۱۷-۳۱۹) نوشته شده و پس از آن مؤلفان دیگر آن را اقتباس کرده‌اند. بر اساس این روایات و آنچه از خود شیراز نامه (احمد زرکوب، ۱۹۰-۱۹۱) به دست می‌آید، احمد نخست نزد دایی خود رکن الدین منصور بن مظفر بن روزبهان بخشی از صحیح بخاری و کتاب مصابیح را فرا گرفت و آنگاه بخشی از کتاب عوارف المعارف سهروردی را در ۷۱۳ ق نزد ظهیر الدین عبدالرحمان خواند و از او اجازه روایت گرفت. همچنین کتاب کنز الخفی صفی الدین عثمان را نزد نوه مؤلف کتاب، رکن الدین یونس بن محمد بن صفی آموخت. از جمله استادان دیگر احمد زرکوب، امین الدین بلیانی (د ۷۴۵ ق) بود که وی در ۷۱۷ ق در کازرون به خدمت او رسید و در آنجا به گفته خود کتابی از تقریرات استاد فراهم آورد (نک: ص ۱۹۴-۱۹۵). افزون بر اینها، احمد زرکوب محضر استادان بسیاری را در دانشهای دینی و تصوف درک کرد و به مرتبه‌ای بلند دست یافت، چنانکه جنید سلسله ارشاد او را به تفصیل بیان کرده است (همانجا؛ نیز نک: واعظ، ۱۶-۱۷؛ برای برخی دیگر از استادان وی، نک: احمد زرکوب، ۱۹۳؛ رکن زاده، ۱۰۲/۱).

جزئیات زندگانی احمد زرکوب دانسته نیست. گفته‌اند که وی پس از اتمام تحصیل، در مدرسه مسعودیه شیراز به تدریس پرداخت و در مجالس و نیز در مسجد بغدادی شیراز وعظ می‌کرد. وی به تصریح جنید در شیراز درگذشت و در جوار پدرش به خاک سپرده شد (شدالازار، ۳۱۷، نیز نک: هزار مزار، ۳۵۸-۳۵۹). برادر او شیخ عزالدین محمود که شرح احوالش در شیراز نامه آمده، هم مردی دیندار و دانشمند بود و او نیز در همانجا به خاک سپرده شده است (همو، شدالازار، ۳۱۶، هزار مزار، ۳۵۸؛ مهرا، ۲۰۶).

از احمد زرکوب چند اثر باقی ماند که از آن میان شیراز نامه اعتبار و شهرت یافت. کتاب دیگر او در دو مجلد در تاریخ دوران شاه شیخ ابواسحاق اینجو بوده است که اکنون اثری از آن در دست نیست (اقبال، ۵۳۰؛ نفیسی، ۱۸۷/۱). شیراز نامه اثر برجسته‌ای در تاریخ، جغرافیا و مشاهیر فارس و خصوصاً شیراز است. مؤلف در سبب تألیف آن آورده است که در ۷۳۴ ق در راه بازگشت از مکه در بغداد توقف کرد و چندی در آنجا روزگار گذراند. در مجلسی در وصف شیراز و بزرگان آن شهر سخن راند، اما یکی از حاضران با استهزای او سخن به مناقب بغداد و بزرگان آنجا کشاند. از این رو فکر تصنیف کتابی در باب شیراز در ذهن

مآخذ: احمدزکوب، شیرازنامه، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اقبال، عباس، تاریخ مفصل ایران، تهران، ۱۳۴۷ش؛ براون، ادوارد، تاریخ ادبی ایران، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ جنید شیرازی، شد الازار، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ همو، هزار مزار (ترجمه شد الازار)، ترجمه عیسی بن جنید شیرازی، به کوشش نورانی وصال، شیراز، ۱۳۶۴ش؛ رکن زاده آدمیت، محمدحسین، دانشمندان و سخن سرایان فارس، تهران، ۱۳۳۷ش؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ قزوینی، محمد، تعلیقات بر شد الازار (نکده، جنید شیرازی)؛ مهران، رحمت الله، بزرگان شیراز، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ واعظ جوادی، اسماعیل، مقدمه بر شیرازنامه (نکده، احمدزکوب)، سیدعلی آل دارد

أَحْمَدُ زَرَّوْق، نک: زروق.

أَحْمَدُ زَكِي پاشا، نک: زکی پاشا.

أَحْمَدُ زَنْجَانِي مَعْصُومِي، نک: معصومی.

أَحْمَدُزِي، یا احمدزائی، احمدزئی، یعنی دودمان احمد، نام طوایفی که از چند قبیله پشتون منشعب شده اند و هر یک به نیای خویش، احمد، منسوبند.

احمدزبان در سرزمینهای مرزی افغانستان - پاکستان زندگی می کنند. دو خاندان احمدزی در افغانستان از شهرت بیشتری برخوردارند: نخست، شاخه ای از قبیله ابدالی که دودمان احمد شاه دُرّانی از آن جمله است. این خاندان در تاریخ افغانستان از مقام والایی برخوردار بوده، و گاه به گاه در رخدادهای سیاسی این کشور نقش برجسته ای داشته اند. خاندان دیگر بیشتر در استانهای پکتیا و لوگر اقامت دارند. از مهم ترین دودمانهای احمدزبان، می توان به عیسی خیل، موسی خیل و اکورزی (یا اکورخیل) اشاره کرد (نک: ایرانیکا)، الفینستون (II/157) از احمدزیانی یاد می کند که در شرق لوگر و جنوب رودخانه کابل تا جلال آباد استقرار یافته اند. برخی (شیرمحمدخان، ۲۲۲)، احمدزبان را شاخه ای از عمرزی و برخی دیگر آن را شاخه ای از طایفه کاکری دانسته اند (اعتضادالسلطنه، ۳۳). در افغانستان برخی از روستاها که احمدزبان آنها را آباد کرده، یا در آنها اقامت دارند، به نام احمدزی معروف شده اند؛ از جمله آنهاست، روستاهایی در بخش شیرزاد خویگانی و منطقه لغمان در استان ننگرهار و نیز در منطقه جاجی در استان پکتیا (دائرة المعارف آریانا).

در ناحیه مرزی پاکستان، معروف ترین گروه های قومی احمدزی اینهاست:

۱. احمدزی وزیر (در جنوب وزیرستان) از دودمان احمد بن موسی درویش که تبار آنان به شخصی به نام کرلان می رسد و از این رو به کرلانی نیز معروفند (کارو، 21؛ نیز نک: شیرمحمدخان، ۲۵۱). این احمدزبان از طریق پیوند با دیگر قبایل، خاندانهای جدیدی پدید آورده اند (برای تفصیل، نک: موری، 103). بلو (ص 118-119) جمعیت این احمدزبان را ۱۰ هزار خانوار نوشته، و ۱۳۳ شاخه قبیله ای آن را نام برده است. در تواریخ خورشید جهان هم نام ۱۷۵ طایفه احمدزی که از

زرکوب پدید آمد (نک: ص ۴ به بعد) و چون چندی بعد به کتابی در باب شهر بغداد که آن را دانشمندی همدانی نوشته بود، دست یافت، عزم او در نگاشتن شیرازنامه را سبب تر شد (ص ۱۱-۱۲، ۱۶؛ نیز نک: واعظ، ۱۸). چون شیرازنامه به خواجه قوام الدین حسن، شخصیت برجسته عصر شاه شیخ ابواسحاق و مدوح حافظ تقدیم شده (نک: ص ۱۵)، به یقین می توان گفت که تألیف آن پیش از مرگ قوام الدین حسن (۷۵۴ق) به پایان رسیده است.

شیرازنامه بجز دیباچه که به نثری مسجع و مصنوع و متکلف نوشته شده، دارای یک «مقدمه»، دو «اصل» و یک «خاتمه» است. مقدمه مشتمل بر مطالب جغرافیایی در ۳ فصل است. فصل اول وصف فارس، فصل دوم در ذکر آب و هوای شیراز و فصل سوم در باب بنای شهر شیراز است. اصل اول کتاب که در نسخه چاپی به فصل اول تغییر نام یافته، مفصل ترین بخش کتاب و حاوی احوال پادشاهان فارس از آل بویه تا مبارزالدین محمد بن مظفر و مشتمل بر ۷ طبقه است. اصل دوم یا نیمه دوم نیز از ۷ طبقه تشکیل شده، و شرح حال مشایخ، عارفان و شعرای شیراز است. در این زمینه مؤلف غیر از منابع مکتوب، خود نیز به تحقیق و تفحص پرداخته، و البته باید گفت که به احوال مشایخ بیشتر از شاعران توجه کرده است (نک: براون، ۴۹۲/۳). خاتمه کتاب دو فصل دارد. فصل اول در ذکر سادات شیراز و احوال امامزاده های مدفون در شهر، چون احمد بن موسی (ع) و دیگران است. مؤلف با اینکه گویا بر مذهب تسنن بوده، از احترام امامزادگان شیعه خودداری نکرده است. به رغم نوشته اقبال آشتیانی (همانجا)، مبنی بر اینکه نویسنده شیرازنامه به خود زحمتی نداده، و بیشتر مطالب را از کتابهای دیگران استخراج و انتحال کرده است، باید گفت که اثر او به هر حال حاوی بسیاری نکات تازه است که در منابع دیگر موجود نیست. از جمله منابع کهن که مورد استفاده او بوده، فارسنامه ابن بلخی، تاریخ عتبی و به ویژه تاریخ و صاف است که وی در اثر خود گاه از این منابع یاد کرده است (نک: واعظ، ۲۰-۲۲؛ نیز نک: اقبال، همانجا). اقتباسات او بیشتر از تاریخ و صاف و به ویژه دیباچه و مقدمه آن کتاب است.

نثر شیرازنامه غیر از دیباچه آن، روان، ساده، لطیف و بی تکلف است و می توان گفت سبک نگارش و نویسندگی زرکوب همان است که در متن کتاب به چشم می خورد. مؤلف جابجا اشعار و ابیاتی به مناسبت در اثر خود وارد کرده است. اشعار عربی همه در نهایت جزالت و استحکام و پختگی است، اما شعرهای پارسی، آن استواری را ندارد. بسیاری از اشعار فارسی به تصریح مؤلف، سروده خود اوست. نمونه هایی از قطعات وی با تصریح نام سراینده در پاره ای صفحات آمده است (نک: ص ۸، ۱۴). با ملاحظه این نمونه ها می توان حد شاعری وی را بسیار فراتر از دانش نویسندگی او دانست.

شیرازنامه نخستین بار در ۱۳۱۰ش به کوشش بهمن کریمی در تهران چاپ و منتشر شد. در ۱۳۵۰ش نیز اسماعیل واعظ جوادی چاپ منقحی از آن در تهران انتشار داد.

دو خاندان بزرگ سین خیل و کالوخیل وزیری منشعب شده‌اند، در ضمن نسب نامه‌ای یاد شده است (شیر محمد خان، ۲۵۴).

۲. احمدزی سلیمان خیل، خاندان مهم چادر نشین که با قبیله سلیمان خیل غلزی ارتباط دارند و خیمه‌گاه زمستانی آنان در سده ۱۹م در پهارپور از توابع دیره اسماعیل خان بوده است (موری، همانجا).

۳. احمدزی داوتانی (یا دفناتی)، که با قبایل متحد لودی پیوند دارد (همو، ۱۲۳؛ شیر محمد خان، ۲۲۲). زیستگاه زمستانی ایشان در کرانه های رودخانه سند در میان گت ملانه و پَرَ که از توابع دیره اسماعیل خان بوده است.

۴. چندین خاندان دیگر احمدزی که در کرانه رودخانه گومل زندگی می‌کنند (برای تفصیل بیشتر و نام این خاندانها، نک: موری، ۲۰۳).

مؤلف حیات افغان (حیات خان، ۱۴۶) از شاخه‌ای از احمدزی که با شاخه خدووزی از خاندان بزرگ ترادین زی منشعب شده، یاد می‌کند.

مآخذ: دائرة المعارف آریانا، کابل، ۱۳۳۰ ش؛ شیر محمد خان، تواریخ غورخید جهان، لاهور، ۱۳۱۱ ق؛ اعتضاد السلطنه، علیقلی میرزا، تاریخ وقایع و سوانح افغانستان، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ نیز:

Bellew, H.W., *An Inquiry into the Ethnography of Afghanistan*, Graz, 1973; Caroe, Olaf, *The Pathans, 550 B.C.- A.D. 1957*, London, 1964; Elphinstone, M., *An Account of the Kingdom of Caubul*, Oxford, 1972; Hayat Khan, M., *Afghanistan and its Inhabitants (Hayat-i-Afghan)*, tr. Henry Priestly, Lahore, 1981; Iranica; Murray, J.W., *A Dictionary of the Pathan Tribes*, Calcutta, 1899.

محمد آصف فکرت

آحمد سَرِهِنْدِی، شیخ بدرالدین احمد فاروقی سرهندی (۱۷۱- ۱۰۳۴ ق/ ۱۵۶۴- ۱۶۲۵م)، فرزند شیخ عبد الاحد، معروف به «مجدّد الف ثانی»، عارف و متکلم مشهور هند در سده ۱۱ ق و مؤسس طریقه «مجددیه» یا «احمدیه» در سلسله نقشبندی.

آگاهی درباره جزئیات زندگانی او منحصر است به آنچه مریدان او و پیروان این طریقه در شرح احوالش نوشته‌اند و در کتابهای تاریخ آن زمان، جز چند اشاره کوتاه در توزک جهانگیری، چیز دیگری درباره او دیده نمی‌شود. نوشته‌های مریدان معاصر او، چون زبدة المقامات محمد هاشم بدخشانی کشمی و حضرات القدس بدرالدین ابراهیم سرهندی و نیز کتاب متأخرتر روضه القیومیّه محمد احسان مجددی، همگی شامل سخنان ستایش آمیز فراوانی در بیان کرامات و غیب گوییها و کارهای بزرگ اوست که طبعاً با غلو و اغراق بسیار و توهّمات بی‌اساس همراه است و به هیچ روی به صحت تاریخی آنها اعتماد نمی‌توان کرد. آنچه در دوره‌های بعد در شرح احوال او نوشته‌اند، نیز بر اساس همین گونه تألیفات بوده است، ولی با اینهمه، از لابه‌لای این نوشته‌ها می‌توان طرح کلی و خطوط اصلی زندگانی و سرگذشت او را باز شناخت.

سلسله نسب شیخ احمد با بیست و چند واسطه به خلیفه دوم می‌رسد (احسان، ۶۹؛ غلام سرور، ۶۰۷/۱) و از این روی به فاروقی نیز شهرت داشت. وی در سرهند (سهرند) از شهرهای پنجاب شرقی تولد یافت، تحصیلات مقدماتی را در همان شهر، نزد پدرش که مردی فاضل و

عارف مشرب و از مشایخ طریقه صابریّه چشتیه بود (نک: کشمی، زبدة...، ۹۱-۹۲)، فرا گرفت و گفته‌اند که در خردسالی حافظ قرآن شد (همان، ۱۲۷-۱۲۸؛ احسان، ۱۲۳). در آغاز دوران جوانی برای تکمیل تحصیلات به سیالکوت رفت و در آنجا علوم معقول را از مولانا کمال‌الدین کشمیری، و حدیث و فقه را از شیخ یعقوب کشمیری فرا گرفت و از قاضی بهلول بدخشی، شاگرد شیخ عبدالرحمان بن فهد، اجازه روایت گرفت و به اشاره و تصویب او به تدریس صحاح سته و کتابهای تفسیر مشغول شد (کشمی، همان، ۱۲۸-۱۲۹؛ آزاد بلگرامی، ۴۷؛ حسنی، ۴۳/۵) و در ضمن تدریس علوم، برخی رسالات نیز به زبان فارسی و عربی تصنیف کرد.

در این اوقات شهر اکره (اکبر آباد) مرکز حکومت اکبر شاه شده بود و کسانی چون شیخ مبارک ناگوری و دو فرزندش ابوالفضل معروف به علامی و ابوالفیض، متخلص به فیضی و چند تن دیگر که با اکبر شاه در شکل دادن به سیاستهای دولتی و دینی او همفکری و همکاری نزدیک داشتند، می‌کوشیدند که دانشمندان و ارباب قلم و هنر را از نقاط مختلف به پایتخت جلب، و از آراء و افکار و مهارتهای آنان در این راه استفاده کنند. از این روی در اواخر سده ۱۰ و اوایل سده ۱۱ ق، اگره مجمع گروهی از ادیبان و دانشمندان آن زمان شده بود و علاوه بر مجالس درس و بحث که رونق و گسترش فراوان داشت، مناقشات و مجادلات درباره اقدامات خلاف شرع و بدعتهای الحاد آمیز اکبرشاه و اطرافیانش نیز مجامع علمی و دینی را فرا گرفته بود.

درباره سیاست دینی اکبرشاه و «دین الهی» او بسیار سخن گفته‌اند (نک: روی، ۱۴۰-۱۳۳؛ عزیز احمد، ۱۸۱-۱۶۷). انگیزه بدعت گذاری و دین سازی او هر چه بوده باشد - خواه غرور و خیال پردازیهای جاهلانه، خواه احساس نیاز به ایجاد تفاهم مشترک و وحدت و توافق میان کیشها و گروههای مختلف و رفع تفرقه‌ها و خصوصتها در قلمرو حکومت خود - به هر حال اغلب اقدامات او در این راستا با اصول شریعت اسلام مغایر به نظر می‌رسید و موجب اعتراض و آزدگی فقها و متشرعان شده بود (نک: همو، ۱۷۴).

در این احوال، محیط پر جنب و جوش و پر گفت و گوی اکره و گرمی بازار مباحثات دینی و علمی، شیخ احمد جوان را به سری خود جلب کرد. اینکه فریدمان (مقدمه، ۱۳) گفته است که وی به سبب فضل و دانشش به دربار اکبرشاه دعوت شد و در مدت نامعلوم اقامت خود در آنجا، ابوالفضل را در کارهای ادبی او یاری می‌کرد، درست به نظر نمی‌رسد (نک: کشمی، همان، ۱۳۱-۱۳۲؛ رضوی، ۱۹۷/II). شیخ احمد در اکره، با آنکه جوانی کم سن و سال بود، ظاهراً به معرفی استادش شیخ یعقوب کشمیری (نک: همانجا) به مجالسی که در خانه ابوالفضل و فیضی تشکیل می‌شد، راه یافت. فیضی در آن اوقات به نوشتن تفسیر سواطع الالهام به زبان عربی - که از آغاز تا انجام آن همه کلمات به حروف بی‌نقطه است - مشغول بود. گفته‌اند که وی روزی بر سر ترجمه و تفسیر آیه‌ای به الفاظ غیر معجم، دچار اشکال شده بود و تعبیر دلخواه

در اندک زمانی به نقاط دیگر رسیده بود و خصوصاً شیعیان هندوستان آن را در میان طرفداران و همفکران خود و در محافل و مجالس علمی و دینی با مباحثات نقل و نشر می کردند (نک: کشمی، زیده، ۱۳۲-۱۳۳).

نامه مولانا محمد رستم‌داری، چنانکه گفته شد، از طرف علمای ماوراءالنهر به جواب مانده بود و از این روی شیخ احمد که در آن وقت در اکره بود، بر خود واجب دید که آن را جواب گوید و ادله شیعیان را در اثبات آراء خود رد و ابطال نماید. بر خلاف نظر کسانی که تصنیف «رساله در رد روافض» را در ۱۷ سالگی شیخ احمد دانسته‌اند (نک: فریدمان، ۴)، وی این رساله را بعد از واقعه محاصره شهر مشهد، یعنی بعد از ۹۹۷ق (نک: اسکندری، همانجا) و بعد از ۲۷ سالگی نوشته است، اما اینکه بعضی از نویسندگان شرح احوال او، چون محمد احسان مجددی در روضه القیومیه (ص ۲۳۳، ۲۳۶-۲۳۹) گفته‌اند که وی این رساله را به خواهش عبدالله خان از یک تصنیف کرده، سخنی بی‌وجه است و در منابع قدیم‌تر دیده نمی‌شود. بر خلاف نامه متین و مستدل مولانا محمد رستم‌داری، «رساله در رد روافض» با لحنی تعصب آمیز نوشته شده، و در آن هیچ مطلب دیگری جز آنچه معمولاً در اینگونه ردیه‌ها دیده می‌شود، نیامده است (نک: ص ۱-۱۴).

شیخ احمد پس از چند سالی اقامت در اکره، به همراه پدر خود، شیخ عبدالاحد که در آن اوقات به آن شهر آمده بود، به سرهند بازگشت (کشمی، همان، ۱۳۳). در مراجعت، هنگامی که به تھانیس رسیدند، به دیدار حاجی سلطان که از بزرگان آن حدود و از مقرران دربار اکبرشاه بود و در ۱۰۰۷ق به فرمان اکبرشاه به دار آویخته شد (نک: ابوالفضل، ۷۴۸/۳؛ رضوی، 407-406/II)، رفتند و شیخ احمد، دختر او را به عقد خود درآورد (احسان، ۱۳۳-۱۳۵). شیخ احمد بار دیگر در سرهند به تدریس علوم مشغول شد و ضمن آن در طریقه چشتیه - که پدرش از مشایخ آن بود - به سلوک پرداخت و از پدر خود اجازه ارشاد گرفت (کشمی، همان، ۱۳۳-۱۳۴، ۱۳۶).

شیخ همواره آرزومند سفر حجاز و ادای فریضه حج بود، ولی ضعف و سالخوردگی پدر و رعایت احوال و تعهد خدمت او مانع از این سفر می‌شد. در ۱۰۰۷ق شیخ عبدالاحد وفات یافت و سال بعد شیخ احمد به قصد سفر حجاز از سرهند به دهلی رفت. در این اوقات خواجه محمد باقی بالله، خلیفه خواجه محمد خواجگی، از بخارا به دهلی آمده، و به تبلیغ و ترویج طریقه نقشبندی مشغول شده بود. شیخ احمد به ملاقات او رفت و در همان نخستین دیدار مجذوب او شد و در زمانی کوتاه الفت و تعلق خاطر میان آن دو به جایی رسید که شیخ احمد به تلقین خواجه محمد از ادامه سفر منصرف شد و چند گاهی در خانقاه او اقامت گزید، وی در این مدت نزد خواجه محمد به ذکر و ریاضت به روش خواجگان نقشبندی مشغول شد و در اندک زمانی به جایی رسید که از خواجه اجازه ارشاد گرفت و با جمعی از مریدان و طالبان به سرهند بازگشت. تا زمانی که خواجه محمد باقی بالله زنده بود، همواره میان آن دو مکاتبه برقرار بود و چند بار شیخ احمد برای دیدار او به

ممکن نمی‌شد. در این هنگام، شیخ احمد به مجلس او وارد شد و فیضی مشکل خود را با او در میان نهاد. شیخ احمد قلم برداشت و در زمانی کوتاه، مطالب مورد نظر را با الفاظ بی‌نقطه به تفصیل و در «کمال بلاغت» بر صفحه نوشت، چنانکه «فیضی در حیرت رفت» (کشمی، همانجا). باز نوشته‌اند که روزی ابوالفضل در مجلسی زبان به ستایش فلاسفه گشوده، و در وصف بزرگی مقام و نتایج و آثار افکار آنان سخن را به مبالغه کشیده بود. شیخ احمد که در آن مجلس حاضر بود، تاب نیاورده، گفت که امام غزالی در کتاب المنقذ من الضلال بر خلاف این نظر دارد و می‌گوید آنچه فلاسفه از علوم آورده‌اند، مأخوذ و مقتبس از کتابهای انبیاست. ابوالفضل از این سخن برآشف و گفت که غزالی نامعقول گفته است. شیخ احمد با لحنی تند پاسخی اعتراض آمیز به گفته ابوالفضل داد و مجلس او را ترک کرد (همان، ۱۳۱-۱۳۲).

شیخ احمد در این ایام دو رساله تصنیف کرد: یکی به نام اثبات النبوة، به زبان عربی و شدیداً متأثر از المنقذ من الضلال غزالی (نک: فریدمان، ۵) که در آن به تلویح و تصریح، عقاید و اعمال اکبرشاه و ابوالفضل را مورد انتقاد قرار داد و به اثبات معنی بعثت و نبوت و خاتمیت و بیان حقیقت معجزات انبیا و مذمت آراء فلاسفه پرداخت (نک: ص ۲، جم). دیگری نوشته‌ای است به زبان فارسی با عنوان «رساله در رد روافض» که در حقیقت پاسخ به نامه‌ای است که مولانا محمد بن فخرالدین رستم‌داری معروف به مشگک، از علمای مشهد مقدس در جواب به فتوای علمای ماوراءالنهر نوشته بود.

در مدتی که شهر مشهد در محاصره لشکریان عبدالله خان از یک بود، از یکان در آن حوالی دست تعدی به جان و مال مردم گشوده بودند و از قتل و غارت و فساد و خرابی خودداری نمی‌کردند. در این احوال بعضی از علما و مدرسان آستان رضوی، نامه‌ای به فرمانروای از یک نوشتند و از او خواستند که لشکریان خود را از اینگونه اعمال نسبت به مسلمانان منع کند. فقهای ماوراءالنهر به اشاره عبدالله خان از یک جوابی اهانت آمیز به این نامه دادند و مشهد و حوالی آن را دارالحرب، مردم شیعی مذهب آنجا را کفار، قتل آنان را جهاد و جان و مالشان را حلال دانستند. چون این نامه به مشهد رسید، مولانا محمد رستم‌داری در جوابیه‌ای ملامت آمیز با استناد به آیات و روایات و احادیث معروف و مقبول اهل تسنن به ابطال دعاوی و فتاوی آنان پرداخت و شناعة اعمال آنان را به وجه شایسته باز نمود (برای هر دو نامه، نک: شوشتری، ۱۰۱/۱-۱۱۳؛ اسکندری، ۳۸۹/۱-۳۹۸). به نامه مولانا محمد رستم‌داری از جانب علمای ماوراءالنهر جوابی داده نشد و به گفته شوشتری چون ایشان خود را از جواب نوشتن به نامه مولانا محمد عاجز دیدند، گفتند که «گفت و شنید با این مردم موجب ضعف اعتقاد دیگران می‌شود، بنابراین باید که آیات قرآنی که در آن نوشته شده، به مقرض بیرون آورند و باقی را در نظر حاضران بسوزانند و بگویند که سخنان آن طایفه قابل جواب نیست و آخر چنان کردند» (شوشتری، ۱۰۱/۱-۱۰۲). ولی چنین به نظر می‌رسد که نسخه‌های نامه مولانا محمد

دهلی سفر کرد و بعد از وفات او در ۱۰۱۲ ق نیز همواره به زیارت تربت او می‌رفت. به گفته کسانی که شرح احوال شیخ احمد را نوشته‌اند، خواجه باقی‌الله در زمان حیات، شیخ را به جانشینی خود انتخاب کرده بود (نک: همان، ۱۳۷-۱۵۶)، ولی او در دهلی اقامت نکرد و همچنان در سرهند به تعلیم و ترویج طریقه نقشبندی و تألیف و تصنیف مشغول شد. رساله تهلیلیه، مبدأ و معاد، معارف لدنیه، مکاشفات عینیّه، شرح رباعیات خواجه باقی‌الله و تعلیقات بر عوارف المعارف از آثاری است که پس از ورود به طریقه نقشبندی از او بر جای مانده است.

وسعت دامنه دانش و اطلاع شیخ احمد در مسائل مربوط به فقه، کلام، عرفان و اعتراضات شدید و بی‌باکانه او به بدعت گذاریها و اعمال خلاف شرع اکبرشاه و اطرافیان (نک: مکتوبات، ۱/مکتوب ش ۶۵، ۸۱؛ عزیز احمد، ۱۸۳) و نیز مکتوباتی که از جانب او در موضوعات مهم علمی، دینی و سیاسی به اشخاص معروف هند فرستاده می‌شد، موجب شده بود که وی در میان مسلمانان آن سرزمین به عنوان شخصیتی ممتاز شناخته شود و به عنوان «مجدد الف ثانی» شهرت یابد.

موضوع «تجدید الف»^۱ و اعتقاد به ظهور مصلح و منجی و محیی دین و سنت در رأس هر هزاره، در ادیان و فرهنگهای دیگر نیز به اشکال مختلف مطرح بوده است (نک: «دائرة المعارف...»، IX/521-536) و در سده ۱۰ ق و نزدیک شدن پایان هزاره اول اسلامی، این انتظار و باور در میان عامه مسلمانان هند به صورتهایی ظاهر شده بود (نک: بلوخرمان، مقدمه، ۲۷-۳۲). اساس این اعتقاد روایتی بوده است که در کتابهای حدیث به این مضمون دیده می‌شود که در رأس هر ۱۰۰ سال خداوند کسی را به اصلاح و احیای دین و پاک کردن آن از بدعتها و انحرافات مأمور می‌کند (ان الله یبعث لهدیه الامه علی رأس کل مائه سنه من یجدد لها دینها، نک: ابوداود، ۵۱۲/۲) و کسی که در آخرین سده از آخرین هزاره ظهور کند، شخصی است همام پیامبر اکرم (ص) که عالم را از جور و ظلم پاک و از عدل و داد پر خواهد کرد. در اوایل سده ۱۰ ق سید محمد جونپوری مدعی احیای دین شد و گروهی کثیر از مردم نواحی مختلف هند، از جمله شیخ مبارک ناگوری، پدر ابوالفضل علامی و ابوالفیض فیضی، پیرو او شدند (بلوخرمان، همانجا). کارهای اکبرشاه و بدعتها و دین آوری او نیز از تأثیرات اینگونه افکار و تصورات خالی نبود و عنوان کتاب تاریخ الفی که به مناسبت پایان هزاره اول و آغاز هزاره دوم اسلامی در دوران سلطنت او نوشته شد، حکایت از آن دارد که وی می‌خواسته است به نوعی آغازگر و مجدد هزاره دوم پنداشته شود. سرانجام شیخ احمد سرهندی، به عللی که ذکر آن گذشت، به عنوان «مجدد الف ثانی» شهرت گرفت و از آن پس این لقب خاص او شد. شیخ احمد در چند مورد از مکتوبات خود از تجدید الف و خصوصیات کسی که باید مجدد الف و محیی سنت اصلی و اولیه باشد، سخن گفته است (نک: ۱/مکتوب ش ۲۳۴، ۲۶۱، ۳۰۱، ۲/مکتوب ش ۴، ۳/مکتوب ش ۹۶، ۱۲۳، جم). وی میان مجدد الف و مجدد مائه فرق می‌گذارد: «بدانند که بر سر هر مائه مجددی گذشته است، اما مجدد مائه

دیگر است و مجدد الف دیگر. چنانچه در میان مائه و الف فرق است، در میان مجددین اینها نیز همان قدر فرق است، بلکه زیاده از آن، و مجدد آن است که هر چه در آن مدت از فیوض به امتان برسد، به توسط او برسد، اگر چه اقطاب و اوتاد آن وقت بوند و بُدلا و نجبا باشند» (۲/مکتوب ش ۴). علوم و معارفی که مجدد را حاصل می‌شود، و رای علوم اهل علم و علوم و معارف اولیاست، بلکه علومی است که به وراثت و تبعیت از «مشکات انوار نبوت» به او می‌رسد (همانجا).

شیخ احمد در بعضی از مکتوبات خود با تعبیرات عجیب و غریب آنچنان سخن می‌گوید که گویی مجدد الف ثانی خود اوست. وی برای حضرت خاتم انبیا، دو ولایت قائل است: ولایت «محمّدی» که ناشی از مقام «محبوبیت» است و ترکیبی از نشأه «محبیت» نیز دارد، و ولایت «احمدی» که ناشی از «محبوبیت» صرف است و مقدم است بر ولایت محمدی و به «احد» نزدیک‌تر است و حلقه «میم» احمد حلقه عبودیت است که پنده را از مولا متمایز می‌کند و دو حلقه «میم» محمد اشارت به دو تعین وجود مقدس اوست: میم اول تعین جسدی بشری، میم دوم تعین روحی ملکی. تعین جسدی بشری بعد از عارض شدن موت بر آن حضرت رو به فتور نهاده بود و با گذشت هزار سال، سرانجام الف الوهیت به جای میم تعین جسدی قرار گرفت و تعین روحی ملکی به کمال قدرت خود رسید. بدین سان بعد از هزار سال «محمد»، «احمد» شد و ولایت محمدی به ولایت احمدی انتقال یافت. ولایت احمدی که بر ولایت محمدی مقدم بود، به مقام اطلاق و حضرت احدیت نزدیک‌تر و از عالم بشریت دورتر است. پس با عروج ولایت محمدی به ذروه علیا «معامله بر امتان او... تنگ‌تر گشت و نور هدایت او که به واسطه مناسبت بشریت بود، کمتر شد و توجهی که به حال این واپس ماندگان داشت، قلت پیدا کرد و به کلیت متوجه قبله حقیقی گشت... از اینجاست که بعد از هزار سال ظلمات کفر و بدعت مستولی گشته است و نور اسلام و سنت نقصان پیدا کرده» (۳/مکتوب ش ۹۶).

بنابر اینگونه تصورات ساختگی و بی سابقه (که ظاهراً پنداشتهای مربوط به اسرار حروف و نیز ابیاتی از گلشن راز شیخ محمود شبستری در آن مؤثر بوده است)، شیخ احمد ظهور مجدد الف ثانی را در آن زمان ضروری قلمداد می‌کند. وی همین نظریه را در کتاب مبدأ و معاد خود نیز به تعبیرات دیگری باز گفته است: بعد از گذشت هزار سال، حقیقت محمدی از مقام خود عروج کرده، به حقیقت کعبه می‌پیوندد و در آنجا به حقیقت احمدی موسوم گشته، مظهر ذات احد می‌شود. در این حال، مقام حقیقت محمدی خالی می‌ماند و سرانجام چون در آخرالزمان عیسی (ع) نزول، و شریعت محمدی را قبول فرماید، در این وقت حقیقت عیسوی از مقام خود عروج خواهد کرد و در مقام حقیقت محمدی مستقر خواهد شد (نک: رضوی، II/214)، اما شیخ احمد تصریح نمی‌کند که تا نزول عیسی (ع) مقام حقیقت محمدی همچنان

شیخ احمد ناجار شد تا در مکتوبات دیگری (۱/ مکتوب شمه ۱۹۰، ۲۰۲، ۲۰۸)، به نوعی آن را توجیه کند و به عوالم مربوط به منامات و واقعات و یا به غلبه سکر منسوب گرداند؛ ولی کسانی از نزدیکان جهانگیر که از احوال و اقوال شیخ احمد به او خبر می دادند، این نامه را نیز به عرض او رساندند و موجب شدند که شیخ به دربار شاهی احضار شود.

در ۱۰۲۸ ق/ ۱۶۱۹ م شیخ احمد به اگره آمد. نوشته اند که پیش از آمدن شیخ، شاهزاده خرم (شاهجهان) دو تن از فقها را با برخی از کتابهای فقهی نزد او فرستاده، و درخواست کرده بود که چون سجده تحیت در برابر شاهان جائز است، وی از اجرای این رسم در حضور جهانگیر خودداری نکند. ولی شیخ تقاضای شاهزاده را نپذیرفته، و گفته بود که این از نوع رخصت است ولیکن عزیمت آن است که غیر از خدا بر هیچ کس سجده نشود (آزاد بلگرامی، ۴۹). شیخ احمد در گفت و گوی با جهانگیر، مضمون نامه یاد شده را به گونه ای که اشاره شد، توجیه کرد و آن را از نوع احوالی که بر بسیاری دیگر از اهل سیر و سلوک روحانی روی داده است، به شمار آورد (نک: همو، ۴۸-۵۲). اما ظاهراً آنچه جهانگیر را بیش از اینگونه سخنان آزرده و خشمگین کرده بود، نخوت شیخ و خودداری او از سجده کردن بود و از این روی فرمان داد تا شیخ را در قلعه گوالیار محبوس ساختند. میزان خشم جهانگیر از اشارات تنیدی که در توزک جهانگیری (جهانگیر نامه) به شیخ احمد کرده، و نسبتهایی که به او داده است (ص ۳۰۹، ۳۵۰)، آشکار می شود. جهانگیر می گوید: «شیخ احمد نام شیادی در سرهند دام زرق و سالوس فروچیده و بسیاری از ظاهر پرستان بی معنی را صید خود کرده و به هر شهری و دیاری یکی از مریدان خود را که آیین دکان آرای و معرفت فروشی و مردم فریبی را از دیگران پخته تر داند، خلیفه نام نهاده، فرستاده است و از مزخرفاتی که به مریدان و معتقدان خود نوشته، کتابی فراهم آورده، مکتوبات نام کرده... از جمله در مکتوبی نوشته که در انشای سلوک گذارم به مقام ذی النورین افتاد... بنابراین حکم فرمودم که به درگاه عدالت آیین حاضر سازند... از هر چه پرسیدم، جواب معقول نتوانست سامان نمود. با عدم خرد و دانش به غایت مغرور و خود پسند ظاهر شد. صلاح حال او منحصر در این دیدم که روزی چند در زندان ادب محبوس باشد تا شوریدگی مزاج و آشفتگی دماغش قدری تسکین پذیرد و شورش عوام نیز فرو نشیند» (ص ۳۰۹).

از این گفته ها چنین بر می آید که خشم جهانگیر نسبت به شیخ از نوعی ترس از اقوال و اعمال او خالی نبوده، و امکان «شورش عوام» — به هر صورت و به هر موجب که بوده باشد — با حرکات شیخ مربوط بوده، و خاطر جهانگیر را مشوش می داشته است. مدت حبس شیخ احمد در حدود یک سال بود، زیرا که وی در چهاردهمین سال سلطنت جهانگیر (۱۰۲۸ ق/ ۱۶۱۹ م) به قلعه گوالیار فرستاده شد، و سال بعد، یعنی در پانزدهمین سال سلطنت او به ظاهر آزاد گردید (نک: همو، ۳۰۹، ۳۵۰) و خلعت و هزار روبیه «خرجی» نیز به او داده شد (همو، ۳۵۰).

خالی خواهد ماند، یا مجدد الف در آن مستقر خواهد شد. وی در مکتوب دیگری که به فرزند خود، شیخ محمد صادق، نوشته، صریح تر به این موضوع اشاره دارد. به گفته او در روزگاران گذشته و در میان امم سابقه، هرگاه که عالم پر از ظلم و جور و ظلمت می شده، یکی از پیغمبران اولوالعزم مبعوث گردیده، احیای شریعت جدید می کرده اند. در امت اسلام که «خیر الامم» است و پیغمبر آن خاتم الرسل، علمای دین را مرتبه انبیای بنی اسرائیل داده اند «و به وجود علما از وجود انبیا کفایت فرموده اند». از این روی در رأس هر ۱۰۰ سال از علمای این امت، مجددی تعیین می شد که احیای شریعت نماید و در این هنگام که رأس هزاره است، باید عالمی «تام المعرفه» ظهور کند که قائم مقام اولوالعزم باشد (۱/ مکتوب شمه ۲۳۴).

شیخ احمد در مطالبی که نقل شد و در موارد دیگر در مکتوبات و آثار خود، هیچ گاه به تصریح تمام خود را مجدد الف ثانی نمی خواند، اما از فحواي اشارات او آشکار است که در اینگونه تعبیرات و اظهارات تنها به خود نظر دارد. به هر حال، تنها بعد از آنکه مولانا عبدالحکیم سیالکوتی که از علمای مشهور آن زمان و از معتقدان شیخ احمد بود، او را «مجدد الف ثانی» خطاب کرد، وی به این عنوان شناخته شد (نک: کشمی، زبده، ۱۷۶)، گرچه پیروان او و مؤلفان نقشبندیه پیشگوییهای درباره رسیدن او به این مقام از قول بزرگان این طریقه نقل کرده اند.

باری، اینگونه ادعاهای شیخ احمد، و اعتراضاتی که قبلاً به کارهای اکبرشاه و درباریان او کرده بود و بعداً به رفتار جهانگیر و تساهل و تسامح او نسبت به اعمال و احوال هندوان (۲/ مکتوب شمه ۹۲) می کرد، طبعاً با خلق و روش جهانگیر که در ۱۰۱۴ ق/ ۱۶۰۵ م به جای اکبرشاه به سلطنت نشسته بود، سازگاری نداشت. شیخ احمد در هنگام جلوس جهانگیر و آغاز کار او از اینکه شاه به احوال مسلمانان و حفظ حدود شریعت توجه خواهد داشت، اظهار خشنودی و امیدواری کرده بود (۱/ مکتوب شمه ۴۷)، ولی پس از چندی با او از در ناسازگاری درآمد و از سهل گیریهای او بر هندوان و آزاد گذاردن آنان در اعمال دینی و رفتار اجتماعی خود انتقاد می کرد و حتی رسم سجده و زمین بوسی را که در آن روزگار در دربار جاری بود، به شدت مردود و ناصواب می شمرد (۲/ مکتوب شمه ۹۳). علاوه بر اینها، نزدیکان جهانگیر غالباً از ایرانیان شیعی مذهب بودند و شیخ نه تنها در «رساله در رد روافض»، بلکه در بسیاری از مکتوبات خود (نک: ۱/ مکتوب شمه ۵۴، ۸۰، ۲۶۶) احساسات ضد شیعی خویش را ابراز کرده بود. وی در یکی از نامه هایی که به خواجه باقی بالله نوشته است، شرحی درباره عروج روحانی خود آورده، و از عبور در مقامات ۳ خلیفه اول و رسیدن به مقام محبوبیت که از مقام خلیفه اول بالاتر و از مقام خاتمیت فروتر است، سخن گفته است (۱/ مکتوب شمه ۱۱). این نامه طبعاً پیش از ۱۰۱۲ ق که سال وفات خواجه باقی بالله است نوشته شده، و از همان هنگام مورد اعتراض و انتقاد علما و صوفیه قرار داشته است (نک: داراشکوه، ۱۹۷؛ آزاد بلگرامی، ۴۸؛ عزیز احمد، ۱۸۴-۱۸۳). چنانکه

اینکه در بعضی از کتابها مدت حبس او را ۲۱ سال (غلام سرور، ۱۳۶۱/۶) یا ۳ سال (آزاد بلگرامی، ۵۲؛ خانی، ۱۸۳؛ حسنی، ۴۴/۵) نوشته اند، بی وجه است. جهانگیر گوید (ص ۳۵۰) که پس از آزاد شدن، او را «در رفتن و بودن مختار گردانیدم»؛ ولی چنین به نظر می رسد که سلطان برای محدود داشتن شیخ، چند سالی او را زیر نظر داشته، و در سفرها همراه خود می برده (کشمی، زبده، ۱۵۹-۱۶۰) و در مجالس و اوقات فراغت با او به گفت و گو می نشست است (نک: ۳/مکتوب شمه ۴۳). شیخ در دورانی که در زندان و یا در التزام جهانگیر بود، با فرزندان و برخی از دوستان خود مکاتبه و مراده داشت. او در نامه های خود با توجیهات صوفیانه، شکر و شکایت را درهم می آمیزد و سختیهای زندان را از آثار عنایتهای حق و تجلیات جلال او می شمارد و می گوید که پیش از آن سالها به تربیت جمالی طی طریق کرده بود و در آن ایام به تربیت جلالی سلوک می کرده، و از این روی جفای محبوب را در این مقام از وفای او خوش تر می شمرده است (۳/مکتوب شمه ۵، ۶، ۱۵).

وی ۲ یا ۳ سال بیشتر ملازم اردوی شاهی نبود (کشمی، همان، ۱۵۹)، ولی پس از رهایی از زندان کلاً از مخالفت با جهانگیر خودداری کرد و در نامه ای خطاب به او (۳/مکتوب شمه ۴۷) ضمن اشارات نصیحت آمیز به دعاگویی «دولت قاهره» پرداخت و شاید برای مراعات احوال درباریان و نزدیکان شیعی مذهب شاه، لحنش نسبت به تشیع نرم تر شد (نک: ۳/مکتوب شمه ۱۲۳) و در یکی از مراسم سالیانه که هم وزن شاه طلا و نقره توزیع می شد، دو هزار روپیه نیز برای شیخ فرستادند (جهانگیر، ۴۲۳). شیخ احمد در سالهای آخر عمر در سرهند به ارشاد مریدان و پاسخ به نامه هایی که از اطراف در مسائل دینی و عرفانی به او می رسید، مشغول بود و سرانجام در همانجا در گذشت (کشمی، همان، ۲۹۲، ۲۹۳).

شیخ احمد با آنکه در علوم زمان خود - از فقه و حدیث و کلام تا ادب و حکمت و عرفان - تبحر کم نظیر داشت، مردی مغرور و پرنخوت بود و ادعاهای غریبی داشت که هم در مکتوبات او و هم در نوشته های مریدان او و مؤلفان طریقه نقشبندی مکرر به نظر می رسد. وی افزون بر ادعای عروج و گذشتن از مقامات اولیا و خلفای راشدین و رسیدن به مقامی نزدیک به مقام خاتمیت (چنانکه اشاره شد)، و علاوه بر اینکه خود را «قائم مقام اولوالعزم» و «مجدد الف ثانی» می شمرد، مدعی بود که ولایت موسوی و ولایت محمدی هر دو در ولایت او ترکیب یافته، و از یکی نسبت محبی و از دیگری نسبت محبوبی گرفته است (۳/مکتوب شمه ۹۴، ۹۵). در مکتوب دیگری نوشته است که مقصود از آفرینش خود را در آن می بیند که ولایت ابراهیمی در وجود او به ولایت محمدی منصحب گردد و صباحت یوسفی با ملاحات محمدی بیامیزد (۲/مکتوب شمه ۶، ۹۷). در جای دیگری گفته است که رأی خود را در باب شاهی الجیل (مشرکانی که دعوت پیامبران بدیشان نرسیده است) با انبیا در میان گذاشته، و آنان قول او را تصدیق و تأیید کرده اند (۱/مکتوب شمه ۲۵۹). در مکتوب دیگری ادعا کرده است که به حق الیقینی رسید که

حق الیقین دیگران نسبت بدان علم الیقین است و صاحب چنین معارفی که به تبعیت و وراثت از مشکات انوار نبوت اقتباس شده، مجدد الف ثانی است (۲/مکتوب شمه ۴). وی ید خود را نایب مناب یدالله می دانست (۳/مکتوب شمه ۸۷) و می گفت که چون تخلیق محمد (ص) به کمال رسید، از طینت خلقت او بقیه ای بر جای ماند که خمیر مایه خلقت من شد (۳/مکتوب شمه ۱۰۰).

از اینگونه سخنان غریب و تصورات وهم آمیز، چنانکه گفته شد، در نوشته های او فراوان است و از همین روی معاصران او، غیر از نقشبندیان، با آراء و افکارش موافقتی نداشته و از اعتراض به گفته های او خودداری نمی کرده اند (نک: رضوی، ۲۲۳-۲۱۸/II)، چنانکه عبدالحق محدث دهلوی با آنکه در طریقت نقشبندی هم مسلک او بود و هر دو از مریدان خواجه باقی بالله بودند، در کتاب معروف اخبار الاخیار که شرح احوال صوفیان است، به هیچ روی نامی از او نمی آورد و چند سطر می که در آخر این کتاب از قول محدث دهلوی درباره شیخ احمد نقل شده، و گفته شده است که وی در اواخر عمر با نظریات شیخ احمد توافق یافته بود، از اضافات بعدی است. در کتاب معارج الولا یه فی مدارج الهدایه نوشته عبد الله خویشگی قصوری، در ضمن شرح احوال محدث دهلوی، نامه مفصلی از او درج شده است که تماماً در ابطال ورد سخنان شیخ احمد است (نک: فریدمان، ۹۵، ۹۰-۸۸، ۷؛ رضوی، ۶-۱۱/II).

شیخ احمد بعد از وفات خواجه باقی بالله عملاً ترویج طریقه نقشبندی را بر عهده گرفته، و کسانی را به عنوان خلیفه در نقاط مختلف تعیین کرده بود. بخش بزرگی از مکتوبات او خطاب به همین اشخاص است، زیرا که اینان علاوه بر تبلیغ طریقه و ارشاد مریدان باید از عقاید و دعویهای آنچنانی پیر خود نیز در برابر اعتراضات علما و صوفیه طریقه های دیگر دفاع کنند، چنانکه شیخ بدرالدین، یکی از خلفای او در کتاب حضرات القدس بخش بزرگی را به دفاع از عقاید شیخ ورد و جواب اعتراضات مخالفان او اختصاص داده است (نک: ۲/۱۲۳-۱۵۷؛ نیز نک: رضوی، ۲۲۲-۲۱۸/II).

شیخ احمد در اواخر عمر، پسر سوم خود محمد معصوم (د ۱۰۷۹ق) را به عنوان قیوم ثانی به جانشینی برگزید (نک: کشمی، زبده، ۳۱۷؛ رضوی، ۲۴۲/II) و بدین سان خود او قیوم اول شد و این عنوان که ساخته خود اوست، تعبیری است از مقام خلافة الهی که به گفته او، قیوم جمیع اشیاست، به حکم خلافت و «همه را افاضه وجود و بقا و سایر کمالات ظاهری و باطنی به توسط او می رسانند، اگر ملک است به او متوسل است و اگر انس و جن است به او متشبث» (۲/مکتوب شمه ۷۴، ۳/مکتوب شمه ۱۰۴؛ احسان، ۱۷۱-۱۷۳؛ عزیز احمد، ۱۸۴). قیوم سوم، نواده او خواجه محمد حجت الله (د ۱۱۱۵ق) فرزند قیوم دوم، و قیوم چهارم محمد زبیر (د ۱۱۵۲ق) نواده خواجه محمد بود (نک: احسان، ۵۱-۵۲). پیروان شیخ احمد سال وفات او را «سال مطلق» می گفتند، زیرا در آن سال قیوم دوم به جای قیوم اول نشست و قیوم سوم (حجت الله)

یکی دیگر از خلفای شیخ احمد، شیخ محمد طاهر لاهوری بود که در علوم زمان خود مهارت تمام داشت و معلم فرزندان شیخ بود. داستانی شبیه به داستان شیخ صنعان درباره او نقل کرده‌اند (نک: غلام سرور، ۶۱۹/۱-۶۲۱؛ رضوی، II/226)، ولی بعد از بازگشت و توبه نزد شیخ احمد، مقام و منزلت نخستین را بازیافت و از طرف شیخ به منطقه لاهور و پنجاب برای ارشاد و دستگیری مأمور شد (درباره مریدان و فرزندان او، نک: همو، II/223-249).

در دوران حکومت شاهجهان، فرزندش داراشکوه به طریقه قادریه پیوسته بود و طبعاً مشایخ و پیروان طریقه نقشبندی در دستگاه حکومت او نفوذی نداشتند، ولی روابط اینان از همان اوقات با اورنگ زیب، پسر دیگر شاهجهان و رقیب داراشکوه، بسیار دوستانه بود. هنگامی که اورنگ زیب از طرف شاهجهان مأمور لشکرکشی به قندهار شده بود، از شیخ محمد معصوم (قیوم ثانی) خواست که برای توفیق و کامیابی او در این کار مهم دعا کند (همو، II/243, 282). ظاهراً اورنگ زیب در آخرین روزهای عمر شاهجهان به طریقه نقشبندی درآمده بود (همو، II/485) و در مجموعه نامه‌های شیخ محمد معصوم و برادرش شیخ محمد سعید (مکتوبات معصومیه و مکتوبات سعیدیه)، نامه‌هایی که این دو به اورنگ زیب نوشته‌اند، موجود است. این دو برادر نیز به شیوه پدر خود پادشاه وقت را به حفظ حدود شریعت و پیش‌گیری از رواج بدعت و الحاد دعوت و تشویق می‌کردند. هنگامی که در ۱۰۶۸/۱۶۵۸م اورنگ زیب به سلطنت رسید، شیخ محمد معصوم و برادرانش در حجاز بودند و با شنیدن این خبر بی‌درنگ به هند بازگشتند تا پادشاه را که از جهت فکر دینی و سختگیریهای متشرعانه با آنان بر یک راه و روش بود، تهنیت گویند و او را در قلع و قمع آثار بدعت (که از نظر آنان کارهایی بود که در زمان جهانگیر و شاهجهان و به دست درباریان و صاحب‌مقامان شیعی مذهب صورت گرفته بود) ترغیب کنند (نک: همو، II/482-485).

بعد از وفات شیخ محمد سعید و شیخ محمد معصوم، فرزندان آنان شیخ سیف الدین و خواجه محمد حجت‌الله (قیوم سوم) و محمد عیدالله به همین روش با ارسال مکتوبات به اورنگ زیب و بزرگان دربار او خواستار حفظ سنت و اجرای احکام و حدود شرعی شدند و حتی شیخ سیف الدین در دربار شاهی مقیم شده بود تا پادشاه را در سلوک طریقه نقشبندی از نزدیک ارشاد و دستگاه حکومت را از نفوذ اهل بدعت (از نظر او شیعیان) حفظ کند (نک: رضوی، همانجا). ظاهراً تلقینات فرزندان شیخ احمد در گرایشهای شدید اورنگ زیب به روشهای خشک متشرعانه و اجرای احکام مربوط به جزیه و سختگیری بر غیر مسلمانان بی‌تأثیر نبوده است؛ ولی با وجود حمایت اورنگ زیب از فرزندان و فرزند زادگان شیخ احمد، مخالفتهایی که در اواخر عمر شیخ با افکار و اقوال او در گرفته بود — چنانکه هم از اشارات خود او در آخرین مکتوباتش (نک: ۳/مکتوب شه ۱۲۱، ۱۲۴) و هم از نامه‌های کسانی چون عبدالحق محدث دهلوی و دیگران (نک: فریدمان، 116-117، 88-92، رضوی، II/218-222) دیده می‌شود — در

زاده شد و قرآن ۳ رویداد بزرگ در یک سال اتفاق افتاد (سبحان، 295-296).

فرزندان و نوادگان شیخ احمد اگر چه در میان نقشبندیه مجددیه مورد تکریم و احترام بسیار بودند و شاهجهان و خصوصاً اورنگ زیب به آنان توجه خاص داشتند (نک: رضوی، II/243)، لیکن بیشتر آنان به تدریس مبادی عرفان و تعلیم مریدان و شاگردان و ارسال مکتوبات به پیروان و هواداران خود مشغول بودند و از حدود سرهند و دهلی کمتر دور می‌شدند. کار تبلیغ و ترویج طریقه مجددیه بر عهده خلفای شیخ احمد بود که در نقاط مختلف، فعالانه به گسترش طریقه اشتغال داشتند. شیخ احمد در زمان حیات خود از طریق مکاتبه با آنان ارتباط داشت. از معروف‌ترین خلفای او یکی میرمحمد نعمان (د ۱۰۵۲ق) بود که در اصل به ماوراءالنهر تعلق داشت و پس از مهاجرت به هند، نخست از مریدان خواجه باقی بالله شد و سپس به دستور پیر خود به سرهند رفته، به مریدان شیخ احمد پیوست. وی از طرف شیخ احمد به برهانپور رفت و در آنجا شاگردان و مریدان بسیار در اطراف او گرد آمدند (کشمی، همان، ۳۳۰-۳۳۱).

خواجه محمد هاشم کشمی (د ۱۰۵۳ق) و شیخ بدرالدین هر دو از مریدان خاص شیخ بودند که اولی کتاب *زبدة المقامات* و دومی کتاب *حضرات القدس* را در شرح احوال شیخ احمد، خاندان و فرزندان و خلفای او نوشته است. شیخ بدرالدین پس از وفات پیر خود به دستگاه داراشکوه، پسر شاهجهان، پیوست و به دستور او چند کتاب چون *بهجة الاسرار* و *روضة النواظر*، هر دو در شرح احوال شیخ عبدالقادر گیلانی، و *عرایس البیان* روزیهان بقلی را از عربی به فارسی ترجمه کرد. وی پیش از آن فتوح الغیب عبدالقادر گیلانی را نیز به فارسی درآورده بود و علاوه بر اینها آثار دیگری چون *کرامات الاولیاء* (درباره کراماتی که از بعضی از مشایخ بعد از مرگشان دیده شده)، *روائع* (در تعریف اصطلاحات عرفانی قادریه و نقشبندیه)، *سنوات اتقیاء* (در تاریخ و شرح احوال بزرگان از آدم تا زمان مؤلف)، *مجمع الاولیاء* (در بیان احوال مشایخ صوفیه) تألیف کرده بود (نک: احسان، ۵۳۴-۵۳۵؛ رضوی، II/236-237). کتاب *حضرات القدس* او از لحاظ اطلاع بر چگونگی اعتراضاتی که به عقاید و اقوال شیخ احمد می‌شد و پاسخهایی که به حملات مخالفان می‌داده‌اند، نیز شایسته توجه است (بدرالدین، همانجا؛ نیز نک: رضوی، II/218-222).

شیخ آدم بنوری (د ۱۰۷۳ق) یکی دیگر از خلفای معروف شیخ احمد بود که گروه قابل توجهی از افغانان مرید او شده بودند و به همین سبب شاهجهان نسبت به دامنه فعالیت‌های او بدبین شد و او را به حجاز تبعید کرد. شیخ آدم در مکه و مدینه به ترویج آراء شیخ احمد مشغول بود و با علمای حجاز در باب عقاید خاص مجددیه به بحث و مناقشه می‌پرداخت (نک: همو، II/338-339). وی چند کتاب درباره طریقه نقشبندی و آراء و عقاید شیخ احمد سرهندی تألیف کرد (نک: همو، II/338).

او و همفکرانش با مخالفان خود داشتند، در رساله دیگری که برزنجی دو سال بعد از قدح الزند با عنوان النشرة الناجرة للفرقة الفاجرة منتشر کرد، منعکس است. فعالیت‌های محمدبیک باعث شد که برزنجی بار دیگر به عقاید شیخ احمد و ادعاهای عجیب او شدیداً بتازد (نک: همو، ۱۰۱؛ رضوی، ۱۱/۳۴۰).

از اوایل سده ۱۲ ق/۱۸ م موج مخالفت با عقاید شیخ احمد فرونشست و به تدریج دامنه تبلیغات و فعالیت‌های پیروان طریقه مجددیه نقشبندی در حجاز، عراق، شام و ترکیه و از این سو در افغانستان و ماوراءالنهر رو به گسترش نهاد. کوشش‌های ابوالهفاء ضیاءالدین محمد خالد شهرزوری (۱۱۹۳-۱۲۴۲ ق) در ترویج این طریقه در قلمرو حکومت عثمانی بسیار مؤثر و دامنه دار بوده است و امروز نسبت نقشبندیان این نواحی همگی به او می‌رسد. مکتوبات شیخ احمد به دست مستقیم‌زاده سلیمان سعدالدین به زبان ترکی ترجمه، و در ۱۲۷۷ ق در استانبول منتشر شد و مکتوبات شیخ محمد معصوم نیز به دست همو به زبان ترکی درآمد. محمد مراد منزلی مکتوبات سرهندی را با عنوان معرب المکتوبات الشریفة الموسوم بالدرر المکنونات النفیسة به زبان عربی ترجمه کرد و در حواشی آن شرح احوال شیخ و برخی از نامه‌ها و تقریظات علمای حجاز و فتاوی دیگر را که در دفاع از عقاید او بود، در ۱۳۱۷ ق در مکه به طبع رساند.

گرچه اهمیت و تأثیر کارهای شیخ احمد و خلفا و پیروان او در امور سیاسی هندوستان هرگز بدان اندازه که در نوشته‌های مؤلفان نقشبندیه وانمود می‌شود، نبوده است و در کتابهای مهم تاریخی این دوره چیزی از این جهات به چشم نمی‌خورد، لیکن بر روی هم تبلیغات و فعالیت‌های جناح متشرع و متعصب هند در برابر جناح آزادمنش و سهل‌گیر که همگی قائل به مساهله و مسامحه در امور دینی و رفتار با هندوان و پیروان ادیان و مذاهب دیگر بودند، بی‌تأثیر نبوده، و غلبه اورنگ‌زب بر داراشکوه در کشمکش میان این دو برادر، در حقیقت غلبه گروه اول بر گروه دوم بوده است. اعتراضات تند شیخ احمد به سیاست «صلح کل» اکبرشاه و بدعتهای او، و اعمال و اقوال درباریان او، و نیز سرسختی وی در برابر مقاصد جهانگیر و امتناع گستاخ وار او از سجده کردن در مقابل پادشاه و انتقادات صریح و بی‌پروای او از سیاستهای درباری و حکومتی در مکتوباتی که به اطراف و به صاحبان مقام می‌فرستاد، بی‌شک او را در انظار به عنوان شخصیتی برجسته و ممتاز مطرح کرده بود و طبعاً راه و روش او و برخی از پیروانش در تحکیم و تقویت جریان که به روشها و سیاستهای تند و تعصب‌آمیز دوران اورنگ‌زب منجر شد، بی‌تأثیر نبوده است.

شیخ احمد در دوران فعالیت‌های دینی و اجتماعی خود در دو جبهه مبارزه می‌کرد. از یک جهت، چنانکه اشاره شد، با سیاستهای دور از شریعت دربار و حکومت مخالفت می‌کرد و علما و فقهای را که آشکارا با این اعمال و احوال موافقت، یا محتاطانه در برابر آن سکوت می‌کردند، به عنوان «علمای سوء» مورد نکوهش و انتقاد شدید قرار

این هنگام شدت تمام یافت و با قوت گرفتن علمای ظاهر، دامنه اعتراضات در نقاط مختلف هند چنان بالا گرفت که اورنگ‌زب در ۱۰۹۰ ق به توسط شیخ الاسلام قاضی لشکر فرمانی خطاب به قاضی اورنگ‌آباد صادر کرد و در آن صریحاً و اکیداً تدریس کتابها و مکتوبات شیخ احمد و ترویج عقاید او را که به گفته او «در مخالفت عقاید اهل سنت و جماعت» بود، ممنوع کرد (نک: فریدمان، ۱۱۸؛ رضوی، ۱۱/۲۲۳). گرچه پیروان طریقه شیخ احمد سعی در رد اعتراضات و پاسخگویی به فتوای مخالفان داشتند، لیکن موج اعتراضات فرو نمی‌نشست و کار به استفتا از علمای حجاز کشید. پیش از این احوال، شیخ آدم بنوری و کسان دیگری از نقشبندیان پیرو شیخ احمد، عقاید او را در مکه و مدینه ترویج و تبلیغ کرده بودند و طبعاً محیط فکری حجاز با این جریان بیگانه نبود.

استفتای علمای هند در جمادی الآخر ۱۰۹۳ به حجاز رسید و محمد ابن عبدالرسول برزنجی که جدی‌ترین مخالف شیخ احمد بود، در رساله قدح الزند و قدح الرند فی رد جهالات اهل السرهند، و حسن بن علی، از دانشمندان حنفی مذهب مکه در رساله العصب الهندی لاستیصال کفریات احمد السرهندی، آن را جواب داده، نوشته‌های شیخ احمد را باطل و برخلاف شرع دانستند. شریف مکه، سعید بن برکات این هر دو رساله را همراه با مطالب و نوشته‌های دیگری که این فتاوی را تأیید و تقویت می‌کرد، برای «قاضی القضاة الهند» ارسال داشت و خود نیز در نامه‌ای به او نوشت که علمای حجاز متفقاً شیخ احمد سرهندی را کافر دانسته‌اند و اظهارات کسان دیگر دور از علم و تحقیق است و قابل اعتنا نیست (نک: فریدمان، ۱۱۹، ۱۰۱-۹۶، ۸-۷؛ رضوی، ۱۱/۳۴۰-۳۴۱). در این اوقات دامنه مشاجرات از حدود حجاز نیز فراتر رفت و در شام شیخ عبدالغنی نابلسی کتابی با عنوان نتیجه العلوم و نصیحة علماء المرسوم در شرح و توضیح آراء سرهندی منتشر کرد. در برابر این اقدامات، طرفداران عقاید شیخ احمد ساکت نماندند و محمد بیک ازبک که ظاهراً برای تبلیغ طریقه مجددیه به عربستان رفته بود، در رساله عطیة الوهاب الفاصلة بین الخطاء والصواب به دفاع و پاسخگویی برخاست و گفته‌های برزنجی و مخالفان حجازی دیگر را ناصواب و مبتنی بر ترجمه‌های نادرست و غرض‌آلود اصل مکتوبات به زبان عربی دانست. اینکه شریف مکه در نامه خود اظهارات کسان دیگر را دور از علم و تحقیق و غیرقابل اعتنا می‌شمارد، حکایت از آن دارد که اهل علم و تحقیق در آن حدود درباره عقاید شیخ سرهندی متفق‌الرأی نبوده‌اند و این نکته از اقداماتی که در جانبداری از طریقه او صورت می‌گرفت، معلوم می‌شود. حسن بن محمد مراد تونس میکی در العرف الندی فی نصرة الشيخ احمد السهرندی به پشتیبانی از دفاعیات محمد بیک ازبک پرداخت و احمد بشیشی مصری شافعی اعلام کرد که تکفیر سرهندی ناشی از عدم آشنایی علما با مصطلحات صوفیه و معانی عرفانی بوده است (نک: منزلی، ۶۸/۱، ۷۷، ۱۴۱؛ حسنی، ۴۸/۵؛ فریدمان، ۱۰۰-۹۹). اهتمام مجدانه محمد بیک ازبک به تبلیغ عقاید سرهندی و مناقشاتی که

و توسعه اینگونه تمایلات، تحکیم مبانی شریعت و حفظ حدود و احکام آن را ضروری می‌شمرد. از جهت دیگر، گسترش نظریه توحید وجودی ابن عربی نیز، خصوصاً از لحاظ شباهت بسیار نزدیک آن با توحید مطلق^۱ مکتب ودانته هندویی ممکن بود که نه تنها به تقریب، بلکه به ترکیب آراء این دو مکتب بینجامد و عرفان اسلامی را دگرگون نماید (نک: عزیز احمد، ۱۸۷؛ رضوی، ۴۱۱-۳۹۰/II). این احتمال ظاهراً از نظر شیخ احمد دور نمانده، و موجب دغدغه خاطر او شده بود. علاوه بر این، در نظریات عرفانی ابن عربی، عناصری بود که می‌توانست در سالکان نوکار و بسیاری از عارف مسلکان کم مایه به سست اعتقادی و بی‌اعتنایی به احکام و تکالیف شرعی منجر و منتهی شود.

شیخ احمد با آنکه در بسیاری از مکتوبات خود سعی در رد و انکار عقاید شیخ اکبر دارد، همواره از او با احترام تمام یاد می‌کند و او را از «اولیاء مقبولان» (۱/مکتوب ش ۲۶۶) می‌داند و جز به ندرت تعریض یا اشاره طعنه‌آمیز به نام یا آراء و آثار او ندارد، چنانکه در یکی از مکتوبات خود می‌گوید: «ما را با نص کار است نه به فص. فتوحات مدنیہ ما را از فتوحات مکیه مستغنی ساخته است» (۱/مکتوب ش ۱۰۰)، و در جای دیگری با لحنی آرام شکوه می‌کند: «چه توان کرد؟ در این عرصه شیخ است، قدس سره که گاهی با وی جنگ است و گاهی صلح» (۳/مکتوب ش ۷۹)، و باز در جای دیگر می‌گوید: «شیخ [محبی‌الدین] چون در میان واجب و ممکن تمیز نمی‌کند - و خود می‌فرماید لعدم التمییز بینهما - اگر واجب را ممکن گوید و ممکن را واجب، پاک ندارد، و اگر معذورش فرمایند کمال کرم و عفو است» (۳/مکتوب ش ۱۲۲، نیز نک: ۳/مکتوب ش ۷۷). شیخ احمد حتی گاهی سعی دارد که به نوعی گفته‌های ابن عربی را توجیه و آنها را به غلبه سکر و «استیلاء حب محبوب» حمل نماید و یا «خطای کشفی» بنامد و بگوید که «خطای کشفی حکم خطای اجتهادی دارد که ملامت و عتاب از آن مرفوع است» (۱/مکتوب ش ۳۱، نیز نک: ۱/مکتوب ش ۲۶۶).

شیخ احمد نظریه توحید وجودی ابن عربی را به گونه‌ای که در آن زمان در میان صوفیه مطرح بود، مردود و یکی دانستن حق و خلق را برخلاف عقل و شرع می‌دانست و در همه مکتوبات خود هر جا که مجالی می‌یافت به تعبیرات گوناگون به رد و انکار این نظریه می‌پرداخت، اما سخنانی که او خود در برابر این مسأله و درباره نسبت واجب به ممکن یا قدیم به حادث عرضه می‌کرد، در سراسر مکتوبات او یکسان و یکدست نیست، چنانکه گاهی به دیدگاه توحید وجودی ابن عربی نزدیک می‌شود و گاهی به توحید الهی متشرعان، یا به قول خودش به اعتقاد اهل سنت و جماعت.

وی در مسأله ولایت نیز از همان آغاز کار خود با ابن عربی و بسیاری از متصوفه که ولایت را اصل و نبوت را فرع آن می‌دانستند، مخالف بود و بر خلاف آنان نبوت را افضل از ولایت و اصل و باطن آن می‌دانست.

می‌داد (۱/مکتوب ش ۳۳، ۴۷)؛ از جهت دیگر می‌کوشید که تصوف اسلامی رایج در هند را - که بر حیات دینی و فکری این مردم غلبه و سیطره تمام داشت - به زعم خود از کلیه عوامل و عناصر منافی احکام شرع پاک سازد و آراء و نظریات مخالف با مبادی و مبانی دین را از آن بزدايد. اساس طریقه نقشبندی کلاً التزام شریعت و پیروی سنت بوده است و تصوف شیخ احمد نیز بر همین اساس استوار بود. از این روی او برخلاف صوفیه چشتیه و طریقه‌های دیگر، با سماع و احوال و جدآمین آن مخالف بود (نک: ۱/مکتوب ش ۲۶۶) و در اینگونه مجالس حاضر نمی‌شد (کشمی، زبده، ۲۱۰). تحصیل علوم دینی را بر سلوک طریقت مقدم می‌دانست و مریدان خود را به تحصیل فقه و حدیث و تفسیر ترغیب می‌کرد (کشمی، همان، ۲۱۲). علم از نظرگاه او تنها علوم شرعی بود و علوم دیگر را که به کار آخرت نمی‌آیند، چون ریاضیات، نجوم، منطق و فلسفه، همه را علوم دنیوی و از «لا طائلات» می‌شمرد (۱/مکتوب ش ۷۳). در روزگار او جریان غالب و حاکم بر افکار و انظار اهل عرفان آراء محبی‌الدین ابن عربی و نظریه وحدت وجود او بود. شیخ احمد خود در جوانی از این مکتب پیروی می‌کرد و ظاهراً رساله‌ای نیز در این باب نوشته بود (نک: ۱/مکتوب ش ۳۱، ۴۳، ۲۹۱)، ولی در دوره‌های بعد، از دو جهت خود را ناچار دید که با برخی از آراء شیخ اکبر به مخالفت برخیزد. نخست آنکه عقاید عرفانی ابن عربی کلاً با نوعی تسامح نسبت به تفاوتها و دگرگونگیهای ادیان دیگر همراه بود و پیروان این مکتب، همه ادیان را جلوه گاه یک حقیقت و راههای جداگانه وصول به یک مقصد می‌شمردند، و این کیفیتی بود که در همان زمان در نهضت فکری و دینی «بهکتی»^۲ هندوان - که اساس آن حب الهی و عبادت عاشقانه بود - نیز مشاهده می‌شد و از مبادی اصلی آن به شمار می‌رفت. با رواج و نیرو گرفتن این نهضت در میان فرقه‌های مختلف هندویی و نفوذ و گسترش بسیاری از اصول و عناصر آن در میان طبقه عارف مسلک و مسالمت طلب مسلمان (نک: مجتبائی، ۱۱۰-۹۲)، بیم آن می‌رفت که در حدود و مرزهای اعتقادی مسلمانان خلل پدید آید و تقید به احکام شرعی متزلزل شود. از پیش از دوران اکبرشاه در میان مسلمانان و هندوان فراوان بودند کسانی که در عین اعتقاد به وحدت ذات الهی، به وحدت ادیان نیز قائل بودند، چنانکه نه «کافر» و نه «مسلمان»، بلکه «موحد» شناخته می‌شدند. عبدالحق محدث دهلوی از قول عم خود نقل کرده است که روزی وی از پدر خود، شیخ سعدالله، درباره کبیر (عارف معروف هندی و از چهره‌های برجسته نهضت بهکتی) سؤال کرد که آیا وی کافر بود یا مسلمان؟ شیخ سعدالله گفت «موحد» بود. یعنی نه کافر بوده نه مسلمان (نک: عبدالحق، ۳۰۰؛ رضوی، ۴۱۱-۳۹۰/II). ولی شیخ احمد به شدت با اینگونه نگرش مخالف بود و در یکی از نامه‌های خود (۱/مکتوب ش ۱۶۷) صریحاً کسانی را که چون کبیر و پیروان و همفکران او «رام» و «رحمان» را یکی می‌دانستند، به فساد رأی محکوم کرده، تخیلات و توهمات فاسده آنان را دلیل بر سخافت عقلشان می‌شمرد. شیخ احمد برای پیشگیری از رشد



(نک: ۱/مکتوب ش ۲۶۰، ۲۶۶؛ معارف لدنیه، ۷۰-۷۱)، ولی در همه حال سيطرة آراء و اقوال شيخ اکبر بر افکار و شیوة بیان او غالب است و با همان مفاهیم و مصطلحات خاص آن مکتب مقاصد خود را ادا می‌کند. وی از نخستین سالهایی که به طریقه نقشبندیه پیوسته بود، در بیان نظریات خود و نقد و رد آراء ابن عربی، مدار بحث را بر مقولات و تصورات رایج در مکتب شيخ اکبر قرارداد بود و از مراتب وجود و تنزلات و تعینات آن بر اساس طرح کلی هستی شناسی آن مکتب سخن می‌گفت. او نیز مانند اتباع ابن عربی نسبت حق را به خلق، نسبت ظاهر به مظهر یا اصل به ظل می‌دانست و برای عالم خارج قائل به وجود ظلی بود و موجودات عالم را از وجود اصلی و حقیقی عاری می‌شناخت، لیکن برخلاف آنان که عالم خارج را معدوم و موهوم می‌دانستند (الاعیان ماضت راحة من الوجود الخارجی) و جز در مرتبه حتی و وهم برای آن تحقیق نمی‌شناختند، وی وجود خارجی ظلی را معدوم و موهوم نمی‌دانست (۲/مکتوب ش ۱)، بلکه برای آن قائل به ثبات و استقرار بود، از آن روی که صاحب ظل ثابت و بی‌زوال است. ثبوت و همی ممکنات از نوع امور وهمیه دیگر نیست که با ارتفاع و هم مرتفع شود، بلکه از آن روی که به صنع حق تعالی ثبوت و ظهور یافته‌اند، دارای استقرارند و محکوم احکام وعد و وعید و ثواب و عقاب (نک: ۱/مکتوب ش ۱۶۰، ۲/مکتوب ش ۱). اتباع ابن عربی تعین اول و ثانی را قدیم و جویی و سه تعین بعدی را حادث و امکانی می‌گفتند، ولی شيخ احمد هر پنج تعین را حادث و امکانی می‌دانست، زیرا هرگونه تعین منافی اطلاق ذات حق است و ذات و راء و راء و بیرون از هرگونه تعین و تعین و تنزل است («فهو سبحانه وراء الراء، ثم وراء الراء، ثم وراء الراء، ثم وراء الراء»، نک: ۲/مکتوب ش ۱)، و حتی وجود و وجوب هم از اعتبارات، و ذات و راء و وجوب و وجود است (نک: همانجا، نیز ۳/مکتوب ش ۱۲۲، ۷۶). شيخ احمد در اظهار این نظر از سخن علاء الدولة سمسانی پیروی می‌کرد که گفته بود «فوق عالم الوجود عالم الملك الودود» (نک: ۲/مکتوب ش ۲). بدین سان، شيخ احمد مقام تنزیه و تعالی ذات حق را به حدی بالا می‌برد که سیر فی الحق را نیز - که صوفیه همواره از آن سخن می‌گفتند - در حقیقت سیر در ظلال اسما و صفات می‌دانست، نه سیر در ذات حق (۲/مکتوب ش ۴۲). پیروان ابن عربی، عالم را «اعراض مجتمعه در عین واحد» می‌گفتند، یعنی اعراضی که به ذات حق قیام دارند. شيخ احمد نیز عالم را مجموعه‌ای از اعراض می‌دانست، لیکن قیام آنها را نه به ذات حق، بلکه به اسما و صفات می‌دانست، زیرا ممکنات ظلال اسما و صفاتند و رجوع آنها به اصل آنهاست، هرچند که قیام اسما به ذات باری تعالی است (۳/مکتوب ش ۷۹، ۸۰).

در مسأله خیر و شر نیز نظر شيخ احمد با دیدگاه اتباع ابن عربی که هر دو را نسبی و اعتباری دانسته‌اند (نک: ۱/مکتوب ش ۲۳۴)، تفاوت کلی دارد. وی شر و نقص و زوال را یکسره به عدم نسبت می‌دهد، چنانکه خیر، کمال و بقا را از وجود ناشی می‌داند. عدم برای ممکن ذاتی

است و وجود برای واجب، ولی برای هر یک از اسما و صفات در مقام تفصیل و تمایز وجهی عدمی هست که مقابل و نقیض آن است، همچون جهل و عجز و ... که عدم علم و قدرت و ... نقیض و مقابل آنهاست، چنانکه وجود نیز خود در مقابل عدم که نقیض و مقابل آن است، قرار دارد. در مرتبه تفصیل و تمایز علمی، صورت علمی هر اسمی در مقابل نقیض خود قرار می‌گیرد و در آن منعکس می‌شود، و ماهیات ممکنات عبارتند از انعکاس کمالات وجودیه در نقایص عدمیه و ترکیب آنها با هم، و در عالم خارج هر عدمی به ظلی از ظلال کمالات وجودیه که در مقابل اوست، منصبگ گشته، ظهور و نمود حاصل می‌کند. پس «ذوات ممکنات عدمات باشند که ظلال کمالات وجودی در آنها منعکس گشته... پس ناچار ممکنات بالذات مأوای هر شر و فساد باشند و ملاذ هر سوء و نقص، و هر خیر و کمال که در آنها تعبیه فرموده‌اند، عاریتی است که از حضرت وجود که خیر محض است، فائض شده است، [ایه] کریمه ما اصابک من خستة فين الله و ما اصابک من سيطرة فين نفسيك (نساء/۷۹)، شاهد این معنی است».

اما اختلاف اصلی و اساسی شيخ احمد با پیروان ابن عربی بر سر مسأله وحدت وجود و عینیت حق و خلق است و چنانکه قبلاً اشاره شد، وی از هر فرصتی برای اعتراض به این نظر استفاده می‌کند. از دیدگاه او عالم گرچه نمایای کمالات صفاتی و مجالی ظهورات اسمایی است، اما مظهر هرگز عین ظاهر و ظل هرگز عین اصل نیست. چنانکه اگر معنایی در قالب الفاظ درآید، الفاظ که مجالی و مظاهر آن معنید، عین آن معنی نیستند. نسبت الفاظ به معنای نسبت دال بر مدلول است، نه نسبت عینیت (۱/مکتوب ش ۳۱). «بی چون را عین چون نتوان گفت، واجب تعالی را عین ممکن نتوان خواند، قدیم هرگز عین حادث نشود، ممتنع العدم عین جائز العدم نگردد» (همانجا).

شيخ احمد می‌خواست که تنازع میان تصوف و تشرع را برطرف کند و نظریات صوفیه وحدت وجودی را با اصول و مبانی اعتقادی اسلام سازگار سازد و از این روی خود را «صله» می‌خواند و می‌گفت «الحمد لله الذي جعلني صلة بين البحرين و مصلحاً بين الفئتين» (۲/مکتوب ش ۶؛ کشمی، زبدة، ۱۸۱)، و برای تأیید این ادعا، خود و شاگردانش به حدیثی که سیوطی در جمع الجوامع به این عبارت نقل کرده است: «يكون في امتي رجل يقال له صلة يدخل الجنة بشفاعته...»، استناد و استشهاد می‌کرد (کشمی، همانجا). وی در این جهت، در برابر توحید وجودی مکتب ابن عربی نظریه معتدل تری را که پیش از این عربی به نامهای توحید فی الفناء و جمع الجمع و تعبیرات دیگر در میان صوفیه معروف بود و بعد از ابن عربی نیز از سوی کسانی چون علاء الدولة سمسانی و صوفیه دیگری که با توحید وجودی او مخالف بودند، مطرح شده بود، به عنوان «وحدت شهود» عرضه کرد. بنابر این نظریه تصور یا ادراک عینیت حق و خلق امری است شهودی، نه وجودی. بدین معنی که سالک در مقام شهود و فنا و در غلبه سکر و استغراق، چون ماسوی به کلی از نظرش محو شد، جز حق هیچ نمی‌بیند و تعبیر

اساس عرفان شیخ احمد، همچون دیگر مشایخ طریقه نقشبندی، متابعت بی چون و چرای سنت و شریعت است. حقیقت عبارت است از حقیقت شریعت و طریقت یعنی طریق وصول به حقیقت شریعت (معارف لدنیة، ۴۹). وی با سماع و احوال و لوازم آن مخالف بود و در مجالس سماع حاضر نمی شد (همان، ۷۶؛ ۱/مکتوب شمه ۲۶۶؛ کشمی، همان، ۲۱۰). و اساس سیر و سلوک را تربیت نفس و تزکیه اخلاق می دانست. در نظر او شرط وصول، جذبۀ الهی است و شرط جذبۀ رسیدن به مقام محبوبیت است و محبوبیت وابسته به متابعت «محبوب رب العالمین»، یعنی نبی اکرم خواهد بود و هر چه این متابعت تام تر، جذبۀ بیشتر (معارف لدنیة، ۷۵). بدین سان، چون محبت حق بر دل سالک استیلا یافت، محبت ماسوی رو به زوال آورده، تعلق اغیار مرتفع می شود و چون تعلق اغیار و محبت ماسوی به کلی زایل شد و رذایل اخلاق تماماً بر طرف و صفات و فضایل ملکی حاصل گردید، سیر انفسی به نهایت می رسد. محبت تقاضای اطاعت محبوب می کند و چون محبت به کمال رسید، اطاعت به کمال می رسد و کمال محبت و اطاعت «کمال اتیان شریعت» است، و اتیان شریعت منوط به علم و عمل و اخلاص است، در جمیع اعمال و احوال (نک: ۲/مکتوب شمه ۴۲).

در سده های بعد عقاید شیخ احمد درباره تصوف و اهمیتی که به تحکیم مبانی شریعت و اصلاح جامعه دینی بر حسب اصول اولیه آن می داد، در راه و روش مشایخ طریقه نقشبندی و کسانی چون شاه ولی الله، شاه عبدالعزیز و شاه احمد بریلوی مؤثر افتاد. در دوره های اخیر و مقارن نهضت آزادی هند و ظهور افکار استقلال طلبی آنان، افکار سرهندی در میان مسلمانان اهمیت و جاذبه خاص یافت و کسانی چون سید احمد خان و ابوالکلام آزاد در آراء خود از او متأثر بودند (نک: فاروقی، ۲۵-۲۷) و محمد اقبال لاهوری کوششهای او را در اصلاح تصوف و سازگار ساختن آن را با شرایط زمان می ستاید (ص ۱۴۳).

آثار: نوشته های شیخ احمد پیش از آشنایی با خواجه محمد باقی بالله و پیوستن به طریقه نقشبندی (ح ۱۰۰۸ ق) در باب موضوعات دینی و مسائل کلامی و اعتقادی بود و چنانکه اشاره شد، از یک سو می خواست که با بدعت های رایج در زمان اکبر شاه و جهانگیر، و تساهل و تسامح در امور دینی مقابله کند و از سوی دیگر از رواج تشیع در هندوستان که پس از بازگشت همایون از ایران و روی آوردن گروه هایی از دانشمندان، هنرمندان، پیشه وران و دولتمردان شیعی مذهب ایرانی به آن سرزمین در کلیه نهادهای فرهنگی و دولتی نفوذ کرده بود، پیشگیری کند. ظاهراً نخستین نوشته هایی که در این دوره به قلم او انتشار یافت، یکی رساله اثبات النبوه بود، به زبان عربی و دیگری «رساله در رد روافض» که درباره هر دوی آنها پیش از این سخن گفته شد. رساله اثبات النبوه در حیدرآباد سند (۱۳۸۳ ق) و سپس در استانبول (۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م) با دو رساله از کسان دیگر طبع و نشر شده است. «رساله در رد روافض» به ضمیمه کتاب مکتوبات امام ربانی مجدد الف ثانی، طبع نولکشور در لکهنو (۱۸۸۹ م) به چاپ رسید و اخیراً ترجمه

«همه اوست» که در میان صوفیه رواج دارد، ناظر به این حال است، نه بدان معنی که واجب تا حد ممکن تنزل کرده و یا ممکن به درجه وجوب اعتلا یافته است. «همه اوست» در حقیقت یعنی «همه از اوست» و جز او هر چه هست، همه ظلال و ظهورات اوست، نه خود او و عین او، چنانکه صورت زید اگر مثلاً در مرایای متعدد منعکس شود و ظهور یابد، گویند که این ظهورات و عکوس همه زید است، یعنی همه از زید است، نه خود زید و زید با وجود اینهمه صور به صرافت اصلی خود باقی است و از این صورتها نه چیزی از او کاسته می شود، نه چیزی بدو افزوده، و اینکه گفته اند «الآن کماکان» ناظر به همین حقیقت است (۳/مکتوب شمه ۸۹).

شیخ احمد در برخی از مکتوبات خویش سعی دارد که نظریه وحدت وجود ابن عربی و پیروان او را نیز از نظرگاه توحید شهودی خود توجیه و تعلیل نماید و اقوال آنان را به غلبات وجد و احوال فنا نسبت دهد (نک: ۳/مکتوب شمه ۸۹، ۱۰۰)، اما در اواخر عمر فاصله آراء شیخ احمد از نظریات ابن عربی از این هم بیشتر شد و به جایی رسید که حتی از سخن خود که برای ممکنات قائل به وجود ظلی شده، و نسبت ممکن و واجب را نسبت ظل و صاحب ظل گفته بود، عدول کرده، و گفته است که «این قسم علوم که اثبات نسبت نماید در میان واجب تعالی و ممکن... همه از معارف سکریه است و از نارسایی است به حقیقت معامله... هرگاه که محمد رسول الله (ص) را از لطافت ظل نبود، خدای محمد را چگونه ظل باشد؟ موجود در خارج بالذات و بالاستقلال حضرت ذات است تعالی و صفات ثمانیه حقیقه او تعالی و تقدس، و ماسوای آن هر چه باشد به ایجاد او تعالی موجود گشته است و ممکن و مخلوق و حادث است، و هیچ مخلوقی ظل خالق خود نیست و غیر از مخلوقیت هیچ انتسابی به خالق تعالی ماورای آن نسبت که شرع به آن وارد است، ندارد» (۳/مکتوب شمه ۱۲۲). چنانکه ملاحظه می شود، در اینجا نسبت میان واجب و ممکن نسبت خالق به مخلوق است و دیدگاهی که شیخ در این دوران از عمر خود درباره این موضوع عرضه می دارد، همان است که مقبول عامه مسلمانان متشرع و غیر صوفی نیز بوده است. شیخ احمد علاوه بر اینکه عینیت واجب و ممکن و یکی بودن حق و خلق را، چنانکه گفتیم، صریحاً انکار می کند (نیز نک: ۲/مکتوب شمه ۴۲)، از قبول اینکه عالم خلق تجلی صفات حق است نیز سرباز می زند، زیرا به گفته او صفات الهی کامل و بی عیب و نقص است، در حالی که عالم ممکنات از عیب و نقص خالی نیست (۳/مکتوب شمه ۱۱۳، ۱۱۴)، چنانکه علم و قدرت و سایر صفات انسان همگی ناقص و محدودند و هیچ مناسبتی با علم و قدرت و سایر صفات خداوند ندارند (۳/مکتوب شمه ۱۰۰، معارف لدنیة، ۲۷-۳۰) و هر صفتی که ما به خداوند نسبت دهیم، ساخته ذهن ماست و خداوند برتر از هرگونه صفتی است که ما برای او تصور کنیم «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (صافات/۳۷-۱۸۰). شیخ احمد با انکار این نکات در حقیقت اصول مکتب و تفکر وحدت وجودی را رد می کند.

ترکی آن به قلم سید زین العابدین ایشیق در استانبول منتشر شده است.

نخستین اثر صوفیانه شیخ احمد رساله تهلیلیه است که ظاهراً پیش از ملاقات او با خواجه باقی بالله در حدود سال ۱۰۰۸ ق تألیف شده است. تهلیلیه رساله‌ای است کوچک که در آغاز آن درباره کلمه طیبه «لا اله الا الله» و معانی اجزاء آن و آراء مفسران در این باب و سپس در وحدت ذات و وجود خداوند از نظر فلاسفه بحث شده، و در آخر از رسالت محمدیه و اخلاق، فضایل، اوصاف و معجزات نبی اکرم (ص) سخن رفته است. مؤلف در این رساله مختصر عبارات بسیار از اقوال مشایخ چشتیه و آثار عرفای وحدت وجودی چون ابن عربی و صدرالدین قونوی نقل، و در اثبات آراء خود به آنها استشهد کرده است. رساله تهلیلیه به کوشش غلام مصطفی خان در ۲۲ صفحه همراه با ترجمه اردوی آن به چاپ رسیده است (نک: اکرام، ۲۴۴-۲۴۷).

دومین رساله عرفانی او ظاهراً رساله معارف لدنیه است که در ۴۱ فصل کوتاه با عنوان «معرفت» تألیف شده، و در هر معرفت یکی از مسائل مهم عرفانی همچون ذات و اسما و صفات و مناسبت‌های آنها با هم و اختلاف صوفیه و متکلمان در این باب، ولایت خاصه محمدیه، سالک مجذوب و مجذوب سالک، صورت ایمان و حقیقت ایمان، طریقت و حقیقت و شریعت، مراتب فنا و برخی مطالب دیگر از اینگونه مورد بحث قرار گرفته است. مؤلف در پایان این رساله از برخی عقاید رایج در میان گروهی از صوفیه متأخر که با مبادی شریعت مغایر و مخالف به نظر می‌رسیده، به شدت انتقاد کرده است. رساله معارف لدنیه بایستی پیش از ۱۰۱۹ ق که تاریخ تألیف رساله مبدأ و معاد است، نوشته شده باشد، زیرا که در این کتاب از آن یاد شده است (نک: اکرام، ۲۵۷-۲۵۸). معارف لدنیه یک بار در ۱۹۳۳ م در لاهور (نک: استوری، ۱۹۸۹/۲)، حاشیه) و بار دیگر در کراچی در ۱۹۶۸ م همراه با ترجمه اردوی آن به چاپ رسیده است.

مبدأ و معاد نام رساله دیگری است در ۵۴ فصل کوتاه که از لحاظ موضوع و مطالب، همانند رساله معارف لدنیه است. در دفتر یکم مکتوبات چندین بار به این رساله اشاره شده، و کشمی نیز در زبده المقامات (ص ۱۴۹-۱۵۵، ۱۷۰-۱۷۴) بخشهایی از آن را نقل کرده است. این رساله متضمن برخی مطالب عرفانی از دیدگاه طریقه نقشبندی است که در ۱۰۱۹ ق به وسیله خواجه محمد صدیق بدخشی از روی نوشته‌های شیخ احمد جمع‌آوری شده است (نک: اکرام، ۲۵۷-۲۵۸). مبدأ و معاد در دهلی (بی تاریخ) طبع و نشر شده است.

شرح رباعیات خواجه باقی بالله، رساله کوچکی است و چنانکه از نام آن برمی‌آید، شیخ در آن رباعیات عرفانی خواجه را شرح و توجیه کرده، و کوشیده است که مضامین آنها را با مبانی شریعت سازگار نماید (نک: ۱/مکتوب شمه ۲۴۶، ۲۶۶؛ استوری، همانجا). نسخه‌ای از این رساله در مجموعه رسائل مجددیه، گردآوری مولوی محبوب الهی به چاپ رسیده است (نک: اکرام، ۲۵۸).

علاوه بر اینها چند رساله دیگر نیز در تذکره‌ها با نامهای تعلیقات العوارف، آداب المریدین و مکاشفات عینییه در شمار آثار شیخ احمد سرهندی آورده‌اند (نک: کشمی، همان، ۲۴۰؛ آزاد بلگرامی، ۵۲؛ رضوی، II/15) که چگونگی آنها به درستی معلوم نیست. مکتوبهای ۱۱۷ و ۱۱۸ و ۱۱۹ دفتر سوم شاید بخشی از رساله تعلیقات العوارف باشد (فریدمان، ۶؛ رضوی، همانجا). شیخ احمد خود در مکتوبات (۱/مکتوب شمه ۳۱) یکی از نوشته‌های خود را به نام رساله در تحقیق مراتب وحدت وجود ذکر می‌کند که ظاهراً در بیان تحول فکری او از آراء توحید وجودی ابن عربی و گرایش به نظریه توحید شهودی بوده است (نک: همانجا).

اما مهم‌ترین و معروف‌ترین اثری که از او بازمانده، مجموعه مکتوباتی است که از حدود سال ۱۰۰۸ ق تا پایان عمر نوشته، و به اطراف ارسال داشته است. برخی از نخستین نامه‌های او خطاب به خواجه محمد باقی بالله، شیخ طریقه نقشبندی است که در آنها بیشتر از تحولات فکری و تجربه‌های روحی خود سخن گفته است. دیگر نامه‌ها را، وی در طول سالهای بعد به دوستان و فرزندان و مریدان و خلفای خود و نیز به چند تن از امرا و درباریان نوشته است. این مکتوبات در ۳ دفتر ترتیب یافته، و تمامی مجموعه شامل ۵۳۶ نامه است. دفتر اول شامل ۳۱۳ نامه است که یار محمد بدخشی (نک: ۵/۱) آنها را «موافق عدد پیغامبران مرسل... و نیز موافق عدد اهل بدر» (نک: عبدالحی، ۴-۵) گردآورده، و طبق تاریخ اتمام (۱۰۲۵ ق) به حساب ابجد آن را «در المعرفت» نامیده است. دفتر دوم دارای ۹۹ مکتوب است، به شمار اسمای الهی که به دست خواجه عبدالحی جمع‌آوری، و برحسب تاریخ اتمام (۱۰۲۸ ق) «نور الخلاق» نام‌گذاری شده است. گردآوری نامه‌های دفتر سوم موسوم به «معرفت الحقایق» را میرمحمد نعمان، خلیفه شیخ احمد در دکن آغاز نمود و در حدود ۳۰ مکتوب را نقل کرد، ولی ادامه این کار بر عهده خواجه محمد هاشم کشمی قرار گرفت و او ترتیب و تنظیم دفتر سوم را تا ۱۱۴ نامه، به شمار سوره‌های قرآن کریم در ۱۰۳۱ ق به پایان رساند. در اوایل گردآوری نامه‌ها برای دفتر چهارم، شیخ احمد وفات یافت و محمد هاشم نامه‌هایی را که برای این دفتر جمع کرده بود، ناگزیر در پایان همان دفتر سوم درج کرد و طبعاً شمار نامه‌های این دفتر به ۱۲۲ و سپس به ۱۲۴ افزایش یافت (نک: یار محمد، ۵/۱؛ عبدالحی، همانجا؛ کشمی، مقدمه، ۲۷۴-۲۷۵، زبده، ۲۴۰-۲۴۱؛ اکرام، ۳۲۵-۳۲۷).

مضامین این مکتوبات غالباً مسائل و موضوعات دینی و عرفانی است، برخی در جواب به پرسشهایی است که مریدان، خلفا و فرزندان شیخ مطرح کرده‌اند، برخی دستورعملها و ارشادات اوست و شماری هم خطاب به شخصیت‌های درباری و دیوانی است در ترغیب آنان به مراعات احکام و اصلاح امور دینی و تحکیم مبانی شریعت. دامنه اطلاعات شیخ احمد در اقسام علوم دینی، از فقه و اصول و حدیث تا کلام و فلسفه و عرفان، قدرت بیان و استدلال و نیز تطورات فکری و

موسیقی دان نامور ایرانی. وی در بغداد زاده شد، ادب عرب، لغت، فقه شافعی و علوم عقلی را آموخت، حافظ قرآن بود و مقامات حریری را نیز از حفظ داشت. او حدیث را از جمعی چون عمادالدین ابوالبرکات ابن طبال (د ۷۰۸ ق) و رشیدالدین ابوعبدالله مقری (د ۷۰۷ ق) آموخت و اجازه نقل آن را یافت.

احمد را به نیک خویی، شرم بسیار، جوانمردی و بخشندگی، فروتنی و گشاده رویی، رسایی و استواری سخن، رزانت و تأنی و ظرافت طبع ستوده اند و نوشته اند که مردی صاحب رأی و دارای عزمی استوار بود. وی نزد دو ایلخان مغول، اولجایتو و ابوسعید، منزلتی داشت و از پیوستن به بزرگان روزگار خود پرهیز می کرد (ابن فضل الله، ۳۴۸/۱۰، ۳۴۹).



برگی از قرآن کریم (سوره احقاف) به خط احمد سهروردی

اسلاید از موزه ملی ایران

احمد سهروردی شعر نیز می سرود. ابن فضل الله عمری نمونه هایی از سروده های او و نیز اشعاری از دیگر شاعران را که وی بر آنها آهنگ (صوت) ساخته و اجرا کرده، در کتاب خود آورده است (۳۵۱-۳۴۹/۱۰).

احمد را مردی پرکار، و زندگی را پر بار دانسته اند. وی هرگز ازدواج نکرد و در حالی که اندکی از ریش او سفید شده بود، در بغداد درگذشت و در کنار قبر نیای پدرش شهاب الدین عمر سهروردی به خاک سپرده شد، در این هنگام نه تنها در بغداد، که در دیگر شهرها نیز جانشینی در خط و موسیقی برای او نبود (همانجا).
ابن حجر در شرح احوال او که آن را یکسره از کتاب ابن فضل الله

روحی او در طی این سالها همگی در این نامه ها به روشنی نمایان است. مجموعه مکتوبات بار اول در ۱۲۹۰ ق در دهلی به طبع رسید و بار دیگر در ۱۸۸۹ م در لکهنو، و پس از آن نیز چند بار در هند و پاکستان طبع و نشر شده است. ترجمه عربی مکتوبات به قلم محمد مراد منزلی در ۱۳۱۶ ق با عنوان معزب المکتوبات الشریفة الموسوم بالدرر المکنونات النفیسة، در مکه به چاپ رسید.

کشمی (همان، ۲۴۰) رساله ای با نام رساله جذبه و سلوک به شیخ احمد نسبت می دهد که نسخه ای از آن تاکنون دیده نشده است. در بعضی از فهرستهای متأخر آثاری به او نسبت داده شده است، ولی چون در مآخذ کهن تر، از این نوشته ها ذکری دیده نمی شود، به صحت این انتسابها یقین نمی توان کرد.

مآخذ: آزاد بلگرامی، غلام علی، سبحة المرجان فی آثار هندوستان، بمبئی، ۱۳۰۳ ق/ ۱۸۸۶ م؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۸ م؛ ابوالفضل علائی، اکبرنامه، به کوشش مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶ م؛ احسان، محمد، روضة القیومیة، به کوشش احمد فاروقی، لاهور، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۹ م؛ احمد سرهندی، اثبات النبوة، به کوشش حسین حلمی استانبولی، استانبول، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ همو، «رساله در رد روافض»، ضمیمه مکتوبات امام ربانی، لکهنو، ۱۸۸۹ م؛ همو، معارف لدنیة، همراه با ترجمه به اردو از زوار حسین شاه صاحب، کراچی، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ همو، مکتوبات امام ربانی، به کوشش حسین حلمی استانبولی، استانبول، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ اسکندریک منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ اکرام محمد، رود کوثر، لاهور، ۱۹۸۶ م؛ پیدالدین سرهندی، حضرات القدس، سیالکوٹ، ۱۴۰۳ ق؛ جهانگیر گورکانی، محمد، جهانگیر نامه (توزک جهانگیری)، به کوشش محمد هاشم، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ حسنی، عبدالحی، نزهة الخواطر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ خانی، عبدالمجید، الحدائق الوردیة، دمشق، ۱۳۰۸ ق؛ دارا شکوه، محمد، سفیة الاولیاء، کانپور، ۱۸۸۲ م؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۷۵ ق؛ عبدالحق محدث دهلوی، اخبار الاخیار، به کوشش محمد عبدالاحد، دهلی، ۱۳۳۲ ق؛ عبدالحی بن خواجه چاکر حساری، مقدمه بر ج ۲ مکتوبات امام ربانی (نکته هم، احمد سرهندی)؛ غلام سرور لاهوری، خزینة الاصفیاء، لکهنو، ۱۲۹۰ ق؛ قرآن مجید؛ کشمی، محمد هاشم، زیدة المقامات، لکهنو، ۱۳۰۲ ق؛ همو، مقدمه بر ج ۳ مکتوبات امام ربانی (نکته هم، احمد سرهندی)؛ منزلی، محمد مراد، حاشیه بر معزب المکتوبات الشریفة الموسوم بالدرر المکنونات النفیسة، مکه، ۱۳۱۶ ق؛ یار محمد جدید بدخشی، مقدمه بر ج ۱ مکتوبات امام ربانی (نکته هم، احمد سرهندی)؛ نیز:

Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, 1964; Blochmann, H., *Introd. and tr. The A'in-i Akbari*, by Abu'l-Fazl 'Allami, Calcutta, 1977; *The Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, New York/London, 1987; Faruqi, B. A., *The Mujtaddid's Conception of Tawhid*, Lahore, 1979; Friedmann, Y., *Shaykh Ahmad Sirhindi*, Canada, 1971; Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1962; Mujtabā, F., *Hindu-Muslim Cultural Relations*, New Delhi, 1978; Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1983; Roy, S., *Akbar, The Mughul Empire*, Bombay, 1984; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1972; Subhan, J. A., *Sufism, its Saints and Shrines*, Lahore, 1938.

فتح الله مجتبی

آحمد سیفلالی، نک: سملالی.

آحمد سهروردی، شمس الدین احمد بن یحیی بن محمد بن عمر بن محمد سهروردی (۶۵۴-۷۴۱ ق/ ۱۲۵۶-۱۳۴۰ م)، خوشنویس و

گرفته و با اندکی دگرگونی و اختصار در کتاب خود آورده، نسبت «سهروردی» را که نشانه انتساب او به سهرورد (از شهرهای زنجان) است، به «شهرزوری» تبدیل کرده و «بکری» را نیز بر آن افزوده است (۳۹۷/۱). نسبت دوم (بکری) را نه در «رقم» خود احمد و نه در نوشته‌های تاریخ‌نویسان معتبر همزمان او، چون ابن فوطی (ص ۱۸۹) و ابن فضل الله (۳۴۷/۱۰) و بعد از آنان مقریزی (۷۵۵/۳) نمی‌یابیم. با اینهمه، این دو نسبت، به برخی از تألیفات قدیم و جدید راه یافته است (نک: ابن تغری بردی، ۱۸۴/۱۰؛ عزای، ۴۰/۲).

موسیقی: او در موسیقی شاگرد صفی‌الدین ارموی (د ۶۳۹ق) بود. موسیقی علمی و عملی را از وی آموخت و در میان ۴ شاگرد مشهور او میزترین به شمار می‌آمد. نوشته‌اند که تصنیفاتش در موسیقی به شرق و غرب رسید، اما اثری از وی در موسیقی برجای نمانده است و این شاید بدین سبب باشد که در پایان عمر از موسیقی دوری می‌جسته است (ابن فضل الله، ۳۴۸/۱۰؛ مراغی، جامع، ۲۰۳، شرح، ۳۹۳).

خوشنویسی: او در خوشنویسی شاگرد صفی‌الدین ارموی و شیخ زکی‌الدین عبدالله بن حبیب، کتابدار کتابخانه المستعصم بالله عباسی (د ۶۸۳ق)، استادان یاقوت مستعصمی بود. وی را نه تنها میزترین خوشنویس پس از یاقوت دانسته‌اند، بلکه گفته شده که یاقوت خود به برتری او در کتابت قلم نسخ معترف بوده است (ابن فضل الله، ۳۰۹/۱۰-۳۴۸، ۳۴۸/۱۰؛ ابن شاکر، ۲۶۳/۴).

بیشتر متون ۴ سده اخیر نام احمد سهروردی را در شمار «استادان سته» آورده و او را شاگرد یاقوت مستعصمی (د ۶۹۸ق) دانسته‌اند، اما این سخن بی‌پایه و فاقد هرگونه پیشینه تاریخی است. ابن فوطی نام این دو تن را در ردیف یکدیگر آورده است (نک: همانجا). ابن فضل الله (۳۴۷/۱۰-۳۵۱) و ابن شاکر (همانجا) نیز به این نسبت اشاره نکرده‌اند. نویسندگان معتبر سده ۹ ق چون ابن حجر (همانجا) و ابن تغری بردی (۱۸۷/۸) هم ذکری از این نسبت به میان نیاورده‌اند. همچنین فتح‌الله بن احمد بن محمود سبزواری (ص ۱۰۴) و حاجی خلیفه (۷۱۱/۱) که او را با صفات «مکمل الصناعة» و «ماهر» ستوده‌اند، از شاگردی وی نزد یاقوت سخن نگفته‌اند. حتی در پژوهشهای مستند معاصران نیز این نسبت را نمی‌یابیم (نک: منجد، ۴۲). با اینهمه، پس از گذشت بیش از دو سده و نیم از مرگ یاقوت و ۲۱۰ سال از درگذشت سهروردی، نخستین بار در مقدمه مرقع بهرام میرزای صفوی (مورخ ۹۵۱ق) این نسبت مطرح شده (دوست محمد، ۱۰-۱۲؛ بیانی، احوال، ۱۸۸/۱، ۱۹۱-۱۹۴) و سپس از راه تذکره قطبیه که در ۹۹۴ق تألیف شده است و اکنون در دست نیست (همان، ۸۱۳/۳) - به کتاب مناقب هنروران وارد شده (عالی، ۱۸، ۱۹، ۲۳) و از آنجا به بیشتر تذکره‌های فارسی و ترکی خط و خطاطان راه یافته است (نک: قوانین خطوط، ۳۳-۳۴؛ ریحان نستعلیق، ۱۴-۱۵؛ مستقیم‌زاده، ۹۳-۹۴؛ حبیب، ۵۴، جم). همچنین این نسبت به وسیله کلیمان هوار که در تألیف اثر خود از مناقب

هنروران بهره‌جسته، به تحقیقات اروپایی هم وارد گردیده است (نک: ص ۸۶-۸۷). البته در این زمینه نباید نقش کتاب گلستان‌هنر، به ویژه ترجمه انگلیسی آن را نادیده گرفت (نک: قاضی احمد، ۲۰-۲۱؛ هوار، ۶۰).

مطلبی دیگر در باب دیدار احمد با یاقوت و آموختن خط از او در مناقب هنروران می‌یابیم. عالی می‌نویسد: یاقوت در سفر حج به شهری که احمد در آن اقامت داشت، درآمد و بر شاگردان احمد خرده گرفت که استادشان قلم را «جزمی» تراشیده و به «قط محرف» رغبت نشان نداده است (ص ۱۹). سپس به شرح حیرت سهروردی و دیدار او با یاقوت و سرانجام آموختن «قط قلم» و «نزاقت رقم» از وی در یک روز پرداخته است (همانجا). اما می‌دانیم که «قط محرف» را خوشنویسان از سده ۳ ق - چهار سده پیش از یاقوت - می‌شناخته و به کار می‌برده‌اند (منجد، ۲۹) و ظاهراً داستان یادشده بی‌پایه است.

آثار: ابن فضل الله دست نوشته‌های بازمانده از او را چنین برشمرده است: قرآن ۷۸ جلد که بخشی از آنها در ۵ صندوق و هر صندوق بارشتری بود؛ احیاء علوم الدین غزالی یک نسخه؛ المصاییح بغوی؛ عوارف المعارف تألیف نیای پدرش شیخ شهاب‌الدین سهروردی؛ مشارق الانوار صنعانی و المقامات از هر یک ۳ نسخه؛ المفصل زمخشری دو نسخه؛ تمامی شفای ابن سینا در یک مجلد؛ نهج البلاغه ۴ نسخه؛ نیز کتابهای حدیث، ادعیه، دیوانها و جز آن شماری بسیار (۳۴۸/۱۰-۳۴۹). از قرآن‌های او ۲۰ جلد در کتابخانه ربع رشیدی نگهداری می‌شده است (رشیدالدین، ۲۳۶-۲۳۷). آنچه از این آثار برجا مانده و می‌شناسیم، اینهاست:

۱. قرآن وزیری بزرگ (۱۹ × ۲۷/۲ سانتی متر) در ۴۹۳ برگ، هر صفحه ۸ سطر (۶ سطر به قلم نسخ کتابت و ۲ سطر به قلم ثلث جلی عالی در بالا و پایین)، ۲ صفحه آغازین و علامات آن مذهب، با رقم «احمد بن السهروردی» و تاریخ ۷۰۱ ق. این نسخه که به وسیله محمد بن عبدالعزیز ابهری تصحیح شده، در کتابخانه چستربیتی نگهداری می‌شود (آربری، ۴۱-۴۰؛ جیمز، «قرآن‌ها و جلد‌ها»، ۵۹؛ «قرآنهای مالیک»^۲، ۲۳۴، ۸۹).

۲. همچنین ۷ جزو بازمانده از ۳۰ جزو یک قرآن رحلی (حدود ۳۵ × ۵۰ سانتی متر)، هر جزو بین ۵۰ تا ۵۵ برگ، هر صفحه ۵ سطر (۲ صفحه آغاز هر جزو ۳ سطر) به قلم محقق عالی، صفحه نخست هر جزو تمام مذهب با ترصیع ممتاز، متن و پیشانی و ذیل و طرفین دو صفحه آغازین مذهب و مرصع و بین السطور مزین به برگ و پیچک بر زمینه الوان، سرسوره‌ها و علامات مذهب، اسامی سوره‌ها به خط کوفی تزیینی، کتاب احمد بن السهروردی و تذهیب کار محمد بن ابیک ابن عبدالله در بغداد (بیانی، راهنما، ۲۶-۲۷؛ جیمز، «قرآن‌ها و جلد‌ها»، ۶۰، «قرآنهای مالیک»، ۲۳۵). مکانهای نگهداری: الف - توکیایی سرای: جزو ۲ تذهیب شده در رمضان ۷۰۲، و نیز جزو ۴ (TS, I/51, 58).

همان، ۱۵/۴).

۷. چهار قطعه از مرقع مشهور به بایقرا - طهماسب، به قلم ثلث ۴ دانگ جلی ممتاز و نسخ کتابت و توقیع نیم دانگ عالی، با رقم «احمد ابن السهروردی» (همان، ۱۶/۴).

۸. نیز ۲۷ قطعه از همان مرقع به قلمهای ریحان و ثلث ۳ دانگ جلی ممتاز و نسخ کتابت عالی و توقیع و رقاع دو دانگ عالی، با رقم «احمد بن السهروردی» (همان، ۱۵/۴).

مأخذ: ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الدرر الکامنه، حیدرآباد، ۱۳۹۲ق/۱۳۷۲م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن فضل الله عمری، احمد، مسالك الابصار فی مسالك الامصار، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، تلخیص مجمع الآداب، به کوشش عبدالقدوس قاسمی، لاہور، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ بیانی، مهدی، احوال و آثار خوشنویسان، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۵۸ش؛ همو، راهنمای گنجینه قرآن در موزه ایران باستان، تهران، ۱۳۲۸ش؛ حاجی خلیفه، کشف حجب [اصفہانی]، خط و خطاطان، قسطنطنیه، ۱۳۰۵ق؛ دفتر کتبخانه ایاصوفیه، استانبول، ۱۳۰۴ق؛ دوست محمد، حالات هنروران - به کوشش محمد عبدالله جغتایی، لاہور، ۱۹۳۶م؛ رشیدالدین فضل الله، مکاتبات رشیدی، به کوشش محمد شفیع، لاہور، ۱۹۴۵م؛ ریحان نستعلیق، به کوشش محمد عبدالله جغتایی، لاہور، ۱۹۴۱م؛ سبزواری، فتح الله، «اصول و قواعد خطوط سته»، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۴۲ش، ج ۱۱؛ شورا، خطی؛ عالی، مصطفی، مناقب هنروران، استانبول، ۱۹۲۶م؛ عزادی، عباس، تاریخ العراق بین احتلالین، بغداد، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۶م؛ قاضی احمد قمی، گلستان هنر، به کوشش احمد سہیلی خوانساری، تهران، ۱۳۶۶ش؛ قوانین خطوط، به کوشش محمد عبدالله جغتایی، لاہور، ۱۹۶۹م؛ مراغی، عبدالقادر، شرح ادوار، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، جامع الاحیان، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۲ش؛ مستقیم زاده، سلیمان، تحفه خطاطین، استانبول، ۱۹۲۸م؛ مقریزی، احمد، السلوک، قاہرہ، ۱۹۵۸م؛ منجد، صلاح الدین، باقوت المستعصمی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ یادداشت‌های مؤلف؛ نیز:

Arberry, A. J., *The Koran Illuminated*, Dublin, 1967; Huart, C., *Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman*, Osnabrück, 1972; James, David, *Qur'ans of the Mamluks*, London, 1988; id., *Qur'ans and Bindings, from the Chester Beatty Library*, London, 1980; TS.

محمدحسن سسار

آحمد شاملو، فرزند محمد حسین شاملوی مشهدی (د ۱۲۶۴ق/۱۸۴۸م)، از استادان نامدار قلم نسخ ایران. وی بجز نسخ، همه اقلام متداول، از آن میان نستعلیق را خوش، و شکسته را عالی می‌نوشته است (بیانی، احوال، ...، ۴۰/۱). وی را باید از جمله پیروان شیوه میرزا احمد نیریزی به شمار آورد که قلم نسخ را به درجات عالی رسانده‌اند (همو، «خط»، ۷۷۲/۱). احمد، خوشنویس سرکاری محمد ولی میرزا فرزند فتحعلی‌شاه قاجار و استاد خط او بوده است. وی «احمد شاملو» رقم می‌کرده و عباراتی چون: «حقیر عزلت جو» و «غلام عقیدت خو»، «بندۀ اخلاص جو» همراه با رقم خود به کار می‌برده است (همو، احوال، ۲۳۹/۴، ۴۰/۱).

آثار:

الف - نسخ خطی: ۱. رسالۀ ذخیرۃ الآخرة، به قلم نسخ کتابت خفی ممتاز با ترجمۀ فارسی به قلم نستعلیق با رقم و تاریخ ۱۲۱۷ق (همان، ۱۶/۴، ۴۰/۱)؛ آتابای، فهرست کتب ...، ۵۵۴-۵۵۶. ۲. قرآن جانمازی،

جیمز، همانجا)، جزو ۱۳، تذهیب شده در ربیع الاول ۷۰۵ در بغداد (TS, I/50). این جزو اکنون در موزۀ آثار ترک و اسلام استانبول نگهداری می‌شود (جیمز، همان، 235، 79). ب - موزۀ ملی ایران (ایران باستان): جزو ۱۰، با رقم کاتب به قلم خفی در حاشیہ صفحه پایان جزو، رقم تذهیب کار و تاریخ رجب ۷۰۴ در یک مستطیل مذهب در ذیل همان صفحه. جزو ۲۵ با رقم کاتب و تاریخ محرم ۷۰۶. جزو ۲۶ با رقم کاتب و تاریخ ۷۰۶ق، و نیز جزو ۲۸. جلدها از تیماج عنابی، با متن ساده و حاشیہ و ترنج ضربی ممتاز. سه جلد نخست با نقوش هندسی بسیار ظریف «عمل عبدالرحمان» و جلد آخر با نقوش درشت‌تر، بدون رقم (یادداشت‌های مؤلف). دو برگ از صفحات تمام تذهیب بدرقہ جزوهای گم شدۀ این قرآن در کتابخانہ چستریتی و یک برگ آن در موزۀ هنر متروپولیتن نیویورک نگهداری می‌شود (همان، 235؛ آبربی، 28). افزون بر اینها جیمز به معرفی تک برگ‌ی پرداخته که حاوی دو جمله ناقص شامل رقم کاتب به صورت «احمد بن السهروردی البکری...» به قلم ثلث در متن و کتیبه‌ای به خط کوفی در پیشانی و ذیل صفحه به صورت «بغداد حماها الله تعالی فی شهور سنۃ سبع و سبعمائة هلالیه» است و در موزۀ هنر متروپولیتن نگهداری می‌شود (همان، 235، 79) و آن را با قید احتمال متعلق به واپسین جزو این قرآن دانسته و بر پایه این احتمال تاریخ پایان کتابت و تذهیب جزوهای آن را ۷۰۷ق تعیین کرده است (همان، 235). این احتمال به سبب وجود نسبت «بکری» که احمد سهروردی هرگز در رقم خود به کار نبرده و به دلیل ناهمسازی ویژگیهای تذهیب آن با صفحات مذهب جزوهای دیگر و ناهمگونی نوع قلم و محل رقم کاتب و تاریخ تذهیب با نمونه‌های موجود در جزوهای دیگر، نه تنها پذیرفتنی نیست، بلکه سؤال برانگیز است.

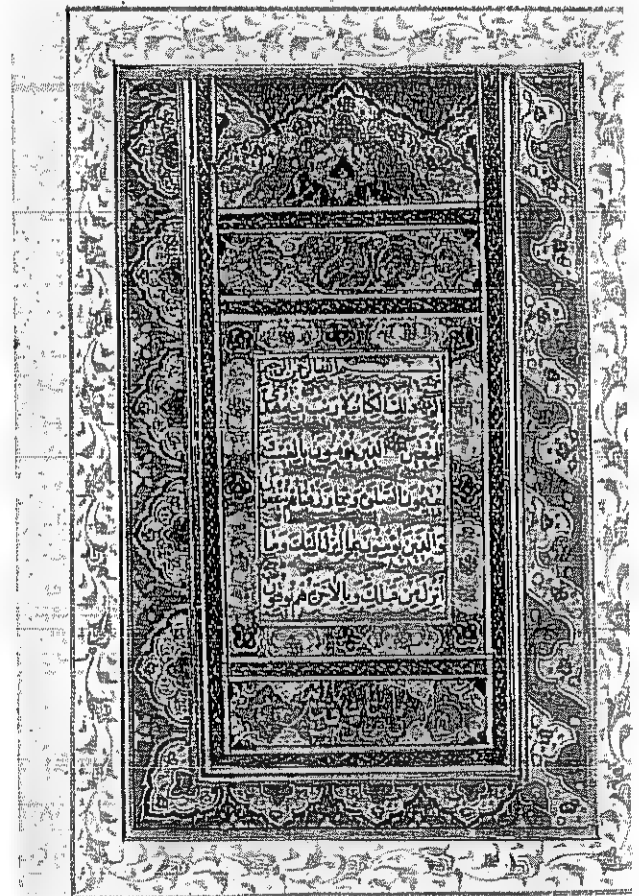
۳. سه قطعه از مرقع مشهور به بایقرا - طهماسب، به قلم توقیع دودانگ عالی، با رقم «احمد بن السهروردی» و تاریخ ذیقعدۀ ۷۱۰ در توپکایی سرای (بیانی، احوال، ۱۶-۱۵/۴).

۴. قرآن سلطانی کوچک (۲۶ × ۳۵ سانتی متر) در ۲۷۹ برگ، هر صفحه ۱۳ سطر، به قلم نسخ کتابت خوش و ثلث دودانگ جلی عالی، که صفحات نخست و نشانه‌ها و سرسوره‌های مذهب است، با رقم «احمد بن السهروردی» و تاریخ شوال ۷۱۸ که در موزۀ آثار ترک و اسلام استانبول نگهداری می‌شود (دفتر کتبخانه ...، ۲؛ بیانی، همان، ۱۵/۴؛ جیمز، «قرآنهای مالیک»، 240، 80).

۵. نهج البلاغۀ به قطع وزیری بزرگ (۱۹ × ۲۹ سانتی متر)، دارای ۲۵۴ برگ، هر صفحه ۱۳ سطر، به قلم کتابت عالی و ثلث دودانگ جلی عالی، با رقم «احمد بن یحیی بن محمد بن عمر بن محمد السهروردی» و تاریخ شوال ۷۲۸، موجود در کتابخانۀ شمارۀ ۱ مجلس شورای اسلامی (بیانی، همان، ۱۴-۱۵؛ شورا، ۱۵۵-۱۵۶).

۶. یک قطعه از مرقع مالک [دیلمی] به قلم ریحان ۳ دانگ جلی ممتاز، با رقم «احمد بن السهروردی»، موجود در توپکایی سرای (بیانی،

به قلم نسخ خفی غبار و رقاع عالی کتابت شده، «حسب الامر... محمد ولی میرزای قاجار...»، با رقم و تاریخ ۱۲۲۷ ق (همو، فهرست قرآنها... ۱۸۲-۱۸۳؛ بیانی، همان، ۱۶/۴). ۳. یک نسخه دعای ابو حمزه ثمالی به قلم نسخ کتابت با ترجمه فارسی به نستعلیق خوش و حواشی به شکسته کتابت عالی، با رقم و تاریخ ۱۲۳۲ ق (آتابای، فهرست کتب، ۳۳۲-۳۳۴؛ بیانی، همان، ۲۳۹/۴). ۴. یک نسخه صحیفه سجادیه به قلم نسخ با ترجمه فارسی به نستعلیق کتابت خفی خوش در مجموعه بیانی (همان، ۴۰/۱).



قرآن به خط احمد شاملو (به قطع جانمازی، ۱۲۲۷ ق)
کاخ - موزه گلستان

ب - مرقع: بیانی از مرقعی عظیم شامل بخشی از آثار او در یک مجموعه خصوصی یاد می‌کند که «جملة اقلام متداول اسلامی حتی کوفی را در آن مشق کرده است» و رقعه‌های نستعلیق آن به قلم دو دانگ عالی و به تاریخ ۱۲۲۲ ق بوده است (همانجا).

ج - قطعات: دو قطعه به قلم نسخ کتابت با رقم و تاریخهای ۱۲۱۸ و ۱۲۲۲ ق موجود در کتابخانه‌های سلطنتی [پیشین] و آستان قدس رضوی (همان، ۱۶/۴؛ آتابای، فهرست مرقعات ۱۰۰۰). چهار قطعه به قلم شکسته کتابت جلی و خفی با رقم و تاریخ کتابت بین ۱۲۱۸ تا

۱۲۴۹ ق در مجموعه بیانی [هم اکنون در موزه هنرهای تزئینی تهران] (بیانی، همان، ۲۳۹/۴). همچنین یک قطعه به قلم شکسته کتابت خفی ممتاز با رقم و تاریخ ۱۲۲۰ ق در یک مجموعه خصوصی (همانجا). نیز یک قطعه به قلمهای ثلث و رقاع کتابت خوش از مرقعی در کتابخانه ملک و قطعه‌ای به قلم رقاع خوش در یک مجموعه خصوصی در تهران (همان، ۱۶/۴؛ همایون فرخ، ۷۳۶). قطعه‌ای به قلم نستعلیق جلی در کتابخانه ملی تهران (ملی، ۸/۶ - ۹) و رقعه‌ای به قلم نسخ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (مرکزی، ۲۷۰۸/۱۴).

مأخذ: آتابای، بدری، فهرست قرآنهای خطی کتابخانه سلطنتی، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ همو، فهرست کتب دینی و مذهبی خطی کتابخانه سلطنتی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ همو، فهرست مرقعات کتابخانه سلطنتی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ بیانی، مهدی، احوال و آثار خوشنویسان، تهران، ۱۳۲۵ ش؛ همو، «خط»، ایرانشهر، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ مرکزی، خطی، ملی، خطی؛ همایون فرخ، رکن الدین، سهم ایرانیان در پیدایش و آفرینش خط در جهان، تهران، ۱۳۵۰ ش.

آخند شاه بهادر، ابوالنصر مجاهدالدین (حک ۱۱۶۱-۱۱۶۷ ق/ ۱۷۴۸-۱۷۵۴ م)، فرمانروای گورکانی (مغول) هند. احمد پسر محمد شاه بود که در روزگار او امپراتوری گورکانی - به ویژه پس از حمله نادرشاه بر هند - سخت به سستی و انحطاط گرایید. محمد شاه که دل تنها در گرو مهر حرم داشت و کار سلطنت را سهل گرفته بود، تقریباً همه استانه‌های هند را که اورنگ زیب (ه م) به میراث گذاشته بود، از دست داد. اقوام تترهفته، از گجرات تا بنگال را زیر نفوذ خود داشتند و جاتها در آگره، افغانان روهیله در روهیل خند و سیکها در پنجاب به قدرت رسیده بودند (بنرجی، 18-20؛ بهادر، 504-505/1(II)). احمد شاه نیز روزگار کودکی و جوانی را در حرم شاهی گذرانید و حتی اجازه نداشت که در اجتماع ظاهر شود. او از فنون جنگی و تدابیر کشورداری کاملاً بی بهره بود (الیوت، 104-105، 112/VIII) و نخستین بار هنگامی زندگی اندرون حرم را ترک گفت که احمدشاه درانی (ه م) به هند لشکر کشید.

محمد شاه که بیمار بود، به سفارش اعتماد الدوله وزیر برای پشت گرمی سپاه، احمد شاه را به سرداری لشکر گمارد و دایی شاهزاده، سعادت خان را به مشاورت او منصوب کرد و مسئولیت اداره جنگ را نیز به وزیر سپرد. نبرد دو سپاه مغول و درانی در ۱۳ ربیع الاول ۱۱۶۱ ق/ ۳ مارس ۱۷۴۸ م در ۶ میلی سیرهند آغاز شد. در بحبوحه جنگ، شاه درانی با ارسال هدایایی برای شاهزاده احمد، به او پیغام داد که در صورت واگذاری فتوحات نادرشاه در هند و نیز ارسال مالیات به او - همچنانکه پیش‌تر برای نادرشاه فرستاده می‌شد - از این لشکرکشی باز خواهد گشت؛ اما سرسختی اعتماد الدوله در برابر این درخواست موجب شد تا جنگ همچنان ادامه یابد. با اینکه اعتماد الدوله در پی ادامه نبرد به قتل رسید، ولی به پایمردی صفدر جنگ (ه م) و برخی دیگر از فرماندهان شاهزاده، سپاه احمد شاه درانی پای به گریز نهادند

کشمکشها به سبب شیعی بودن صفدر جنگ، به جنگ مذهبی در دهلی منجر شد (فدایی، ۳۱۱/۴-۳۱۴).

صفدر جنگ، آشکارا علم مخالفت با شاه را بر افراشت و حتی یکی از شاهزادگان را به فرمانروایی نامزد ساخت. در برابر، احمد شاه نیز، انتظام الدوله پسر فخرالدین خان را به جای صفدر جنگ، وزارت داد (شاهنواز خان، ۳۶۷/۱-۳۶۸). آنگاه غازی الدین، سپاه مرهته را بر ضد صفدر جنگ به یاری خواند که در نتیجه صفدر جنگ ترک مخالفت گفته، به حکومت الله آباد و اوده پسنده کرده، رهسپار آن دیار شد (فدایی، ۳۱۴/۴). اندکی بعد هنگامی که غازی الدین خان، با حمایت سپاهیان مرهته در حوالی آگره، جاتها را، به جرم حمایت از صفدر جنگ، در محاصره داشت، امپراتور به سبب بیم افزایش قدرت او، به قصد براندازی وی به سکندره شتافت، اما با سپاهیان مرهته درگیر شد و گروهی از زنان حرم او اسیر شدند. امپراتور به ناچار غازی الدین خان را که از پشتیبانی مرهته برخوردار بود، به جای انتظام الدوله به وزارت برگماشت، اما غازی الدین در نخستین روز وزارت، شاه و مادرش را به زندان افکند و پس از یک هفته هر دو را نابینا ساخت و عزالدین فرزند جهاندارشاه را در ۱۰ شعبان ۱۱۶۷ به سلطنت برنشانند (شاهنواز، ۸۸۷/۳-۸۸۹). احمد شاه معزول و نابینا ۲۱ سال دیگر زنده بود، تا اینکه در ۱۱۸۹ ق/۱۷۷۵ م در روزگار سلطنت شاه عالم درگذشت (دانشنامه). مدت پادشاهی او را ۶ سال و ۳ ماه و ۱۶ روز نوشته‌اند (نیاز، ۲۰-۲۱).

مأخذ: حسینی، محمود، تاریخ احمد شاهی، مسکو، ۱۹۷۴ م؛ دانشنامه؛ شاهنواز خان، مآثر الامراء، به کوشش عبدالرحیم و میرزا اشرف علی، کلکته، ۱۸۸۸-۱۸۹۲ م؛ فدایی، نصرالله، داستان ترک‌تازان هند، بمبئی، ۱۳۰۹ ق؛ کشمیری، عبدالکریم، بیان واقع، به کوشش نسیم، لاهور، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰ م؛ لاهوری، علی الدین، عبرت نامه، لاهور، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱ م؛ نیاز، تاریخ کنجپوره، به کوشش محمد باقر، لاهور، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م؛ نیز:

Bahadur, K. P., *A History of Indian Civilisation*, New Delhi, 1980;
Banerjee, A. Ch., *The New History of Modern India 1707-1947*,
Calcutta, 1983; Elliot, H. M., *The History of India*, Lahore, 1976.
محمد آصف نکرت

آخند شاه درانی (۱۱۳۴-۱۱۸۶ ق/۱۷۷۲-۱۷۷۲ م)، پایه‌گذار سلسله درانی در افغانستان.

پدرش محمد زمان خان از شاخه سدوزایی قبیله ابدالی و حاکم هرات (نک: ه د، ابدالی)، و مادرش زرغونه از قبیله الکیوزایی بود (قدوسی، ۴۳۸/۲). در ۱۱۳۳ ق که محمد زمان خان طی درگیریهای قبیله‌ای کشته شد، خانواده‌اش مجبور به ترک هرات شدند (استرآبادی، ۷-۸؛ حسینی، ۳۲۱/۱-۳۲۲؛ درانی، ۱۵). به روایتی محمد زمان خان چون هرات را آشفته دید، همسر پادار خود را به ملتان نزد مادر و دایی خود فرستاد و احمد در همانجا به دنیا آمد و مدت ۷ سال نزد دایی پدر به سر برد، سپس به برادر بزرگ‌تر خود، ذوالفقار خان، حاکم هرات پیوست (فیض محمد، ۹؛ درانی، همانجا). اما برخی بر آنند (نک: غبار، ۳۵۴) که احمد در هرات زاده شد و بعد همراه مادر به‌فراخ رفت. به‌هر حال در

(کشمیری، ۲۰۶؛ الیوت، ۱۰۹-۱۰۶/VIII؛ قس: حسینی، ۱۱۳/۱-۱۲۹، شرح مبسوط و جانبدارانه منشی دربار احمد شاه درانی). به این ترتیب نخستین مأموریت شاهزاده احمد به پیروزی انجامید.

محمد شاه در ۲۷ ربیع الثانی ۱۱۶۱ درگذشت، در حالی که شاهزاده احمد همراه با سپاه در راه بازگشت به دهلی به ناحیه بانی پت رسیده بود، صفدر جنگ پس از آگاهی از مرگ امپراتور در همانجا شاهزاده را به پادشاهی برنشانند و شاه جدید برای خویش لقب «مجاهد الدین ابوالنصر احمد شاه بهادر پادشاه غازی» را برگزید (کشمیری، ۲۴۰). صفدر جنگ وزارت یافت و جاوید خان خواجه حرمسرا که خواندن و نوشتن هم نمی‌دانست، داروغه دیوان خاص شد. همچنین مادر احمد شاه به تدریج نیرومند شد، تا جایی که تمام قدرت امپراتوری به دست او و جاوید خواجه افتاد و برای احمد شاه از امپراتوری جز نامی نماند (الیوت، ۱۱۴-۱۱۲/VIII). در این میان احمد شاه درانی فرصت را غنیمت شمرد و در ۱۱۶۲ ق بار دیگر به پنجاب تاخت؛ معین الملک میرمنو حاکم پنجاب پس از اندک مقاومتی تسلیم شد و چارمحال؛ سیالکوت، ایمن آباد، پرسارور و اورنگ آباد (نک: همو، ۱۱۵/VIII) - از متصرفات پیشین نادرشاه - به دست احمد شاه درانی افتاد (حسینی، ۱۳۴/۱-۱۳۶؛ شاهنواز خان، ۳۶۰/۱؛ لاهوری، ۲۰۸/۱-۲۰۹). او همچنین ۳ سال بعد به بهانه نرسیدن مالیه چارمحال، برای سومین بار به پنجاب تاخت که این بار نیز سپاهیان مغول به سرداری معین الملک را که از سوی امپراتوری پشتیبانی نمی‌شدند، شکست داد و پنجاب و مولتان را به قلمرو خود افزود (همو، ۲۰۹/۱-۲۱۱؛ پترجی، ۱۹-۲۰). درباره یکی از علل این شکست گفته‌اند که غازی الدین خان - یکی از بزرگان دربار دهلی - معین الملک را دشمن می‌داشت و از این رو شاه را از ارسال نیروی کمکی به پنجاب باز داشت (لاهوری، همانجا؛ نیز نک: ه د، احمد شاه درانی).

دربار شاه با از دست رفتن بخشی از قلمرو امپراتوری چنان به آشفته‌گی گرایید که شاه از اداره کاخ و حرم خویش باز ماند، تا جایی که برای جبران وضع بد مالی دربار، زیور آلات زنان حرم را از آنان گرفت (الیوت، ۱۱۵-۱۱۶، ۱۲۲/VIII).

از سوی دیگر صفدر جنگ که اوده و الله آباد را در اختیار داشت، با آگاهی از وضع شاه در فکر افزایش قدرت خویش بود. او اقوام روهیله، بنگش، مرهته و جات را بر ضد یکدیگر تحریک می‌کرد و مدتی را در جنگ با آنان گذرانید (شاهنواز خان، ۳۶۶/۱-۳۶۷). با این حال به درخواست احمدشاه با جلب کمک سپاهیان مرهته برای مقابله با درانیها، هولکر، سردار آنان را به دهلی نزد احمد شاه آورد، اما جاوید خان خواجه که بر دستگاه امپراتوری نفوذی تمام داشت، با موافقت شاه، با ایلچی شاه درانی از در سازش درآمد که در پی آن صفدر جنگ به همین بهانه جاوید خان را کشت (همو، ۳۶۲/۱-۳۶۷). شاه که از افزونی قدرت صفدر جنگ به هراس افتاده بود، غازی الدین خان را که بر کشیده صفدر جنگ بود، به دشمنی او برانگیخت. سرانجام این

۱۱۴۳ق در پی لشکرکشی نادرشاه افشار به هرات، ذوالفقار خان همراه خانواده اش و احمد به ناچار هرات را ترک کرد و نخست به فراه رفت و آنگاه به سوی قندهار روانه شد (استرابادی، ۱۴۴، ۳۰۲؛ مروی، ۱۹۸/۱؛ درانی، ۱۷)، اما حسین خان غلزایی (علجایی) حاکم قندهار از حضور ذوالفقار خان بیمناک شد و او و برادرانش، علیمردان خان و احمد خان را به زندان افکند، ولی در ۱۱۵۰ق چون نادرشاه قندهار را گشود، آنان را از بند رها کرد و به مازندران فرستاد (استرابادی، ۳۰۲؛ سلطان محمد، ۱۲۱). بنا به روایتی دیگر (حسینی، ۳۵/۱) نادرشاه به سبب بیم از شورش ذوالفقار خان او و نزدیکانش را در اردوی خود نگه داشت. غبار (همانجا) بر آن است که احمد خان در ۲۰ سالگی پس از مرگ برادرش ذوالفقار خان به اردوی نادر پیوست و چندی بعد در زمره نزدیکان او درآمد و فرماندهی ابدالیان لشکر نادر را بر عهده گرفت. او در لشکرکشیهای متعدد نادر شرکت کرد و تجربه اندوخت (فیض محمد، همانجا). نادر نیز او را می ستود و حتی گفته اند، پیش بینی کرده بود که پس از وی به سلطنت خواهد رسید (قدوسی، همانجا).

پس از قتل نادر (۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م) و پریشانی اردوی او، احمد خان با دیگر فرماندهان افغان به دفاع از حرم وی همت گمارد، ولی آنگاه که احمد خان، ستیز با مدعیان دولت نادری را بیهوده دید، همراه با دیگر سران افغان عازم قندهار شد (استرابادی، ۴۲۶؛ مروی، ۱۱۹۶/۳؛ حسینی، ۴۳/۱-۵۱). در راه قندهار، سران قبایل افغان در نزدیکی این شهر، احمد خان را به پادشاهی برگزیدند و او در شعبان ۱۱۶۰/ژوئیه ۱۷۴۷ تاج شاهی بر سر نهاد و خود را دُرّ دُرّان خواند و قندهار را به پایتختی برگزید. از این پس قبیله ابدالی نیز به درانی شهرت یافت (درانی، ۱۸؛ حسینی، ۳۱/۱-۵۲، ۵۳؛ عبدالرحمان خان، ۱۵۲/۲).

احمد شاه از خلأ قدرتی که بر اثر قتل نادر و ضعف امپراتوری گورکانی هند به وجود آمده بود، استفاده کرد و به سرعت موضع خود را در شرق ایران استوار ساخت و مالیاتهای گرفته شده از پنجاب و سند و کابل را که به وسیله دو تن از دیوانسالاران نادرشاه از هند به خراسان آورده می شد، مصادره کرد و بخشی از آن را میان امرا و فرماندهان قبایل تقسیم کرد (حسینی، ۵۶/۱؛ قس: موسوی، ۵۱؛ ابوالحسن گلستانه، ۶۰، که این واقعه را پیش از تاجگذاری او دانسته اند). احمد شاه که خود را وارث متصرفات شرقی نادرشاه می دانست، به زودی بخشهایی از ایران، هند و ترکستان را به قلمرو خود افزود که وسعت آن به بیش از ۲'۱۰۰'۰۰۰ کیلومتر رسید (گانکوفسکی، ۴۰).

احمدشاه و هند: احمد شاه در طول حکومت خود بارها به هند لشکر کشید و این امر به تضعیف حکومت مرکزی هند و اقتدار حکام محلی منجر شد. او پس از تسخیر پشاور، به پنجاب روی آورد و در ۱۱۶۱ق لاهور را محاصره کرد. آنگاه که شاهنواز خان حاکم پنجاب فرستاده او را به قتل رسانید، لاهور را بگرفت و شاهنواز خان را به دهلی گریزند (حسینی، ۱۰۳/۱-۱۰۸؛ کشمیری، ۱۸۷-۱۸۹؛ مفتی لاهوری، ۲۰۲/۱-۲۰۳؛ راجرز، ۶۹). سپس چون قصد دهلی کرد،

محمدشاه، امپراتور هند، سپاهی به فرماندهی پسرش احمد همراه با وزیرش قمرالدین خان به نبرد او فرستاد. هر چند در این جنگ قمرالدین خان کشته شد، ولی هندیان احمد شاه درانی را شکست دادند. هم در این میان خبر رسید که گروهی از خوانین بر ضد او سر به شورش برداشته اند. احمد شاه بی درنگ بازگشت (کشمیری، ۲۰۵-۲۱۴؛ الیوت، ۱۱۱-۱۱۰/۱۰۹ VIII) و شورش را که به گفته حسینی (۱۳۲/۱-۱۳۳)، خانانان از امرای وی در پشاور به راه انداخته بود، سرکوب کرد (قس: ابوالحسن گلستانه، ۹۱؛ دوپری، ۳۳۵).

احمدشاه درانی در ۱۱۶۲ق بار دیگر به لاهور هجوم برد و میرمنو، پسر قمرالدین خان را که به حکومت آنجا منصوب شده بود، شکست داد و لاهور را به چنگ آورد و از او پیمان گرفت که مالیات سالیانه ۴ ناحیه سیالکوت، اورنگ آباد، گجرات و امریتسر را به عنوان غرامت به قندهار فرستد (حسینی، ۱۳۴/۱-۱۳۶؛ شاهنواز خان، ۳۶۰/۱؛ مفتی لاهوری، ۲۰۸/۱-۲۰۹)، اما چون میرمنو از ارسال مال مقرر، سر باز زد، احمدشاه در ۱۱۶۴-۱۱۶۵ق بار دیگر لاهور را متصرف شد. او این بار افزون بر گرفتن مالیات معوقه، مبلغی گزاف به عنوان پیشکش و غرامت ستاند و نیز ملتان و کشمیر را به قلمرو خود افزود؛ ولی میرمنو را در حکومت لاهور باقی گذارد (حسینی، ۳۰۸/۱-۳۳۵؛ مفتی لاهوری، ۲۰۹/۱-۲۱۰؛ راجرز، ۷۰). احمدشاه در راه بازگشت به قندهار، پیشاپیش، سپاهی به سرکوب برادرزاده اش، لقمان خان که با همکاری گروهی از سران افغان، پایتخت را تسخیر کرده بود، گسیل کرد. شورش سرکوب شد و لقمان خان به قتل رسید (حسینی، ۳۴۷/۱-۳۵۱).

در ۱۱۶۹ق/۱۷۵۶م چون عمادالملک، وزیر قدرتمند امپراتوری گورکانی، لاهور را از چنگ مغولانی بیگم همسر میرمنو و حاکم واقعی آنجا که با احمد شاه درانی روابط خوبی داشت، بیرون آورد (همو، ۵۵۵/۱-۵۶۲؛ شاهنواز خان، ۸۹۳/۳)، احمدشاه درانی، برای چهارمین بار به لاهور لشکر کشید و پس از غلبه بر آدینه بیک خان فرمانروای جدید آنجا، لاهور را بازپس گرفت؛ سپس به دهلی تاخت و سپاهیاناش آنجا را به باد غارت دادند. سرانجام عالمگیر دوم که پس از عزل احمدشاه گورکانی به حکومت رسیده بود، در جمادی الاول ۱۱۶۹ چون نواحی سرهند، ملتان، کشمیر و لاهور را رسماً به پادشاه درانی واگذار، غارت شهر خاتمه یافت و کار به صلح انجامید. احمد شاه درانی پس از آنکه پسرش تیمور را که با دختر عالمگیر ازدواج کرده بود، به حکومت لاهور برگماشت، برای سرکوب جاتها و غارت معابد هندوها رهسپار جنوب هند شد (حسینی، ۶۱۷-۶۱۸؛ ۶۴۹/۲-۷۰۷؛ سلطان محمد، ۱۳۱-۱۳۲؛ راجرز، ۷۲-۷۱؛ رضوی، ۱۶۷-۱۶۶).

پس از بازگشت احمدشاه درانی از هند، قوم مراته (مرهته) که سالهادر حکومت مرکزی هند نفوذ بسیار داشتند (نک: سرواستوا، ۱۶۷/I)، به تثبیت موضع خود در دهلی پرداختند. از سوی دیگر عمادالملک وزیر نیز آنگاه که عالمگیر را در ۱۱۷۰ق به قتل رساند و یکی از شاهزادگان هند را با لقب شاه جهان ثانی بر تخت نشاند، مراته ها

شاهرخ را که به مدد هراتیان آمده بودند، در تربت جام در هم شکست، بر شهر چیره شد (حسینی، ۲۵۲/۸-۲۷۱؛ ابوالحسن گلستانه، ۶۱-۶۵؛ سلطان محمد، ۱۲۸). سپس به مشهد روی آورد و شاهرخ به رغم اصرار امیران خود مبنی بر مقاومت در برابر مهاجمان، با احمدشاه درانی از در صلح درآمد و با پرداخت غرامت در حکومت باقی ماند. با اینهمه، پادشاه درانی در تسخیر نیشابور ناکام ماند (همو، ۱۲۸-۱۲۹؛ حسینی، ۲۸۷/۱-۳۰۲؛ اعتضاد السلطنه، ۳۸-۳۹). با این حال سپاهانی که او به سبزوار گسیل داشته بود، کشتاری سخت به راه انداختند و آنجا را به باد غارت دادند (حسینی، ۲۹۷/۱-۲۹۸؛ ابوالحسن گلستانه، ۷۵) و نیز سپاهی که احمدشاه به ترکستان فرستاده بود، بلخ و برخی نواحی دیگر را گشود (حسینی، ۲۶۳/۱-۳۰۲).

احمدشاه درانی در ۱۱۶۷ ق پس از آگاهی از شورش میر علم خان از سرداران نادرشاه در خراسان (همو، ۴۲۱/۱)، بار دیگر رهسپار آنجا شد. و پس از تسخیر تون و طیس، مشهد را محاصره کرد. شاهرخ بار دیگر به ناچار از در صلح درآمد و با پرداخت غرامتی سنگین و ضرب سکه به نام احمدشاه، دوباره در سلطنت ابقا شد (همو، ۴۳۲/۱ به بعد؛ موسوی، ۵۲؛ مان، ۱۶۳). فیض محمد (ص ۱۵) و سلطان محمد (ص ۱۳۰) تاریخ هجوم احمدشاه درانی به خراسان را به خطا در ۱۱۶۴ و ۱۱۶۵ ق آورده‌اند، زیرا فرمان تاریخی احمدشاه به رؤسای قبایل کولان در ۱۱۶۷ ق صادر شده، و نیز بر مهر شاهرخ تاریخ مصالحه وی با احمد شاه ۱۱۶۸ ق نقش است (نک: شهشانی، ۱۵۹-۱۶۳؛ نوایی، ۵۴۸). احمدشاه بعد از استقرار پادگانی در مشهد، برای جبران شکست پیشین خود در تسخیر نیشابور، در ۱۱۶۸ ق، با استفاده از توپهای سنگین بر این شهر استیلا یافت. ولی حکومت نیشابور را به عباس قلی خان حاکم پیشین آن واگذاشت (حسینی، ۵۱۱/۱-۵۱۶؛ مان، ۱۶۴).

بعد از هجوم دوم احمدشاه به خراسان، گروهی از سران قبایل خراسانی مخالف افغانها با لشکر خویش به محمدحسن خان قاجار در استرآباد پیوستند. احمدشاه سپاهی به فرماندهی شاه پسندخان به مقابله آنان به استرآباد فرستاد، ولی او در نبرد با جنگجویان قاجار شکست خورد و عقب نشست (حسینی، ۵۲۸/۱-۵۲۹؛ سلطان محمد، ۱۳۱؛ موسوی، همانجا؛ اعتماد السلطنه، ۱۱۵۳-۱۱۵۴).

احمدشاه از این پس تا پایان حکومت خویش همچنان در رویدادهای هرات و خراسان مداخله می‌کرد، به ویژه هرات که از نظر جغرافیایی برای درانیان اهمیت بسزایی داشت، زیرا پادشاه درانی از این ناحیه می‌توانست به سهولت نواحی خراسان و ترکستان را عرصه تاخت و تاز قرار دهد. از این رو برای تثبیت پایگاه خود در هرات، در ۱۱۷۵ ق فرزندش تیمور را به جای درویش علی خان به حکومت آنجا برگمارد (حسینی، ۱۰۴۲/۲-۱۰۴۳). احمدشاه در آخرین هجوم خود به خراسان که به دنبال شورش نصرالله میرزا پسر شاهرخ صورت گرفت، پس از حدود ۴ ماه محاصره مشهد، شاهرخ را مجبور کرد تا سکه به نام او کند (۱۱۸۴ ق) و نیز برخی از نواحی خراسان را چون جام، باخرز،

با یاری سیکها و آدینه بیک خان، لاهور را از چنگ تیمورشاه بیرون آوردند و او را به کابل واپس راندند و به جای وی آدینه بیک حکومت لاهور یافت (حسینی، ۷۲۴/۲-۷۵۰؛ طباطبایی، ۹۰۸/۳-۹۰۹؛ رضوی، ۱۶۸؛ مالک، ۲۷۱-۲۶۹).

حکام مسلمان شمال هند که به سبب افزایش قدرت مراته‌ها خود را در خطر می‌دیدند، احمد شاه را به هند فراخواندند (سرکار، ۴۳۵-۴۴۱؛ الیوت، ۷۸۸/۲۶۸). احمدشاه درانی نیز پس از آنکه شورش نصیرخان را در بلوچستان سرکوب کرد، در ۱۱۷۰ ق/۱۷۵۷ م به هند لشکر کشید و پس از تصرف لاهور راهی دهلی شد و عمادالملک وزیر که با مراته‌ها همکاری نزدیک داشت، گریخت و دهلی به دست افغانها افتاد. سرانجام احمدشاه درانی، در نبردی که در پانی‌پت، نزدیکی دهلی روی داد (۱۱۷۴ ق/۱۷۶۱ م)، مراته‌ها را سخت در هم شکست و غنایم فراوانی به چنگ آورد (حسینی، ۹۵۶/۲-۱۰۲۱؛ سلطان محمد، ۱۴۰-۱۴۱؛ الیوت، ۱۵۷، ۱۵۸-۱۵۷، ۱۵۸؛ شیودو، ۲۷۳-۲۶۸).

پس از نبرد پانی‌پت که از مهم‌ترین جنگهای مسلمانان و هندوان بود، خارج شدن مراته‌های قدرتمند از صحنه سیاسی هند و نیز ضعف دولت مرکزی و خروج سریع احمدشاه درانی از هند، راه را برای نفوذ نیروهای بریتانیا در بنگال هموار کرد. آنان پس از جنگ بکسار (۱۷۶۴-۱۷۶۵ م) کاملاً بر بنگال سیطره یافتند (داتا، ۲۵-۲۴؛ سربواستوا، ۱۸۷-۱۸۸). سپس دولت بریتانیا در سالهای ۱۱۷۵ تا ۱۱۸۴ ق که احمدشاه درانی به نبرد با سیکها مشغول بود - همچنانکه از نامه‌های فرماندار انگلیسی بنگال به «کمیته منتخب» پیداست - فرصتی می‌جست تا راهی برای نفوذ به دستگاه حکومتی هند بیابد (سینها، ۶۳۴-۶۲۴؛ داتا، ۵۳-۵۲؛ اورما، ۳۳-۴۰، ۱۰۹-۱۲۸). از سوی دیگر قدرت امپراتوری گورکانی چنان متزلزل شده بود که حتی احمد شاه درانی در پشتیبانی از شاه عالم دوم و جلب حمایت حکمرانان ولایات هند از وی، چندان توفیقی نیافت (دوبری، ۳۳۸).

از پیامدهای دیگر نبرد پانی‌پت، شورش سیکها در پنجاب بود که خطری جدی برای حکمرانان شمال هند و افغانها به شمار می‌رفتند. آنان بعد از جنگ پانی‌پت و خروج افغانها، بر لاهور و سرهند چیره شده بودند. سپس احمدشاه درانی در ۱۱۷۵ ق/۱۷۶۱ م بار دیگر به لاهور هجوم برد و در نبردی سیکها را قتل عام کرد (حسینی، ۱۰۴۵/۲-۱۰۷۵؛ مفتی لاهوری، ۲۳۹-۲۴۲). در سالهای ۱۱۷۵-۱۱۸۴ ق نیز احمد شاه بارها برای مقابله با سیکها به هند تاخت، اما در سرکوب کامل آنان که از شیوه جنگ و گریز پیروی می‌کردند، توفیقی نیافت (حسینی، ۱۰۸۹-۱۱۱۲، ۱۱۴۹؛ مفتی لاهوری، همانجا).

احمدشاه درانی و ایران: مقارن فرمانروایی احمدشاه در قندهار، دستگاه حکومتی ایران به دنبال قتل نادر و جانشینی شاهرخ، نواده وی که سرداران نادر بر او چیرگی داشتند، سخت آشفته بود. از همین رو احمدشاه درانی پس از آنکه متصرفات شرقی نادر را به چنگ آورد، به خراسان تاخت. او نخست هرات را در حصار گرفت و پس از آنکه سپاه

در وصیت نامه خود نیز تصریح کرده است. این سپاه از حکومت مرکزی جیره و مواجب دریافت می کرد و ثلث آن را سربازان خارجی مثل ارامنیها، گرجیها، عربها و حتی حبشیها تشکیل می دادند که «قول اردو» یا «غلام شاهی» نامیده می شدند. اینان که نیروی سواره سپاه احمدشاه بودند، تنها از شخص شاه پیروی می کردند. یگانهای پیاده را بیشتر افغانان کوهستانی، و بخش مهمی از سپاه او را توپچیها تشکیل می دادند. این سپاه به راکت و راکت انداز - که خود به آن عراده می گفتند - نیز مجهز بود که ساختن آن را از هندیان فرا گرفته بودند. عمده ترین بخش سپاه احمدشاه از قبایل درانی تشکیل می شد و لشکر قزلباش که بازمانده سپاه نادری بودند، در مرتبه دوم قرار داشت. به طور کلی احمدشاه درانی در نبردها و لشکرکشیها می کوشید که بیشتر از سپاه دائمی خود بهره برد (گانکوفسکی، ۳۲-۴۹؛ وکیلی، ۵۳-۵۴/۱، ۳۶۰/۲-۳۶۱/۳؛ البوت، ۷۱۱/۳۹۹).

مآخذ: ابوالحسن گلستانه، *مجله التواریخ*، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ ابوالحسن مستوفی، *گلشن مراد*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ استرابادی، محمد مهدی، *جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی، *تاریخ وقایع و سوانح افغانستان*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ اعتضادالسلطنه، محمدحسن، *تاریخ منتظم ناصری*، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ اورما، بیرندر، «شرکت هند شرقی انگلیس و افغانان»، ترجمه فقیر محمد خیرخواه، آریانا، کابل، ۱۳۵۱ ش، ص ۳۰، ش ۴ و ۶؛ حسینی، محمود، *تاریخ احمد شاهی*، ج تصویربرداری، به کوشش دوستم‌راد سید مرادوف، مسکو، ۱۹۷۴ م؛ سلطان محمدخان، *تاریخ سلطانی*، بمبئی، ۱۲۹۸ ق؛ سهای، عبدالحمید، «تشکیلات دربار احمدشاه بابا به اصطلاحات امروز»، عرفان، کابل، ۱۳۵۰ ش، ش ۹-۱۲؛ شاهنوازخان، *مآثر الامراء*، به کوشش میرزا اشرف علی و عبدالرحیم کلکه، ۱۸۸۸-۱۸۹۱ م؛ شهشانی، حسین، «فرمان تاریخی احمدشاه درانی»، *فرهنگ ایران زمین*، تهران، ۱۳۳۷ ش، ج ۶؛ عبدالرحمان خان، *تاج التواریخ*، ترجمه غلام مرتضی خان، بمبئی، ۱۳۳۲ ق/۱۹۱۰ م؛ غبار، میرغلام محمد، *افغانستان در مسیر تاریخ*، قم، ۱۳۵۹ ش؛ طباطبایی، غلامحسین، *سیر المتأخرین*، لکنهو، ۱۳۰۴ ق/۱۸۸۶ م؛ فیض محمد، *سراج التواریخ*، کابل، ۱۳۳۱ ش؛ قدوسی، محمدحسین، *نادرنامه*، مشهد، ۱۳۳۹ ش؛ قزوینی، ابوالحسن، *فوائد الصغویه*، به کوشش مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ کشمیری، عبدالکریم، بیان واقع، به کوشش ک. ب. نسیم، لاهور، ۱۹۷۰ م؛ گانکوفسکی، یو. و.، «لشکر و نظام لشکری شاهان درانی»، ترجمه محمد صدیق طرزی، آریانا، کابل، ۱۳۴۳ ش، ص ۲۶، ش ۲ و ۳؛ لکهارت، لارنس، *انقراض سلسله صفویه*، ترجمه مصطفی قلی عماد، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ مروی، محمد کاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ موسوی اصفهانی، محمدصادق، *تاریخ گیتی گشا*، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مفتی لاهوری، علی‌الدین، *عبرت نامه*، لاهور، ۱۹۶۱ م؛ نوایی، عبدالحمید، *نادرشاه و بازماندگانش*، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ وکیلی فوق‌الزایی، عزیزالدین، *تیمورشاه درانی*، کابل، ۱۳۴۶ ش؛ نیز:

Datta, K., *Shah Alam II and the East India Company*, Calcutta, 1965; Dupree, Louis, *Afghanistan*, New Jersey, 1973; Durrani, A. M., «Ancestral History of Ahmad Shah Durr-i-Durrani», *Pakistan Journal of History and Culture*, Islamabad, 1980, vol. I; Elliot, H. M., *The History of India*, Lahore, 1976; Malik, Muhammad Bqir, «Adina Beg Khans», *Proceedings of the Idara-i-Ma'arif-i-Islamiya*, Lahore, 1938; Mann, Oskar, *Quellenstudien zur Geschichte des Ahmadsäh Durrāni (1747-1773)*, ZDMG, 1898, vol. XLII; Rizvi, Athar Abbas, *Shāh Walī- Allāh and his Times*, Canberra, 1980; Rodgers, C. J., «The Coins of Ahmad Shāh abdāllī», *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1885, vol. XLIV; Sarkar, Jadunath, «An Original Account of Ahmad Shah Durrani's Campaigns in India and the Battle of Panipat», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1933, vol. VII; Shivdev,

تریت حیدریه و خواف که در فاصله هرات - مشهد واقع شده بود، به او واگذار شد (همو، ۱۲۲۴-۱۲۲۶، ۱۲۴۰-۱۲۴۵؛ ابوالحسن مستوفی، ۶۳۳-۶۳۸؛ اعتضادالسلطنه، ۴۱-۴۲). سپس، شاه ولی خان یکی از فرماندهان وی، در رأس سپاهی ولایات شمالی هندوکش چون میمنه، شبرغان، بلخ، بامیان و بدخشان را تسخیر کرد (فیض محمد، ۱۶).

احمدشاه درانی پس از این لشکرکشی به خراسان، به سبب ابتلا به بیماری جذام از حضور در مجامع خودداری کرد و به تدریج که بیماری او شدت می یافت، سرزمینهایی که او گشوده بود، اعلام استقلال می کردند، یا به تصرف حکمرانان مجاور در می آمدند (دوبری، 339). سرانجام وی در نزدیکی قندهار درگذشت و در همین شهر به خاک سپرده شد (حسینی، ۱۱۷۲/۲-۱۱۷۷).

احمدشاه درانی را بنیان‌گذار کشور افغانستان دانسته‌اند (لکهارت، ۱۱۸). او با بریتانیا و عثمانی و سران قبایل مجاور ارتباط داشت. به روزگار سلطنت او، بریتانیا بر مناطقی چون بنگال و بیهار استیلا یافت و اقدامات وی را به دقت زیر نظر داشت، ولی در برابر او با احتیاط و دوراندیشی رفتار می کرد (نک: سینها، 641-624؛ اورما، ۱۰۹-۱۲۸). مورخان شخصیت احمدشاه را ستوده، و از قوانین و ضوابطی که وی در جامعه وضع کرد و در رواج آنها کوشید، به تفصیل یاد کرده‌اند (مثلاً نک: سلطان محمد، ۱۴۷؛ وکیلی، ۵۲/۱-۵۴؛ اعتضادالسلطنه، ۴۴-۴۵). او در آبادانی مملکت اهتمام می ورزید، چنانکه در ۱۱۶۸ ق، معمارانی از نواحی گوناگون به قندهار فراخواند و آنان شهر جدیدی با نام «احمدشاهی» در کنار دژ قندهار ساختند (حسینی، ۱۴۳/۱-۱۴۴، ۵۴۱-۵۴۹؛ قزوینی، ۱۵۹) و نیز در ایجاد مساجد، بازارها و کاروانسراهای جدید سخت می کوشید. احمدشاه درانی در سرودن شعر نیز دست داشت و اشعاری به زبان پشتو از او باقی مانده است (حسینی، ۳۴۳/۱-۳۴۴؛ سهای، ۸۳، ۹۰-۹۱؛ وکیلی، ۵۴/۱-۵۵).

سازمان حکومتی: احمدشاه درانی برای اداره قلمرو گسترده خود نمی توانست بر نظام ملوک الطوائفی که از گذشته در افغانستان مرسوم بود، متکی باشد. از این رو تشکیلات دیوانی مشابه دیوانسالاری نادرشاه افشار را در قندهاری ریخت. وزیر اعظم یا «اشرف الوزراء» در رأس دیوانهای دیگری چون دیوان انشا، داروغگی، ایشیک آقاسی باشی قرار داشت و نیز دیوان اعلی از تشکیلات مهم حکومت احمدشاه به شمار می رفت که رئیس آن دیوان بیگی خوانده می شد (برای تفصیل، نک: همو، ۳۱۳/۲-۳۱۶، ۵۹۹؛ سهای، ۸۳-۹۰).

از آنجا که روزگار سلطنت احمدشاه درانی بیشتر به جنگ و لشکرکشی می گذشت، او به تقویت و آرایش سپاه سخت توجه نشان می داد. سپاه او به دو دسته تقسیم می شد: یکی شامل سربازانی بود که از سوی سران قبایل مختلف در اختیار وی قرار داده می شد و در برابر شاه درانی نیز مناطقی به عنوان تیول به این رؤسای قبایل واگذار می کرد؛ دسته دوم متشکل از سپاه دائمی بود که احمدشاه برای قطع وابستگی کامل به سران قبایل به تشکیل آن همت گمارد. وی به این معنی

ایران بدل گشتند. چنانکه به رغم شکست محمدعلی شاه در حرکت اخیر، صمصام السلطنه به انگلیسیها پیشنهاد کرد تا شاه مخلوع را با کودتا دوباره بر تخت نشانند (اتحادیه، همان، ۳۲۲). گرچه این پیشنهاد به جایی نرسید، ولی سرانجام در ربیع الاول ۱۳۳۰ با فشار روس و انگلیس، حقوق شاه مخلوع دوباره تعیین و تضمین شد و او خاک ایران را ترک کرد (همو، احزاب، ۵۲، ...). با اینهمه، در ایام جنگ جهانی اول عثمانیها به اندیشه بازگرداندن او افتادند (اولسن، ۹، ۷۳) و حتی گفته‌اند احمدشاه اندکی پس از تاجگذاری در ۱۳۳۴ ق خواست به نفع پدرش از سلطنت کناره‌گیری کند (همو، ۱۲۷). پس از آن هم انگلیسیها که از نتایج قرارداد ۱۹۰۷ م چندان خوشنود نبودند، چاره را در آن دیدند که محمدعلی شاه در منطقه نفوذ روسها یعنی شمال ایران، و ظل السلطان در منطقه نفوذ انگلیسیها در جنوب کشور به سلطنت نشینند، ولی روسها به این طرح علاقه‌ای نشان ندادند (نکا: اتحادیه، همان، ۴۶-۴۷).

پیش از آن در ۱۳۲۹ ق چون شوتر مفاد قرارداد ۱۹۰۷ م میان روس و انگلیس را نادیده می‌گرفت، دولت روسیه طی اوتیوماتومی خواستار اخراج او شد و پیش از پاسخ دولت ایران، قوایی به سوی تهران حرکت داد، اما مجلس ایران اوتیوماتوم را نپذیرفت و دولت نیز مجلس را منحل کرد و شوتر را معزول ساخت (همو، پیدایش، ۳۲۶-۳۳۲). در این میان دولت صمصام السلطنه مفاد قرارداد ۱۹۰۷ م را به رسمیت شناخت و وامی از دو دولت روس و انگلیس دریافت کرد که می‌بایست با نظارت ایشان خرج شود. این واقعه باعث مداخله مستقیم روس و انگلیس در ایران شد که به شدت از بازگشایی مجلس شورا جلوگیری می‌کردند. در این میان ناصرالملک نایب السلطنه هم ایران را ترک گفت و استعفا کرد، اما کسی را به جانشینی نمی‌پذیرفت. از این رو احمدشاه می‌بایست رسماً زمام امور را در دست گیرد، در حالی که مطابق اصل ۳۹ متمم قانون اساسی، شاه قبل از تاجگذاری می‌بایست در مجلس شورا سوگند یاد می‌کرد و این کار مستلزم برگذاری انتخابات و تأسیس مجلس بود. افزون بر آن مجبور شدند سن قانونی او را که هنوز به ۱۸ سالگی نرسیده بود، براساس سالیهای قمری محاسبه کنند (دولت‌آبادی، ۲۶۳/۳، ۲۶۴؛ اتحادیه، احزاب، ۲، ۶۷). بدین ترتیب احمدشاه در ۲۷ شعبان ۱۳۳۲ با حضور گروهی از نمایندگان مجلس سوم که تازه انتخاب شده بودند، تاجگذاری کرد و رشته کارها را در دست گرفت. اندکی بعد جنگ جهانی اول آغاز شد و احمدشاه در نطق افتتاحیه مجلس سوم شورای ملی، دولت ایران را بی طرف خواند (رعد، ۱).

اگرچه آغاز زمامداری احمدشاه با استقبال مردم رو به رو شد (کسروی، ۵۹۰)، ولی اوضاع نابسامان سیاسی و مالی ایران و فقدان قوای نظامی کافی برای دفاع از مرزهای کشور و همچنین وجود قوای روس در خاک ایران، دامنه جنگ را به این کشور کشانید و قوای عثمانی وارد ایران شد (کتاب سبز، ۴۵، ۴۶، جم) و مأموران آلمانی در جنوب ایران به تحریک مردم برضد انگلیس و روسیه پرداختند و حتی

Kāshirāaj, Pānipat, 1761», tr. Jadunath Sarkar, *The Indian Historical Quarterly*, Delhi, 1985; vol. X; Sinha, N.K., «The Durrani Menace and the British North-West Frontier Problem in the Eighteenth Century», *The Indian Historical Quarterly*, Delhi, 1985, vol. X; Srivastava, A. L., *Shuja-ud-Daulah*, Delhi etc., 1961.

مجید سمیعی

آخوند شاه قاجار، یا سلطان احمدشاه (۲۷ شعبان ۱۳۱۴-۲۶ رمضان ۱۳۴۸ ق/۳۱ ژانویه ۱۸۹۷-۲۶ مارس ۱۹۳۰ م)، هفتمین و آخرین پادشاه سلسله قاجار در ایران. او پسر بزرگ محمدعلی شاه است. مادرش ملکه جهان، دختر کامران میرزا نایب السلطنه بود. وی در ۲۷ جمادی الآخر ۱۳۲۷ ق/۱۶ ژوئیه ۱۹۰۹ م به سلطنت رسید. در ۲۷ شعبان ۱۳۳۲ تاجگذاری کرد و با خلع او در ۱۳ ربیع الآخر ۱۳۴۴ ق/۳۱ اکتبر ۱۹۲۵ م، توسط مجلس مؤسسان، سلسله قاجار پس از ۱۳۰ سال سلطنت در ایران منقرض شد.

پس از فتح تهران به دست قوای مجاهدین و سران بختیاری، محمدعلی شاه در ۲۶ جمادی الآخر ۱۳۲۷ از سلطنت خلع شد و روز بعد پسر ۱۲ ساله او به نام احمدشاه بر تخت نشست. شورایی متشکل از علما و برخی از نمایندگان مجلس اول و سران مجاهدین رشته کارها را در دست گرفت و علی رضا خان عضدالملک رئیس ایل قاجار و سپس ناصرالملک قراقرلو را به نیابت سلطنت انتخاب کرد (نکا: ملوک‌زاده، ۱۲۴۴/۶-۱۲۴۵). در این ایام اسمیرنف معلم روسی احمدشاه را مرخص کردند و عده‌ای از ایرانیان دانشمند چون ذکاءالدوله غفاری و کمال‌الملک (نقاش معروف) را به تدریس او گماشتند. دومورلی مشاور حقوقی دولت و معلم مدرسه علوم سیاسی نیز مأمور تدریس زبان و حقوق مدنی به شاه نوجوان شد (شیخ الاسلامی، ۳۵/۱-۳۸).

در دوم ذیقعدة همان سال، مجلس دوم پس از برگذاری انتخابات تأسیس شد، اما حضور قوای روس در شمال ایران، هماهنگی بی سابقه روس و انگلیس در سطره بر ایران و نتایج انعقاد قرارداد ۱۹۰۷ م که ایران را به دو منطقه نفوذ میان این دو دولت تقسیم می‌کرد و نیز ضعف سیاسی و اقتصادی دولت ایران و حوادث و مسائل پیچیده ناشی از انقلاب مشروطه سبب شد تا رشته کارها به کلی از هم بگسلد. خاصه که دولت روسیه آشکارا به دشمنی با دولت جوان مشروطه ایران برخاسته بود. در ۲۱ رجب ۱۳۲۹ محمدعلی شاه مخلوع با پشتیبانی آنان وارد ایران شد و این کار از سوی روسها ظاهراً واکنشی بود در برابر استخدام مورگان شوتر آمریکایی به عنوان خزانه‌دار کل دولت ایران برای اصلاح امور مالی کشور (اتحادیه، پیدایش و ...، ۳۱۶-۳۱۷). چه محمدعلی شاه به گردآوری قوا و پیشروی به سوی تهران پرداخت و هزینه‌ای که دولت ایران برای سرکوب او متحمل شد، اصلاحات مالی شوتر را تا اندازه‌ای خنثی کرد (شوتر، ۱۴۱-۱۰۹). این واقعه همچنین فرصتی به سران بختیاری خاصه سردار اسعد که وزیر جنگ بود، داد تا به مداخله مستقیم در امور سیاسی بپردازند و چون صمصام السلطنه برادر سردار اسعد به ریاست وزرایی منصوب شد، اینان به یکی از مهم‌ترین عوامل ارتجاعی در صحنه پر آشوب سیاست

قوای ژاندارم که تحت فرماندهی افسران سوئدی بودند، به آلمانها و ملیون ایرانی گرایش یافتند. در مقابل، انگلیسیها برای دفاع از منابع نفت جنوب قوایی از بصره وارد ایران کردند و بدین گونه بی طرفی ایران از همه سو نقض شد (موبری، ۴۷، ج۲). در پی موفقیتهایی که مأموران آلمانی در جنوب، و ارتش عثمانی در غرب ایران به دست آوردند، ارتش روسیه با پشتیبانی انگلستان در محرم ۱۳۳۴ به سوی تهران حرکت کرد. به اشاره مستوفی الممالک گروهی از نمایندگان مجلس و سران ملیون تهران را ترک کردند و احمدشاه نیز آماده شد که با سفيران آلمان و عثمانی از شهر بیرون رود و صحبت از تغییر پایتخت به میان آمد (سپهر، ۲۳۷-۲۳۹). سفرای روس و انگلیس شاه را با تهدید به عزل، از ترک تهران مانع شدند و احمدشاه به شرط آنکه قوای روس وارد تهران نشود، پذیرای این امر شد. در این میان انگلیسیها خواهان انعقاد قرارداد دفاعی با ایران شدند، ولی مذاکرات به درازا کشید و شاه سخن از استعفا راند (اولسن، ۱۲۶، ۱۲۲)، اما سپس اعلام کرد بدان شرط در تهران می ماند که خود و دارایی وی از تعرض مصون باشند و آزادی سفر در داخل و خارج داشته باشد و ماهیانه ۳۰ هزار تومان بدو دهند و اگر مجبور به ترک کشور شود، دولت روس و انگلیس حقوق او را تضمین کنند. شاه نیز در برابر این شرطها متعهد شد که هر کابینه ای را که روس و انگلیس انتخاب کنند، بپذیرد. از آن سوی دولت ایران با انگلیسیها درباره لغو قراردادهای ۱۹۰۷ و ۱۹۱۱ م و قرارداد ترکمان چای، تجدید نظر در قراردادهای گمرکی، ضمانت استقلال ایران، لغو بدهیهای گذشته، تشکیل قوای نظامی، استقراض از یک شرکت بین المللی پس از جنگ و حق شرکت در کنفرانس صلح در خاتمه جنگ، به مذاکره پرداخت، اما روس و انگلیس با این تقاضاها موافقت نکردند و حتی دولت انگلستان برای آنکه دولت ایران را زیر فشار بگذارد، از شرکت نفت خواست بدهی خود را به ایران نپردازد (صبحی، ۱۷-۱۱؛ اولسن، ۱۳۱-۱۳۰). این فشارهای مالی در اوت ۱۹۱۶ منجر به عقد قراردادی میان سپهدار اعظم رئیس الوزرا با روس و انگلیس شد که براساس آن اداره امور مالی ایران به یک کمیسیون مختلط واگذار، و قوای قزاق تقویت می شد و به انگلیسیها اجازه می داد در جنوب کشور قوایی تشکیل دهند و آنان نیز پلیس جنوب را در کرمان و فارس پدید آوردند (بهار، ۲۵/۱؛ سفیری، ۴۸-۶۸). این قرارداد که در واقع طرح تقسیم ایران را رسمیت می بخشید، با مخالفت شدید احمدشاه روبه روشد. او سپهدار را عزل کرد و با امضای قرارداد مخالفت ورزید (اولسن، ۱۴۹). کابینه بعدی با اعمال نفوذ وزیر مختار انگلستان به ریاست وثوق الدوله که شاه او را خوش نمی داشت، تشکیل شد (همو، ۱۷۵). در این وقت «کمیته مجازات» متشکل از ملیون افراطی به تهدید سیاستمدارانی که با انگلستان و روسیه مرتبط بودند، پرداخت و در پی آن متین السلطنه مدیر روزنامه عصر جدید را که ظاهراً از طرفداران روسیه بود، به غفلت کشت (نک: تبریزی، ۲۵؛ صدر هاشمی، ۳۱، ۳۰/۴). آنگاه وثوق الدوله استعفا کرد و علاء السلطنه مأمور تشکیل دولت شد.

انقلاب روسیه و پریشانی اوضاع داخلی آن باعث دگرگونیهایی در اوضاع سیاسی ایران شد. انگلستان مجبور شد که پرداخت سهم روسها را به تعویق اندازد و مخارج قوای قزاق را خود بپردازد، گرچه فرماندهی آن در دست افسران روسی باقی ماند، تبلیغات ضد انگلیسی بلشویکها در ایران نیز باعث تقویت ملیون و زمینه ساز انقلاب جنگل شد. انگلستان در مقابل می کوشید بار دیگر وثوق الدوله را به احمدشاه تحمیل کند، اما او با آنکه خواستار پرداخت مقرری و وجوه بلاعوض هنگفتی از انگلستان بود، به سبب هراس از کمیته مجازات و نفوذ بلشویکها، بدان کار تن در نداد. انگلیسیها برای وادار کردن شاه به پذیرش وثوق الدوله شایع کردند که بلشویکها در صدد کودتا بر ضد شاه هستند (اولسن، ۱۹۹، ۱۹۲، ۱۹۱) و اندکی بعد مارلینگ، وزیر مختار انگلیس تظاهراتی به نفع وثوق الدوله به راه انداخت. شاه پذیرفت که در ازای دریافت ماهانه ۲۰ هزار تومان از انگلستان، وثوق الدوله را مأمور تشکیل کابینه کند و سرانجام مقرر شد تا وقتی وثوق الدوله ریاست وزرای دارد، هر ماه ۱۵ هزار تومان به احمدشاه بپردازد و بدین ترتیب دولت وثوق الدوله مشغول به کار شد.

در پایان جنگ جهانی اول دولت ایران می کوشید، با عنوان این موضوع که بی طرفی کشور در جریان جنگ نقض شده، در کنفرانس صلح شرکت جوید. هدف ایرانیان تحقق استقلال مالی کشور، لغو قراردادهای گذشته و تعیین خطوط مرزی در یک کنفرانس بین المللی بود و احمدشاه اصرار داشت علیقلی خان مشاور الممالک، وزیر خارجه ایران را به این مأموریت گسیل دارد. انگلستان با شرکت ایران در کنفرانس و با فرستادن هیأتی به ریاست مشاور الممالک، پیش از پیش به مخالفت برخاست، اما شاه به این مخالفت و حتی تهدید به قطع مقرری واقعی نهاد و مشاور الممالک را به پاریس فرستاد. با اینهمه، انگلیسیها در آنجا هیأت ایرانی را کاملاً به انزوا کشاندند و اجازه ندادند در کنفرانس حضور یابد (همو، ۲۰۹؛ مسعود انصاری، ۲۸۲ به بعد؛ فروغی، ۶۱/۱-۷۹).

در همین ایام وثوق الدوله بدون اطلاع وزیر خارجه و دیگر وزرای کابینه، همراه فیروز میرزا نصرت الدوله و اکبر میرزا صارم الدوله - که هر دو بعداً در ترمیم کابینه، وزیر خارجه و مالیه شدند و انگلیسیها آنان را وزرای سه گانه نامیدند - مذاکراتی را که از مدتها پیش میان ایران و انگلستان درباره روابط سیاسی و اقتصادی دو کشور و در حقیقت تسلط انگلستان بر ایران شروع شده، و سپس مسکوت مانده بود، از سر گرفتند. دولت وثوق الدوله با توجه به دگرگونیهای سیاسی جهان و احساسات ضد انگلیسی ایرانیان می کوشید تا امتیازاتی برای ایران، از جمله اخذ وام برای ساختن راه آهن، تجدید نظر در قراردادهای گمرکی، پشتیبانی انگلستان از عضویت ایران در جامعه ملل و تأدیة خسارت جنگی به ایران و تجدید نظر در مرزهای کشور به دست آورد (اولسن،

سیاستمداران و دولتمردان قدیمی ایران را برداشته، یک دیکتاتوری نظامی در کشور برقرار کنند (همو، ۳۸۷-۳۸۳). به گفته ملک الشعرا بهار (۱۵۶/۱، ۶۱-۶۴، ۹۳، ۹۴) که ناظر اوضاع بود، گروهی از ایرانیان و از آن جمله سیدضیاءالدین طباطبایی مدیر روزنامه رعد هم از این اندیشه پشتیبانی می‌کردند. بدین ترتیب رضاخان فرمانده قوای قزاق و سید ضیاءالدین به اشاره و پشتیبانی آیرن سایید در ۳ اسفند ۱۲۹۹ (۲۲ فوریه ۱۹۲۱) بدون زد و خورد تهران را تصرف کردند و حکومت نظامی برقرار ساختند (دولت‌آبادی، ۲۲۹/۴). به نظر می‌رسد نورمن وزیر مختار انگلستان، سیدضیاءالدین را که از هواداران این دولت و قرارداد ۱۹۱۹م بود، با رضاخان آشنا کرد و رهبری عملیات را بدو سپرد (اولمان، ۳۸۹-۳۸۵؛ نیز نک: آوری، ۲۵۳).

عملیات سید ضیاءالدین و پراکنده شدن این خبر که او می‌خواهد محمدحسن میرزا را بر تخت بنشاند، احمدشاه را که به رغم میل خود، سیدضیاءالدین را ریاست وزرایی داده بود، سخت بیمناک کرد (بهار، ۱۰۲/۲) و او کوشید به رضاخان نزدیک شود. از آن سوی سیدضیاءالدین که رضاخان را بسیار جاه طلب می‌دید، خواست قدرت او را محدود کند، اما توفیق نیافت و با آنکه می‌کوشید خود را تجددخواه و طرفدار استقلال ایران و مخالف با حضور و نفوذ بیگانگان نشان دهد، سرانجام پس از ۳ ماه سقوط کرد و قوام السلطنه به ریاست وزرایی منصوب شد و قوای انگلستان به خروج از ایران دست زد. سقوط سید ضیاءالدین که از حمایت نورمن برخوردار بود، سبب شد وزیر مختار انگلستان که ضمناً به رضاخان اعتماد نداشت و او را زیر نفوذ بلشویکها می‌دانست، با پرداخت وام به دولت ایران مخالفت کند، اما جانشین او سرپرستی لورین نسبت به رضاخان خوشبین بود و او را تنها مانع بسط نفوذ بلشویکها در ایران می‌دانست. شکست نهضت جنگل توسط رضاخان نیز این نظر را تقویت کرد. از این رو به اشاره دولت انگلستان، بانک شاهنشاهی وامی برای تشکیل ارتش واحد در اختیار دولت ایران قرار داد و این امر به قدرت و نفوذ رضاخان افزود. به علاوه او اینک برخی از ادارات کشور را نیز تحت نفوذ خود گرفته، و با نزدیکی به برخی از نمایندگان مجلس، پایگاهی در مجلس یافته بود (صباحی، ۱۶۷-۱۶۰).

مجلس چهارم که پس از مدتها رکود در دوره ریاست وزرایی قوام السلطنه افتتاح شده بود، غالباً دستخوش تشنج و تحریکات رضاخان سردار سپه بود. در همین روزها کابینه قوام هم ظاهراً به سبب مخالفت با سفر احمدشاه به اروپا سقوط کرد (بهمن ماه ۱۳۰۰) و مشیرالدوله مأمور تشکیل دولت شد و شاه به سوی اروپا به راه افتاد (بهار، ۲۰۱/۱-۲۰۲).

کابینه مشیرالدوله هم به سبب تحریکات و مخالفت‌های رضاخان دوام نیافت و در اردیبهشت ۱۳۰۱ سقوط کرد و قوام السلطنه، رئیس

(۲۳۶). وزرای سه‌گانه همچنین خواستار ۲۰۰ هزار لیره از انگلستان برای جلب پشتیبانی جراید ایران به نفع قرارداد و برای خود شدند، پس از مذاکرات بسیار، سرانجام در ۱۹ اوت ۱۹۱۹ (۲۲ ذی‌قعدة ۱۳۳۷) قرارداد معروفی که آینده کشور را اساساً به دست انگلستان می‌سپرد، امضا شد. براساس این قرارداد، دولت انگلستان مستشارانی در ادارات ایران می‌گماشت، به خرج دولت ایران مقدمات و وسایل تجدید قوای نظامی کشور را تهیه می‌کرد، دو میلیون لیره یا بهره ۷٪ به ایران می‌پرداخت که صرفاً می‌بایست زیر نظر مستشار مالی انگلیسی مصرف شود و سلطنت احمدشاه با مقرری ماهانه ۱۵ هزار تومان تضمین می‌شد. وزرای سه‌گانه هم در عوض ۳۵۰ هزار تومان پیش‌پرداخت وامی که قرار بود به دولت ایران بدهند، خود دریافت کردند، اما انگلیسیها ادعای ایران درباره خسارات جنگی و خطوط مرزی را - برای اینکه در آینده مسئولیتی متوجه انگلستان نشود - در مقابله نامه جداگانه‌ای مطرح کردند. ۳ روز پس از انعقاد این قرارداد، احمدشاه به رغم مخالفت کرزن وزیر خارجه انگلستان، همراه نصرت‌الدوله به اروپا رفت. او حدود یک هفته هم به انگلستان سفر کرد (۳۱ اکتبر تا ۸ نوامبر ۱۹۱۹) و به سبب مخالفت‌هایی که در ایران و کشورهای دیگر با این قرارداد ابراز می‌شد، در میهمانی پادشاه انگلستان، از آن سخن به میان نیاورد، اما سپس در میهمانی لرد کرزن آن را ستود (شیخ‌الاسلامی، ۳۱۰/۱-۳۲۱).

با اینهمه، قرارداد ۱۹۱۹م هیچ‌گاه رسمیت نیافت. چه می‌بایست توسط مجلس شورای ملی تصویب شود که دولت‌های مستعجل این دوره نتوانسته بودند انتخابات را برگزار و مجلس را دایر کنند. افزون بر آن، مخالفت سرسختانه ملیون ایران و دولت‌های آمریکا و فرانسه، دولت ایران را در تنفیذ و اجرای قرارداد مردد کرده بود، خاصه که انگلیسیها تصمیم داشتند قوای خود را از ایران خارج کنند و در همین ایام هم که قوای بلشویک در بندر انزلی پیاده شد (۲۹ شعبان ۱۳۳۸)، نیروی انگلیسیهای مستقر در منجیل، دست به عقب‌نشینی زده بود و اینک معلوم می‌شد که انگلیسیها به رغم قرارداد، از ایران در برابر بلشویک دفاع نخواهند کرد (بهار، ۴۲/۱، ۵۰).

احمدشاه در ۲۰ ژوئن ۱۹۲۰ (۳ شوال ۱۳۳۸) وارد ایران شد و اندکی بعد وثوق‌الدوله زیر فشار مطبوعات استعفا کرد و مشیرالدوله مأمور تشکیل کابینه شد. شاه که از بلشویکها و انقلابیون جنگل سخت هراسناک شده بود، به فکر ترک پایتخت افتاد (نک: صباحی، ۱۲۰). از آن سوی انگلیسیها ژنرال آیرن سایید را مأمور تهیه مقدمات بیرون بردن قوای خود از ایران در بهار ۱۹۲۱م کردند. آیرن سایید می‌خواست قبل از آن، استاروسلسکی^۱ فرمانده روسی قوای قزاق را مرخص کند (اولمان، ۳۷۸-۳۷۷)، اما با مخالفت و استعفا مشیرالدوله روبه‌رو شد و فتح‌الله خان سردار منصور (سپهدار اعظم) با وساطت نورمن وزیر مختار انگلستان ریاست وزرایی یافت. در این ایام ظاهراً آیرن سایید و نورمن به این اندیشه افتادند که پیش از خروج قوای انگلستان،

الوزرای بعد نیز بیش از چند ماه نپایید و نوبت به مستوفی الممالک رسید که مقارن بازگشت شاه در ۲۳ آذر همان سال رشته کارها را در دست گرفت. شاه در بازگشت از سفر اروپا وارد بوشهر شد و رضاخان به استقبال او رفت (بهار، ۱۶۳/۲).

در فروردین ۱۳۰۲ انتخابات مجلس پنجم توسط مستوفی الممالک آغاز شد. با مداخله افسران زیردست رضاخان در این انتخابات نمایندگان طرفدار رضاخان به مجلس راه یافتند و چون مجلس چهارم خاتمه یافت، مستوفی الممالک نیز استعفا داد. رئیس الوزرای بعدی یعنی مشیرالدوله هم ظاهراً به سبب مداخله سردار سپه، ۵ ماه بعد کناره گیری کرد (مکی، ۲۷۸/۲) و رضاخان که از مدت‌ها پیش از شاه خواستار ریاست وزرایی بود، سرانجام موافقت او را به دست آورد و احمدشاه نیز پس از ملاقات با شیخ خزعل در خرمشهر ایران را ترک کرد و هرگز به کشور بازنگشت. رضاخان سردار سپه در این دوره توانست پشتیبانی بسیاری از احزاب سیاسی مجلس پنجم را جلب کند. او نه تنها به حزب سومسیالیست ایران، بلکه به دولت نویناد شوروی هم خود را نزدیک کرد (همو، ۳۱۹/۲؛ نیز نک: نصرت الدوله، ۱۰۴/۱، ۱۰۵). می‌باید گفت دو ماه پس از کودتای رضاخان و تصرف تهران، تئودور روتشتاین وزیر مختار شوروی وارد ایران شد و با احمدشاه ملاقات کرد. شاه که از نفوذ روزافزون رضاخان به پشتیبانی انگلستان به هراس افتاده بود، بصیرالدوله هروی یکی از محارم خود را مأمور برقراری ارتباط محرمانه و منظم با روتشتاین برای جلب حمایت شوروی در برابر رضاخان کرد. این ارتباط که از مهر ۱۳۰۰ آغاز شد، پس از بازگشت احمدشاه از سفر دوم اروپا و انتصاب شومیاتسکی به جای روتشتاین نیز دوام یافت (بصیرالدوله، ۲۶-۲۷)، ولی کاری از پیش نرفت تا احمدشاه ایران را ترک کرد. بصیرالدوله شرح این ملاقات‌های پنهانی را یادداشت کرده است و بررسی آن برای شناخت روحیه و افکار شاه و هراس او از اقتدار رضاخان و نفوذ انگلستان بی‌فایده نیست. با آنکه روتشتاین انگلیسیها را به شدت دشمن می‌داشت، اما احمدشاه همواره در روابطش با او و دولت شوروی محتاط بود و این باعث رنجش روتشتاین می‌شد که گویا سوءظنی هم نسبت به شخص شاه داشت (همو، ۶۱-۶۲). در دوره مأموریت شومیاتسکی (شارژ دافر سفارت شوروی) نیز احمدشاه از ملاقات منظم با او بیم داشت (همو، ۸۱-۸۶).

شوروی در این روزگار سیاست خارجی خود را شکل داده بود و می‌کوشید در امور ایران مداخله کند، چنانکه خواهان عزل قوام‌السلطنه شد (همو، ۷۱، ۷۶، ۷۸-۷۹) و به شاه درباره مداخله رضاخان در انتخابات مجلس پنجم هشدار داد (همو، ۱۲۰). از آن سوی گرچه رضاخان از ارتباط احمدشاه با شوروی بی‌اطلاع نبود، اما ظاهراً با شخص شومیاتسکی دوستی نزدیکی به هم زده بود (همو، ۱۱۸، ۱۳۳، ۱۳۵) و همین معنی سبب شد که تقارن خروج ناگهانی شومیاتسکی از ایران در ۷ مهر ۱۳۰۲ و فشار رضاخان برای گرفتن ریاست وزرایی،

احمدشاه را به این اندیشه بیفکند که شوروی دست از پشتیبانی او برداشته است. اما آنچه موجب اقتدار سردار سپه و ریاست وزرایی او شد، ضعف خود احمدشاه و اظهار ناتوانی از مقابله با رضاخان بود و گویا خود می‌دانست اگر او را بدین منصب بنشانند، دیگر نمی‌تواند در ایران بماند (همو، ۱۴۱-۱۴۲؛ بهار، ۱۹۰/۲). به نظر می‌رسد که مخالفان احمدشاه و خود سرپرسی لورین، وزیر مختار انگلستان، در تقویت این نظریه شاه - که رضاخان را اساساً تابع دستورهای سفارت انگلستان می‌دانست - بی‌تأثیر نبوده‌اند (صباحی، ۱۷۷-۱۷۶؛ بصیرالدوله، ۱۳۲).

احمدشاه که به قانون اساسی اعتقاد و اتکا داشت، با آنکه از ایران بیرون رفته بود، آن را به مثابه تضمینی برای ادامه سلطنت خود تلقی می‌کرد (بهار، ۲۰۰/۲). مخالفت علما و بازاریان با غوغای جمهوری خواهی رضاخان، این اعتقاد را در احمد شاه تقویت می‌کرد (همو، ۴۵-۵۵؛ مکی، ۴۶/۳-۵۴). ولی وقایعی چون سرنوشت شیخ خزعل و آنچه بر سر ولیعهد و برادرش محمدحسن میرزا آمد، او را به یکباره ناامید کرد.

شیخ خزعل که در خرمشهر تقریباً به استقلال فرمان می‌راند، هراسان از نفوذ و قدرت رضاخان، برضد او و به پشتیبانی از احمدشاه، با رؤسای طوایف لر و بختیاری متحد شد و کمیته‌ای به نام کمیته سعادت تشکیل داد. در این میان انگلستان به رغم هم‌پیمانی با خزعل، به حمایت جدی از او برخاست. گرچه ظاهراً یک بار مانع لشکرکشی رضاخان به خوزستان شد، اما چند ماه بعد قوای رضاخان، شیخ را دستگیر و روانه تهران کردند (صباحی، ۱۹۳-۱۸۲).

در این ایام رضاخان به رغم مخالفت شدید ولیعهد که از فعالیت‌های پنهان او آگاه بود، مجلس را واداشت تا فرماندهی کل قوا را نیز به او تفویض کند (دولت‌آبادی، ۳۰۶/۴-۳۱۰، ۳۴۰-۳۴۲، ۳۶۸). پس از خروج احمدشاه، عده‌ای به تکاپو افتادند تا محمدحسن میرزا ولیعهد را بر تخت نشانند و گویا ولیعهد نیز مخالف این کار نبود (نک: همو، ۲۶۲/۴). ولی به گفته بهار (۱۹۵/۲، ۲۰۷) این نیز برای ایجاد تفرقه و ناامید کردن احمدشاه از بازگشت به ایران بود. در این هنگام رحیم‌زاده صفوی از سوی ملیون ایران، با پیامی از جانب سیدحسن مدرس در آذر ۱۳۰۳ - پیش از لشکرکشی رضاخان به خوزستان و دستگیری خزعل - نزد احمدشاه به فرانسه رفت تا او را از پشتیبانی ایلات لر و شیخ خزعل مطمئن کند. شاه طرح مدرس را با تردید تلقی کرد و چون پیام ولیعهد را به او دادند که اگر شاه باز نمی‌گردد، حق سلطنت یا نیابت سلطنت را به ولیعهد دهد تا او در برابر دشمنان هرچه می‌تواند انجام دهد، شاه به شدت نسبت به رحیم زاده هم دچار بدگمانی شد (نک: رحیم‌زاده، ۲۲-۲۳، ۱۳۲؛ مکی، ۳۰۳/۳-۳۲۴). با اینهمه، شاه تصمیم به مراجعت گرفت و انگلیسیها برای ممانعت از توسل شاه به شوروی، با اکراه پذیرفتند که او با یک کشتی انگلیسی به ایران بازگردد (همو، ۳۷۰/۳)، ولی حوادثی که در این ایام بی‌دری رخ می‌داد، چون بلوای نان که در

امپراتوری توکولور که بخشهایی از سودان غربی، نیجریه، گینه و مالی کنونی را زیر فرمان داشت و به سبب مقابله با نفوذ نظامی فرانسویان در منطقه شهرت یافت.

پدرش حاج عمر تل تکروری که نسبش را به مرابطون رسانده‌اند، پیشوای فرقه برادری تیجانیه در سودان غربی بود و در سالهای ۱۲۵۳-۱۲۷۹ ق/۱۸۳۷-۱۸۶۲ م به تدریج مناطقی در گینه علیا و نیجریه وسطی و مالی چون فوتاجالون، دینگو بیرایه، کارآرتا، نیورو، سگو و ماسینارا تصرف کرد و پیروزیهای مهمی در واپس راندن فرانسویان از منطقه به دست آورد. او حکومت مناطقی مذکور را میان پسران و خویشان خود تقسیم کرد و پسر بزرگ خود احمدو را به حکومت سگو گماشت و خلافت خود در رهبری فرقه تیجانیه را نیز - که در واقع فرمانروایی همه قلمروش بود - به او تفویض کرد.

پس از کشته شدن عمر تل در ۱۸۶۴ م، احمدو که قلمروی وسیع با قبایل طغیانگر متعدد را به ارث برده بود، به دشواری توانست مدتی در برابر مشکلات داخلی مقاومت کند و رشته امور را در مناطق مهم این قلمرو به دست گیرد (آرنولد، ۲۴۲-۲۴۳؛ دیویدسن، ۴۳۳-۴۳۴؛ EI²). او گذشته از کشمکش با قبیله بمباره که تختگاهش سگو در منطقه آنان قرار داشت، می‌بایست دشمنیهای برخی از رؤسای قبیله خود، یعنی توکولور را نیز دفع کند. افزون بر آن حکومت برادرانش حبیبو (در دنگرای) و مختار (در کونیاکاری) و پسر عمیش تجانی (در ماسینا) که تقریباً به استقلال حکم می‌راندند، احمدو را از ایجاد اتحاد نظامی و سیاسی امپراتوری در برابر پیشرفت روز افزون فرانسویان باز می‌داشت. به ویژه آنکه برادرش حبیبو از ۱۲۸۵ ق/۱۸۶۸ م آشکارا به طغیان برخاست و سپس نیز به فرانسویان پیوست (همانجاها).

احمدو برای تحقق وحدت سیاسی در ۱۲۹۱ ق/۱۸۷۴ م خود را امیرالمؤمنین خواند (EI²؛ فیشر، 378)، ولی این نیز کارساز نشد و چند سال بعد که فرانسویان به کیت و باماگو رسیدند و او موقعیت خود را در سگو از سوی بمباره‌ایها و توکولورهای ناراضی نیز در خطر می‌دید، مقر خود را از سگو به نیورو منتقل کرد (۱۳۰۱ ق/۱۸۸۴ م) و ۳ سال بعد در پی اشغال ساحل چپ رود نیجر توسط فرانسویان، به ناچار بر اساس معاهده گوری پذیرفت که تحت حمایت فرانسه باشد (EI²؛ بریتانیکا، I/154؛ فانک، I/306). از ۱۸۸۸ م سرهنگ آرشینار فرمانده نظامی فرانسوی به تهاجمات گسترده‌ای در قلمرو احمدو دست زد و در ۱۸۹۰ م سگو را اشغال کرد؛ سال بعد نیز نیورو و بیشتر دژهای نظامی احمدو را به دست آورد و احمدو به بانجاگارا گریخت. اما در ۱۳۱۱ ق/۱۸۹۳ م نیز پس از شکست از فرانسویان به هوسه رفت و همانجا بود تا درگذشت (همانجاها).

مآخذ: آرنولد، توماس، تاریخ گسترش اسلام، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ دیویدسن، بازیل، افریقا: تاریخ یک قاره، ترجمه هرمز ریاحی و فرشته مولوی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ نیز:

Britannica; EI²; Fisher, H., «The Western and Central Sudans», *The Cambridge History of Islam*, eds. P.M. Holt et al., 1984, vol. II(2);

اواخر شهریور و اوایل مهر ۱۳۰۴ منجر به دستگیری بعضی از دولتمردان شد، شاه را از بازگشت پشیمان کرد (بهار، ۲۷۶/۲؛ مکی، ۳۷۷/۳).

در همان روزها تظاهرات طرفداران رضاخان برای عزل احمدشاه و انقراض قاجاریه و پراکندن شب‌نامه‌ها و ارسال تلگرامها آغاز شد (همو، ۳۹۱/۳-۴۰۰) و رضاخان نیز کوشید علما را در این باب با خود همدستان کند. جلسات روزهای ۷ و ۹ آبان ۱۳۰۴ مجلس شورای ملی به بحث درباره همین موضوع گذشت و سرانجام طی ماده واحده‌ای، انقراض سلطنت قاجاریه تصویب گردید و قرار شد تا تعیین حکومت قطعی و تغییر اصول ۳۶ تا ۴۰ متمم قانون اساسی توسط مجلس مؤسسان، حکومت موقت به رضاخان پهلوی واگذار شود. رضاخان نیز بی‌درنگ محمدحسن میرزا ولیعهد را از ایران اخراج کرد. بدین ترتیب احمدشاه که سلطنت را موهبتی الهی و خدشه‌ناپذیر و مردم را در آن شریک می‌دانست و می‌کوشید به قانون اساسی وفادار باشد، به وسیله مردمی به زیر افکنده شد که معتقد بود نباید به ملت تکیه کرد «چون ملتی در کار نیست» (بهار، ۳۶۶/۲-۴۰۰؛ مکی، ۳۸۸/۳؛ هدایت، ۳۹۴). سرانجام احمدشاه ۴ سال پس از روی کار آمدن رضاشاه در ۳۲ سالگی در پاریس درگذشت (دانشنامه).

مآخذ: اتحادیه، منصوره، احزاب سیاسی در مجلس ستم، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ همو، پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ بصیرالدوله هروی، رضا، دو سال روابط محرمانه احمدشاه و سفارت شوروی، به کوشش مجید تفرشی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ بهار، محمدتقی، تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، تهران، ۱۳۵۷-۱۳۶۳ ش؛ تیریزی، جواد، اسرار تاریخی کتیبه مجازات، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ دانشنامه: دولت‌آبادی، یحیی، حیات یحیی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ رحیم‌زاده صفوی، علی‌اصغر، اسرار سقوط احمد شاه، به کوشش بهمن دهگان، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ رعد، ۱۶ محرم ۱۳۳۳؛ سپهر، احمدعلی، ایران در جنگ بزرگ، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ سفیری، فلوریاد، پلیس جنوب ایران، ترجمه منصوره اتحادیه و منصوره جعفری فشارکی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ شیخ‌الاسلامی، محمدجواد، سیمای احمدشاه قاجار، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ صدر هاشمی، محمد، تاریخ جرایم و مجلات ایران، اصفهان، ۱۳۶۴ ش؛ فروغی، محمدعلی، مقالات، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ کتاب سبز، به کوشش رضاقلی نظام‌مافی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کسروی، احمد، تاریخ هیجده ساله آذربایجان، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ مسعود انصاری، عبدالحسین، زندگانی من و نگاهی به تاریخ معاصر ایران، تهران، چاپ آفتاب؛ مکی، حسین، تاریخ بیست ساله ایران، تهران، ۱۳۲۵ ش؛ ملک زاده، مهدی، تاریخ مشروطیت ایران، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نصرت‌الدوله، فیروز، مجموعه مکاتبات، اسناد، خاطرات، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ هدایت، مهدیقلی، خاطرات و خطرات، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ نیز:

Avery, P., *Modern Iran*, London, 1983; Moberly, F. J., *Operations in Persia, 1914-1919*, London, 1987; Olson, W. J., *Anglo-Iranian Relations During World War I*, Frank Cass, 1984; Sabahi, H., *British Policy in Persia, 1918-1925*, Frank Cass, 1990; Shuster, W. M., *The Strangling of Persia*, London, 1912; Ullman, R. H., *The Anglo - Soviet Accord*, New Jersey, 1972.

منصوره اتحادیه

آحمد شوقی، نک: شوقی.

آحمد شیخ (د ۱۳۱۶ ق/۱۸۹۸ م)، معروف به احمدو، یا آندو سیکو، شیخ طریقه تیجانیه در افریقا و دومین و آخرین فرمانروای

Funk & Wagnalls New Encyclopedia, New York, 1973.
بخش تاریخ

أَحْمَدُ صَاعِدِي، قاضي نظام الدين، نك: آل صاعد.
أَحْمَدُ صَافِي، نك: صافي.
أَحْمَدُ عَبَّاس، نك: سعدیان.

أَحْمَدُ عَبْدُ الْحَقِّ رُذُولَاوِي، از مشایخ سلسله صابریه چشتیه در سده ۹ ق. نام کامل او را احمد بن عمر بن داوود عدوی عمری نوشته اند (حسنی، ۷/۳). وی در رُذُولی که شهر کوچکی است (حدود ۱۰۰ کیلومتری شرق لکهنو)، ولادت یافت (عبدالحق، ۱۸۷؛ حسنی، ۸/۳؛ رضوی، «تاریخ...»، ۱/۲۷۰). گفته اند که نسبتش به خلیفه دوم عمر بن خطاب می رسیده (غلام سرور، ۳۸۶/۱).

پدرش را در خردسالی از دست داد (رضوی، همانجا). از کودکی به زهد و عبادت رغبت بسیار داشت (نک: عبدالحق، همانجا؛ غلام سرور، ۳۸۴/۱). در ۱۲ سالگی به نزد برادر خود تقی الدین که در دهلی ساکن بود، رفت و به تحصیل علوم ظاهر پرداخت، اما وی که طالب علم باطن بود، خدمت برادر را ترک کرد (عبدالحق، ۱۸۷ - ۱۸۸؛ غلام سرور، همانجا) و به سیر و سیاحت و جست و جوی پیری که راهبر او به سر منزل معرفت باشد، برآمد. نخست در محل پندوه به خدمت شیخ نور قطب عالم پندوی فرزند و خلیفه علاء الحق از صوفیه بزرگ آن زمان رسید، سپس از آنجا به دیدار شیخ فتح الله اودهی، خلیفه شیخ صدر الدین حکیم که مردی زاهد و پرهیزگار بود، رفت، ولی مقصود و مطلوب خود را نزد آنان نیز نیافت و ناچار به پانی پت رفت و در حلقهٔ مریدان شیخ جلال الدین پانی پتی درآمد (عبدالحق، ۱۵۲-۱۵۴، ۱۶۸، ۱۸۷-۱۸۹؛ غلام سرور، همانجا).

شیخ جلال الدین محمود کبیر الاولیاء (د ۷۶۵ ق) که شیخ و مرشد طریقه صابریه چشتیه در هند و رئیس شعبه مخدومیه آن طریقه بود، خود خلیفه شیخ شمس الدین پانی پتی (ترک) بود که وی نیز خلافت شیخ علاء الدین علی احمد صابر، سر سلسله صابریه را به عهده داشت (کشمی، ۹۴؛ اکرام، ۷۳)؛ اما رونق و رواج سلسله صابریه به وسیله شیخ جلال الدین صورت پذیرفت (همانجا). شیخ احمد عبدالحق معروف ترین مرید شیخ جلال الدین بود که از او خرقة گرفت و به سبب مقاماتی که در سیر و سلوک کسب کرده بود، به جانشینی وی نیز نامزد شد و شیخ جلال الدین با این عبارت که «از خدا خواسته ام که سلسله ما از تو جاری شود»، وی را خلیفه خود کرد (کشمی، همانجا؛ غلام سرور، ۳۸۶-۳۸۵/۱).

شیخ احمد در ۸۳۷ ق/۱۴۳۴ م (عبدالحق، ۱۸۹) یا ۸۳۶ ق/۱۴۳۳ م (غلام سرور، ۳۸۷/۱) درگذشت و مرقدهش نیز در ردولی است (عبدالحق، ۱۸۷) و به گفته ندوی آرامگاه او زیارتگاه است (ص ۲۹). از مریدان شیخ احمد، برجسته تر از همه شیخ بختیار بود که در ضمن سلوک به کار تجازت نیز اشتغال داشت، اما خلیفه وی پسرش شیخ

عارف بود (رضوی، همان، ۱/۲۷۲). شیخ عبدالقدوس گنگوهی که از نامدارترین شیوخ سلسله صابریه بود و شیخ الاسلام و قطب الاقطاب خوانده می شد، در کتاب انوار العیون گوید که گرچه به شیخ محمد بن شیخ عارف نواده احمد دست ارادت داده، و از او خرقة گرفته بود، لکن کسب فیض او بیشتر از روحانیت شیخ احمد بوده است (نک: کشمی، ۹۷، ۹۴).

شیخ عبدالحق بر آن بود که هیچ اسمی بهتر و بزرگ تر از اسم «حق» سزاوار خداوند نیست، زیرا که در آن همه کمالات جمع و ثابت است (عبدالحق، ۱۸۹).

احمد بیشتر اوقات با چشم بسته در حال مراقبه بوده است (همانجا) و ذکر مقبول او «حق حق حق» بود (غلام سرور، همانجا)، و چون شیخ اغلب اوقات در این ذکر مستغرق بود، شیخ جلال الدین به وی لقب عبدالحق اعطا کرد و ذکر اکثر مریدان او و سپس افراد این سلسله نیز کلمه حق بوده است (همانجا).

به گفته شیخ عبدالقدوس وی زندگی زاهدانه ای داشته، و از امرا چیزی قبول نمی کرده است (نک: رضوی، همان، ۱/۲۷۱).

ظاهراً اعمال و شیوه سلوک مرتاضان هندو بر شیخ احمد بی تأثیر نبوده است (همان، ۱/۳۵۲)؛ از جمله آدابی که در خانقاه او مراعات می شد، «باس انفاس» یعنی ضبط نفس و تنظیم ارادی آن بود (همان، ۱/۲۷۲) و این احتمالاً متأثر از شیوه ضبط نفس در ریاضت یا یوگای هندوان (برانه یمه) بوده است. برخی شیخ احمد را دارای تمایلات قلندری نیز دانسته اند (رضوی، «جنیشها...»، ۳۱). شیخ عبدالقدوس در انوار العیون به ذکر کرامات، احوال و اقوال شیخ احمد پرداخته، و ملفوظات شیخ را نیز فراهم آورده است (غلام سرور، همانجا؛ رضوی، «تاریخ...»، ۱/۷).

گویا که شیخ عبدالحق اشعاری هم به زبان هندی داشته، و شیخ عبدالقدوس بعضی از آنها را در رشدنامه خود جمع آورده است (همان، ۱/۳۴۳).

مآخذ: اکرام، محمد، رود کوثر، لاهور، ۱۹۸۶ م؛ حسنی، عبدالحق، نزله الخواطر، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق/۱۹۵۱ م؛ عبدالحق محدث دهلوی، اخبار الاخیار، پاکستان، فاروق اکیدمی؛ غلام سرور لاهوری، خزینة الاصفیاء، لکهنو، ۱۳۳۲ ق/۱۹۱۴ م؛ کشمی، محمد هاشم، زیدة المقامات، کانپور، ۱۳۰۷ ق/۱۸۹۰ م؛ ندوی، معین الدین، معجم الامکنه التي لها ذکر فی نزله الخواطر، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ ق؛ نیز:

Rizvi, A.A. A History of Sufism in India, New Delhi, 1986; id, Muslim Revivalist Movements in Northern India, Agra, 1965.
مسعود جلالی مقدم

أَحْمَدُ عَلَوِي، نك: ابن عليه.

أَحْمَدُ عَلَوِي، یا سید احمد، فرزند زین العابدین علوی (یا حسینی) عاملی اصفهانی، حکیم، متکلم و محدث مشهور قرن ۱۱ ق/۱۷ م، از

چهارگانه آشنایی ژرفی داشته است و در یک جا عبارتی از سفر تکون را به عبری، ولی با خط عربی آورده، و به فارسی ترجمه کرده است (کرین، ۱۰، ۶۴).

احمد علوی چند کتاب در دفاع از اسلام و اثبات نبوت حضرت محمد(ص) و رد شبهات معاندان نوشته است. وی در دوره‌ای که مبلغان مسیحی می‌کوشیدند تا کتابهایی بر ضد اسلام بنویسند، به مقابله برخاست و با تسلطی که بر فلسفه و کلام و دیگر معارف اسلامی و کتب عهدین داشت، به دفاع از اسلام پرداخت. او در آثاری چون مصلح صفا، لوامع ربانی، صواعق الرحمان و نیز لطائف غیبیه نشان می‌دهد که سخنانش متکی به اسناد و مدارک است، چنانکه در موارد لازم از عبارات عهدین شاهد می‌آورد و با نقل جملات و ذکر محل دقیق و ترجمه آنها به فارسی و نیز تحلیل آنها مهارت خود را در این زمینه آشکار می‌سازد. سید احمد در این نوشته‌ها می‌کوشد تا نشان دهد که در کتب عهدین به نبوت پیامبر اسلام بشارت داده شده، و محمد(ص) همان «فارقلیط» انجیل یوحناست (مثلاً در لطائف غیبیه، ۲۱۸؛ نیز نک: کرین، همانجاها). به گفته هانری کرین: «تصور می‌کنم که این حکیم شیعی از مسیحیت آغازین دارد، بسیار امروزی است، به ویژه اینکه این تصور ناظر بر الهیاتی مبتنی بر پارقلیط است» (ص ۱۰، ۶۳-۶۴).

احمد علوی، چنانکه گفته شد، در اصفهان وفات یافت و در تکیه آقارضا به خاک سپرده شد (دانشنامه: میردامادی، ۷). سال وفات او به درستی معلوم نیست، جز اینکه آقابزرگ آن را میان سالهای ۱۰۵۴-۱۰۶۰/ق/۱۶۴۴-۱۶۵۰م دانسته است (۳۶۶/۱۸).

برخی از فرزندان و نوادگان احمد، اهل علم بوده‌اند و از مؤلفان و دانشمندان به شمار می‌روند؛ از آن جمله اند: ۱. میر محمد عبدالحسب (د ۱۱۲۱، یا ۱۱۳۳/ق/۱۷۰۹، یا ۱۷۲۱م)، فرزند سیداحمد که از پدر خود اجازه روایت داشت و آثاری به عربی و فارسی در زمینه تفسیر، کلام، ادعیه و معارف دینی از او به یادگار مانده است (میردامادی، ۱۹؛ صدر، ۲۵۳-۲۵۴؛ جزئی، ۹۴، حاشیه ۱۰۶؛ مهدوی، ۱۲۲، ۲۰). ۲. بدرالدین، فرزند سیداحمد که محدث، فقیه، ادیب و شاعر بود و در طوس سکنی داشت و در آنجا تدریس می‌کرد. وی آثاری در اصول دین و احادیث و اخبار و ادعیه دارد (مدرس، ۹۰/۴؛ لغت‌نامه، ذیل عاملی). ۳. میر محمد اشرف، فرزند عبدالحسب که از شاگردان مجلسی بود و از او اجازه روایت داشت. در ۱۱۳۳، یا ۱۱۴۵/ق/۱۷۲۱، یا ۱۷۳۲م در ورنسفادران سده اصفهان وفات یافت و همانجا مدفون گردید. او آثاری در فلسفه، کلام، حدیث و رجال دارد (جزئی، ۹۵، حاشیه: میردامادی، ۲۰-۲۲). از نوشته‌های او کتاب فضائل السادات به طبع رسیده است (قم، ۱۳۸۰/ق).

آثار: بیشتر نوشته‌های احمد علوی در زمینه فلسفه و مباحث کلامی و به شیوه استادش میرداماد، با تمایلی به عرفان است. او آثاری به زبان عربی و فارسی دارد و «در هر دو زبان دارای تحریری روان و جذاب و در تقریر و تحریر مباحث علمی مسلط است» (آشتیانی، ۵/۲).

شخصیتهای بزرگ مکتب فلسفی اصفهان و مفسر الهیات شفاى ابن سینا.

پدر احمد مقیم جبل عامل بود و نقابت سادات را بر عهده داشت، ولی در اوایل دوره صفویه به ایران مهاجرت کرد و در اصفهان اقامت گزید. او پیش از مهاجرت در محضر شیخ نورالدین علی کرکی، معروف به محقق ثانی (د ۹۴۰/ق/۱۵۳۳م) درس می‌خواند و داماد استاد خویش شد. ثمره این ازدواج احمد علوی است. دختر دیگر کرکی به عقد شمس‌الدین محمد مرعشی - از شاگردان مورد علاقه کرکی و از سادات مرعشی مازندران - درآمد که میر محمد باقر داماد، استاد احمد علوی، از این وصلت متولد شد. به این ترتیب احمد علوی و میرداماد خاله‌زادگان یکدیگر، و نوه دختری محقق ثانیند. بعدها سید احمد دختر میرداماد را به زنی گرفت و داماد او شد (میردامادی، ۶-۷). احمد علوی ظاهراً در ایران زاده شد و بیشتر عمر خود را در اصفهان گذراند و در همانجا درگذشت (امین، ۵۹۳/۲). سال تولد او معلوم نیست، تنها می‌دانیم که از میرداماد (د ۱۰۴۱/ق/۱۶۳۱م) جوان‌تر بوده است.

احمد علوی بیشتر تحصیلات خود را نزد شیخ بهایی (د ۱۰۳۱/ق/۱۶۲۲م) و میرداماد به انجام رساند (نک: حرعاملی، ۳۳/۱) و فلسفه، فقه، حدیث، تفسیر و دیگر معارف اسلامی را از آن دو آموخت و به دریافت اجازه از ایشان نائل آمد. متن این اجازه‌ها در بحار الانوار آمده است. شیخ بهایی در اجازه‌نامه خود از احمد تجلیل می‌کند و می‌نویسد که او مجاز است علاوه بر کتب اربعه، تألیفات وی را [۸ کتاب خود را نام می‌برد] نیز روایت کند. تاریخ این اجازه ۱۰۱۸/ق/۱۶۰۹م است (نک: مجلسی، ۱۵۷/۱۰۶). احمد علوی از میرداماد دو اجازه دارد. میرداماد در اجازه‌نامه اول (۱۰۱۷/ق) او را بسیار می‌ستاید و می‌نویسد که الهیات شفا را نزد من خوانده، و اکنون نیز سرگرم فن قاطیغوریاس آن کتاب است. همچنین نمطهای اول و سوم اشارات ابن سینا و شرح خواجه نصیرالدین طوسی بر آنها را پیش من می‌خواند... (نک: همو، ۱۵۴-۱۵۲/۱۰۶).

اجازه‌نامه دوم (۱۰۱۹/ق) حاکی از این است که احمد علوی نزد میرداماد، انالوطیقای ثانی یعنی فن برهان کتاب شفا را خوانده، و در آن بحث و تحقیق کرده است (همو، ۱۵۵/۱۰۶).

احمد علوی همواره از میرداماد به احترام یاد می‌کند و در یک جا او را «معلم حکمت ایمانی یمانی» می‌خواند (ص ۵۹) و در نوشته‌های خود می‌کوشد که از افکار و عقاید او حمایت کند؛ شاهد بر این مطلب کتاب النفعات اللاهوتیه فی العثرات البهائیه اوست که در آن به طرفداری میرداماد از شیخ بهایی انتقاد می‌کند. میرداماد نیز متقابلاً توجه خاصی به سید احمد داشت، چنانکه بر کتاب کشف الحقائق وی تقریظ نوشت (امین، ۵۹۳/۲؛ میردامادی، ۸) و از او خواست تا شرحی بر قیسات بنویسد (آشتیانی، ۶/۲).

سید احمد زبان عبری را به خوبی می‌دانسته، و با تورات و انجیل‌های

نثر فارسی او نثری است محکم و آمیخته به اصطلاحات فلسفی و عرفانی و صنایع ادبی (برای فهرستی از نوشته‌های او، نک: میردامادی، ۱۵-۱۰؛ روضاتی، ۱۷۳/۱-۱۸۱). مهم‌ترین آثار او اینهاست:

۱. *اظهار الحق و معیار الصدق*، به فارسی، در دفاع از میرلوحی سبزواری. میرلوحی کتابی در هجو ابومسلم خراسانی و حسین بن منصور حلاج تألیف کرده، و گرفتار عوام شده بود. احمد به دفاع از او برخاست و در ۱۰۴۳/ق ۱۶۳۳ کتاب *اظهار الحق* را نوشت. دیگر علما نیز به وی تاسی کردند و به این ترتیب ۱۶ رساله در تأیید میرلوحی نوشته شد (روضاتی، ۱۷۰/۱-۱۷۱، ۱۷۵؛ میردامادی، ۱۱-۱۲).

۲. *بیان الحق و تبیان الصدق*، به عربی، در احکام وقف (نک: آقابزرگ، ۱۷۹/۳؛ آستان قدس ف، ۹۳).

۳. *حظیره الانس من ارکان ریاض القدس*، به عربی، گزیده‌ای است از کتاب *ریاض القدس* (نک: آقابزرگ، ۳۳۴/۱۱؛ مرکزی، ۲۴۹/۱) ۳-۲۴۹-۲۵۰، ۱۴۴/۱۷؛ بهروزی، ۲۳۹/۱؛ شورا، ۳۰۵/۱۶).

۴. *رساله فی نجاسة الخمر*، در رد رساله امین استرآبادی. این کتاب در ۱۰۳۴/ق ۱۶۲۵ تألیف شده، و نسخه‌های خطی آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، ۲۷۴۳/۱۲؛ دانش پژوه، ۶۷).

۵. *روضة المتقین*، به عربی، حاشیه و تعلیقاتی است بر مقصد پنجم و ششم (امامت و معاد) *تجريد خواجه نصير* (آقابزرگ، ۳۰۲/۱۱).

۶. *ریاض القدس*، به عربی، تعلیقاتی است بر شرح *تجريد قوشجی و حواشی محقق خفزی* بر آن. این کتاب به نامهای *التعليقة القدسية*، یا *مصاییح القدس* و *قنادیل الانس* نیز معروف است. تاریخ تألیف این اثر ۱۰۲۲/ق ۱۶۱۳ م است و کتاب به شاه عباس تقدیم شده است (نک: همو، ۳۳۴/۱۱؛ مرکزی، ۴۸۱/۸).

۷. *صواعق الرحمان*، به فارسی، در رد یهود و اثبات تحریف در تورات (آقابزرگ، ۹۴/۱۵).

۸. *کحل الابصار*، به عربی، حواشی بر اشارات ابن سینا و شرح خواجه نصیرالدین طوسی است. مؤلف در آن از *ریاض القدس* و شرح شقای خود یاد می‌کند. وی تألیف آن را در رمضان ۱۰۳۵ آغاز کرده، و در اوایل سال ۱۰۳۶ ق به پایان رسانیده است (نک: شورا، ۴۴۷/۵-۴۴۸، ۴۵۰؛ مرکزی، ۳۸۴/۱۶-۳۸۵).

۹. *کشف الحقائق*، به عربی، حاشیه و شرحی است بر *تقویم الایمان* استادش میرداماد. میرداماد بر این کتاب تقریظ نوشته است (امین، ۵۹۳/۲؛ برای نسخه‌های خطی آن، نک: آقابزرگ، ۲۹/۱۸؛ آستان قدس ف، ۴۶۲-۴۶۳).

۱۰. *لطائف غیبی*، یا *لطائف غیبیه*، به فارسی، در اصول عقاید امامیه و مباحث کلامی، آمیخته با فلسفه و عرفان، بر اساس آیات قرآن و احادیث. این کتاب به کوشش جمال الدین میردامادی از روی نسخ معتبر موجود، در ۱۳۹۶ ق به طبع رسیده است. *لطائف غیبی* یک مقدمه و ۵ رکن (توحید ذات باری، عدل، نبوت، امامت و معاد) دارد. مؤلف در

مقدمه کتاب، غرض از تألیف را بیان می‌کند و پیش از شروع در مقصد اصلی، به تفسیر فلسفی-کلامی سوره حمد می‌پردازد تا زمینه مباحث بعدی فراهم شود (احمد، ۳-۴، ۱۵).

۱۱. *لوامع ربانی* در رد شبهات نصرانی، یا *اللوامع الربانیة*، به فارسی، در پاسخ کتابی است که یکی از مبلغان مسیحی بر ضد اسلام نوشته بوده است. سید احمد در این کتاب از حواشی خود بر شفا و نیز از کتاب *ریاض القدس* و *حظیره الانس* خویش یاد می‌کند. در کتاب *لطائف غیبیه* نیز از این اثر نام برده شده است (ص ۲۱۸). نسخه‌ای از این کتاب، ظاهراً به خط مؤلف، در اصفهان موجود است (روضاتی، ۱۷۷/۱-۱۸۱؛ نیز نک: مرعشی، ۳۷۹/۶-۳۸۰؛ منزوی، ۲(۱)-۹۸۴-۹۸۵).

۱۲. *مصلح صفا در تجلیه آینه حق*، به فارسی. *آینه حق* نام عنوان کتابی است که یکی از مبلغان مسیحی، در رد اسلام به زبان فارسی نوشته بوده است. احمد علوی در رد این کتاب و پاسخ به ایرادات آن و اثبات تحریف کتب عهدین، *مصلح صفا* را نوشته است. این کتاب در ۱۰۳۲ ق به انجام رسیده، و نام شاه صفی در مقدمه آن آمده است. مؤلف در *لطائف غیبیه* از این کتاب نام می‌برد و به محتوای آن اشاره می‌کند (همانجا). نسخه‌های خطی این کتاب در کتابخانه‌های مختلف وجود دارد (نک: آقابزرگ، ۱۳۰/۲۱-۱۳۱؛ مرکزی، ۲۸۰۲/۱۲-۲۸۰۴؛ شورا، ۴۵۳/۲-۴۵۴، ۱۶۹/۱۴-۱۷۰؛ آستان قدس ف، ۵۲۶؛ منزوی، ۲(۱)-۹۸۹).

۱۳. *المعارف الالهية*، به عربی، در شرح حدیث من عرف نفسه عرف ربه (آقابزرگ، ۱۹۰/۲۱).

۱۴. *مفتاح الشفاء والعروة الوثقی فی شرح الهیات الشفاء*، به عربی، حواشی و تعلیقاتی است مبسوط بر *الهیات شقای ابن سینا* و رفع مشکلات آن. این حواشی در ۱۰۳۶ ق به پایان رسیده است و در آن از «شاه عباس بهادرخان» نام می‌برد. *مفتاح الشفاء* در ۱۳۰۳ ق در هاشم *الهیات شفا* چاپ سنگی شده است. برخی *مفتاح الشفاء* و *العروة الوثقی* را دو تألیف جداگانه محسوب کرده‌اند (دانشنامه)، ولی چنانکه محققان خاطر نشان ساخته‌اند، هر دو با هم نام یک کتاب است (آشتیانی، ۶/۲؛ نیز نک: شورا، ۱۸۰/۵، ۱۸۳). این اثر مهم‌ترین نوشته فلسفی سید احمد به شمار می‌رود و بیشتر شهرت او نیز به واسطه آن است. مؤلف در *لطائف غیبیه* از این نوشته با عنوان *شرح الهیات شفا* نام می‌برد (ص ۵۹؛ برای نسخه‌های خطی آن، نک: مرکزی، ۲۳۹/۱۶-۴۶۰؛ ملی، ۴۶۶/۸؛ شورا، ۱۸۰/۵-۱۸۱، ۱۸۵-۱۸۶).

۱۵. *مناهج الاخبار (الاخيار) فی شرح الاستبصار*، به عربی. وی در این کتاب به شرح احادیث و اخبار *استبصار* شیخ طوسی پرداخته است. آغاز تألیف این اثر ظاهراً در ۱۰۳۹ ق بوده است (روضاتی، ۱۷۵/۱؛ برای نسخه‌های خطی آن، نک: آقا بزرگ، ۳۴۲/۲۲؛ مرعشی، ۱۵۱/۱۴؛ آستان قدس، ۱۸۲/۵؛ آستان قدس ف، ۵۵۵؛ شیروانی، ۳۲۸/۱-۳۲۹، ۴۶۰).

۱۶. *النفحات اللاهوتية فی العثرات البهائية*، در خرده‌گیری بر شیخ

فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده ادبیات، مجموعه امام جمعه کرمان، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ دانشنامه: روضاتی، محمد علی، فهرست کتب خطی کتابخانه‌های اصفهان، اصفهان، ۱۳۴۱ ش/۱۳۸۲ ق؛ شورا، خطی؛ شیروانی، محمد، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه وزیری یزد، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ صدر، حسن، تکملة امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۶ ق؛ کرین، هانری، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ لغت نامه دهخدا؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ مدرس، ریحانه الادب، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ ملی، خطی؛ منزوی، خطی؛ مهدوی، مصلح الدین، تذکرة القیوم، اصفهان، کتابخانه نقی؛ میرامادی، جمال الدین، مقدمه بر لطائف غیبیه (نک: هم، احمد علوی): نیز:

Corbin, H., introd. *Anthologie des philosophes iraniens* (vide: PB, Āstiyānī); Iranica.

صمد موحد

أحمد علی هاشمی سندیلوی (یا سندیلی)، فرزند غلام محمد بن مولوی محمد حاجی، (۱۱۶۳- پس از ۱۲۲۴ ق/ ۱۷۵۰-۱۸۰۹ م)، شاعر و تذکره‌نویس فارسی هند.

وی در قصبه سندیله اوتاریرادش هندوستان ولادت یافت، در کودکی به سبب اوضاع نابسامان پدر ناچار به ترک زادگاه خود شد و به غربت افتاد، پس از چندی به وسیله نواب ذوالفقارالدوله میرزا نجف خان، در لشکر شاه عالم دوم (حک ۱۱۷۳-۱۲۲۱ ق)، به خدمت گمارده شد و به دهلی رفت. در این شهر در پی نشست و برخاست با ایرانیانی که از خراسان، عراق و فارس به هند آمده، و در دهلی اقامت گزیده بودند، محاوره فارسی را آموخت (احمد علی، ۶/۸). از زندگی وی پیش از این اطلاعی در دست نیست و چنانکه از پایانه مخزن الغرایب نسخه بانکیور بر می‌آید، وی تا ۱۱ شوال ۱۲۲۴ زنده بوده است (بانکیور، ۱۵۵/۷۸).

احمد علی به گفته خود از نوجوانی به شعر اشتیاق داشت (۶/۸)، ۲۰۵/۳) و در اشعارش «خادم» تخلص می‌کرد (۱۳۳/۲). وی با بیشتر شعرای هند و ایران از جمله محمد حسن قتیل لاهوری، انشاءالله خان انشای دهلوی، حیرت مشهدی، ربیع خوانساری، حاجی ابراهیم شیرازی صبوری، میرزا باقر اصفهانی و سید مظهر علی صافی معاشر بود (همو، ۲۸۵/۸، ۸۵۹-۸۶۱، ۳۷۷/۲، ۱۸۵۳-۱۸۶، ۲۰۰، ۲۰۵، ۵۷۰/۴). نمونه‌هایی از شعر احمد علی را می‌توان در مخزن الغرایب یافت (نک: ۱۳۴/۲-۱۳۷).

آثار:

۱. مخزن الغرایب. این کتاب در ۵۴ سالگی مؤلف به تشویق قتیل لاهوری، از دانشمندان آن روزگار، تألیف گردیده، و به پیشنهاد همو به ترتیب الفبایی، مدون شده است (نک: ۸/۹). این تذکره مشتمل است بر شرح احوال و نمونه اشعار ۳۱۴۸ شاعر پارسی‌گوی متقدم، متأخر و معاصر - از ابوسعید ابوالخیر تا یوسف بیگ بخارایی - که از جهت احتوا بر شمار شاعران در مرتبه سوم، پس از تذکرة آفتاب عالم‌تاب و صحف ابراهیم، جای دارد. مؤلف در این تذکره علاوه بر ۲۱ مأخذ، از روایتهای شفاهی قتیل و دیگر آشنایان و دوستان نیز بهره برده است (نک: ۹/۱۲). وی که به گردآوری اشعار شاعران بیش از ضبط وقایع

بهایی به جانبداری از میرداماد (امین، ۵۹۴/۲).

۱۷. شرحی بر اشعار آغاز کتاب جذوات میرداماد (نک: دانش پژوه، ۹۳).

۱۸. حواشی بر من لایحضره الفقیه شیخ صدوق (دانشنامه؛ مهدوی، ۱۲۱؛ امین، همانجا).

۱۹. حواشی و تعلیقاتی بر قبسات میرداماد که پس از مرگ استاد نوشته شده است (آشتیانی، ۶/۲؛ نیز نک: شورا، ۱۸۱/۵).

نظر محققان معاصر درباره احمد علوی:

۱. آشتیانی در منتخبانی از آثار حکمای الهی ایران، ضمن معرفی احمد علوی، به تحلیل برخی از افکار او می‌پردازد و در این کار به حواشی او بر الهیات شفا استاد می‌کند. درباره شیوه کار و طرز تفکر و مسلک فلسفی سید احمد و رابطه معنوی او با میرداماد می‌نویسد: «در روش فلسفی از اتباع حکمای مشائیه اسلام است و از افکار شیخ اشراق و تابعان و شارحان حکمت وی نیز متأثر است. به واسطه عقیدت خاص و ارادت مخصوصی که به استاد بزرگ خود دارد، روش فلسفی او همان طریقه میر محمدباقر داماد است و با اینکه با ملاصدرا معاصر بوده، اصلاً به افکار و عقاید او توجهی ننموده است» (۵/۲-۶). وی سپس به ذکر چند مورد از مباحث مهم مندرج در حواشی الهیات شفا می‌پردازد. این موارد عبارتند از: معاد جسمانی، مثل نوری افلاطونی و چگونگی علم باری تعالی. وی در تمام این موارد نتیجه می‌گیرد که طریقه مؤلف، همان طریقه میرداماد است و «روی اصول و قواعد حکمای مشائیه مشی نموده است» (۳۰/۲).

۲. هانری کرین در چند مورد از نوشته‌های خود به معرفی زندگانی، آثار و افکار احمد علوی پرداخته است (ص ۶۱-۶۴؛ همو، ۷-۳۱/II؛ ایرانیکا). وی برای حواشی احمد بر الهیات شفا اهمیت بسیار قائل است و معتقد است که مفتاح الشفاء تأثیرات تشیع اشراقی ابن سینا را بر مکتب اصفهان نشان می‌دهد و به عنوان نمونه به تحلیل سه نکته می‌پردازد: نخست عنوان کتاب؛ دوم اخطار احمد علوی به خلط رایج در باب موضوع فلسفه وجود، یعنی خلط میان وحدت وجود و وحدت موجود؛ سوم اندیشه امام به مثابه انسان کامل و سلطان معنوی جهان: «این اندیشه مشخص کننده حکمت نبوی شیعی است و پیوندی با مفهوم حکیم کامل در مقدمه حکمة الاشراق سهروردی دارد. احمد... نشان می‌دهد که چگونه تصور آرمانی حکیم در شخص امام تحقق پیدا کرده و چگونه شخص امام نسخه‌ای است که تمامی عوالم وجود بر آن نقش بسته، و او به تنهایی عالمی عقلی است» (ص ۶۱-۶۳).

مأخذ: آستان قدس، فهرست؛ آستان قدس ف، فهرست؛ آشتیانی، جلال الدین، منتخبانی از آثار حکمای الهی ایران، تهران، ۱۳۵۴ ق/۱۹۷۵ م؛ آقابزرگ، الذریعة؛ احمد علوی، لطائف غیبیه، به کوشش جمال الدین میردامادی، تهران، ۱۳۹۶ ق؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ بهروردی، علینقی و محمدصادق فقیری، فهرست کتب خطی کتابخانه ملی فارس، شیراز، ۱۳۵۱ ش؛ جزئی، عبدالکریم، رجال اصفهان، اصفهان، ۱۳۲۸ ش؛ حر عاملی، محمد، امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، بغداد، مکتبه الاندلس؛ دانش پژوه، محمدنقی،

زندگی آنان، عنایت داشته، در برخی از تراجم مرتکب بی دقتی و سهل انگاری شده است (گلچین معانی، ۱۸۰/۲-۱۸۲؛ نک: احمد علی، ۵۳۴/۴-۵۳۵، ذیل ترجمه قدسی مشهدی). وی جای جای نظریات انتقادی خود را درباره شاعران ارائه کرده است (نک: ۶۵۶/۲، ذیل ترجمه سرخوش). این تذکره به کوشش محمدباقر در ۵ جلد در پاکستان چاپ شده است.

۲. انیس العاشقین. این کتاب شامل زندگی‌نامه‌های شاعران و اشعار عاشقانه فارسی است و مؤلف در تدوین آن از چندین تذکره و بیاض قدیمی بهره گرفته است. دست‌نویسی از این اثر در گنجینه شیرانی در دانشگاه پنجاب لاهور موجود است (بشیر حسین، ۹۳/۱؛ برای تفصیل بیشتر درباره این کتاب و نیز مخزن الغرائب، نک: شیرانی، ۱۱۰، به بعد؛ نیز نک: نقوی، ۴۹۴-۴۹۹؛ اته، ش ۳۹۵).

گفتنی است که بیل^۱ از کتابی با عنوان انیس العاشق از شیخ احمد علی سندیلوی، متخلص به خادم فرزند محمد حاجی که در ۱۱۶۵ جوان بوده، نام برده است (نک: ص ۲۱۰، ۳۷). حافظ خادم علی کیتلی نیز کتابی به نام انیس العاشق دارد (سامی، ۲۰۸/۳؛ خیام‌پور، ۱۸۰).

در منابع از مؤلف دیگری نیز به نام قاضی احمد علی سندیلوی یاد کرده‌اند که معاصر با مؤلف مخزن الغرائب بوده، و تألیفات بسیاری داشته است (رحمان علی، ۲۰).

مآخذ: احمد علی هاشمی سندیلوی، مخزن الغرائب، به کوشش محمد باقر، ج ۱ و ۲، لاهور، ۱۹۶۸-۱۹۷۰ م، ج ۳، ۴، اسلام آباد، ۱۹۹۲-۱۹۹۳ م؛ بشیر حسین، محمد، فهرست مخطوطات شیرانی، لاهور، ۱۹۷۵ م؛ خیام‌پور، عبدالرسول، فرهنگ سخنوران، تبریز، ۱۳۴۰ ش؛ رحمان علی، محمد عبدالشکور، تذکره علمای هند، لکهنو، ۱۹۱۴ م؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۸ ق؛ شیرانی، مظهر محمود، «تذکره مخزن الغرائب و انیس العاشقین»، تحقیق، جام شورو، ۱۹۹۲ م، ش ۶؛ گلچین معانی، احمد، تاریخ تذکره‌های فارسی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ نقوی، علیرضا، تذکره‌نویسی فارسی در هند و پاکستان، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ نیز:

Bankipore; Beale, T. W., An Oriental Biographical Dictionary, New York, 1980; Ethé, H., Catalogue of the Persian Manuscripts in the Bodleian Library, Oxford, 1889.

عارف نوشاهی

آخند فارس شدياق، نک: شدياق.

آخند فضل عبدلی، نک: عبدلی.

آخند فقیه، نام چند تن از متصوفه که بیشتر آنان در سده ۷/ق ۱۳ م در آناتولی می‌زیسته‌اند، از بررسی دقیق مآخذ درباره یکی از آنان (خواجه احمد فقیه یا سلطان خواجه فقیه) چنین برمی‌آید که لااقل زندگانی ۵ تن از آنان به هم در آمیخته است («دائرة المعارف...»، II/65). نخستین بار عبدالباقی گولینارلی (ص ۸۸، حاشیه) اشاره کرده است که در سده ۷/ق ۱۳ م در دوره سلجوقیان، دو تن در قونیه به نام احمد فقیه می‌زیسته‌اند و مدتها پس از وی، ابراهیم حقی قونیه‌لی، دومین احمد فقیه (فقیه احمد عرب اسودی) را معرفی کرد («دائرة المعارف...»، همانجا) و ۱۰ سال بعد، تورخان گنجه‌ای، احمد فقیه دیگری را شناسایی کرد که اصلاً آذربایجانی بوده است (همانجا). برپایه این

تحقیقات و منابع موجود کسانی را که احمد فقیه خوانده شده‌اند، می‌توان به شرح زیر از یکدیگر باز شناخت:

۱. احمد فقیه اسبستی (د ۶۱۸/ق ۱۲۲۱ م). وی که احتمالاً از ده اسبست تبریز بوده، مرشد آهی‌اوران قیرشهری، مؤسس آهیان (آخیان) در آناتولی و نیز مرشد و پدر زن شیخ نصیرالدین محمود خوبی و مرید شیخ اوحدالدین حامد بن ابی‌الفخر کرمانی است. احمد فقیه محضر اوحدالدین را که احتمالاً در ۶۰۲/ق ۱۲۰۶ م به قونیه آمده بوده، درک کرده است (فروزانفر، ۲۶-۲۷). حافظ حسین ابن کربلایی نیز از شخصی به نام احمد فقیه اسبستی سخن می‌گوید (۴۸/۲-۴۹، ۳۸۸)، ولی چون مزار این شخص در اسبست است، نمی‌تواند احمد فقیه صاحب ترجمه باشد، زیرا وی در قونیه وفات کرده، و در همانجا به خاک سپرده شده است («دائرة المعارف...»، همانجا). محیی‌الدین در خضرنامه او را از نخستین واصلان آهیان شمرده و از وی به عنوان قطب‌الدین یاد می‌کند (همان، ۶۵-۶۶/II).

نام این احمد فقیه در هاله‌ای از افسانه پوشیده شده است. پس از مرگ نیز کراماتی به وی نسبت داده، و ترکمنان او را از «مجدوبان» شمرده‌اند. بر سنگ مزار وی نیز که در نزدیکی قونیه است، به مجدوب بودن او اشاره شده است (همان، ۶۶/III؛ گولینارلی، ۶۹۸).

۲. احمد فقیه، ملقب به قطب البدلاء و ملک المتألهین (افلاکی، ۳۹/۱). نوشته‌اند که وی از خراسان به قونیه آمده بوده است («دائرة المعارف...»، همانجا). مردی ترک و ساده دل و مرید بهاءالدین، پدر مولانا جلال‌الدین بود و نزد او هدایه می‌خواند. روزی از خود بی‌خود شد و کتابهایش را در آتش انداخت و سر به کوهستان نهاد. پس از وفات بهاءالدین (۲۸/ق) به شهر بازگشت و در دروازه احمد ساکن شد و با خبر دادن از غیب و اظهار کرامات، شهرتی کسب کرد. وی که از پیش از نبوغ مولانا خبر داده بود (افلاکی، ۴۱۹/۱)، به گفته افلاکی شیفته مولانا بود، هرگاه او را می‌دید، حال وجد می‌یافت و بدو سجده می‌برد (همانجا). همو نوشته است که احمد فقیه در ۶۱۸/ق درگذشت و مولانا جلال‌الدین بر جنازه او نماز خواند (۴۲۰/۱)، اما با توجه به اینکه بهاءالدین در ۶۲۶/ق ۱۲۲۸ م به قونیه آمده، و دو سال بعد درگذشته است، تاریخ وفاتی که افلاکی ثبت کرده، نمی‌تواند صحیح باشد. احتمالاً افلاکی تاریخ وفات او را با تاریخ وفات احمد فقیه دیگری خلط کرده است (نک: احمد فقیه اسبستی در همین مقاله). سال وفات احمد فقیه در دفتر ثبت وفیات قرامان ۶۵۰/ق ۱۲۵۲ م ضبط شده («دائرة المعارف...»، همانجا) که با تاریخ زندگانی بهاءالدین و مولانا نیز مطابقت دارد. وی علوم دینی را در مدارس روزگار خویش فرا گرفته، و با ادبیات فارسی نیز آشنا بود (کارا علی اوغلو، ۳۹۳؛ پک اولجای، I/122).

از این احمد فقیه یک اثر با نام فارسی چرخ نامه احمد فقیه در بی‌وفایی روزگار بر جای مانده است. این اثر در واقع قصیده‌ای است در

منسوب به قریه‌ای از توابع تلاء است، نیز برای وی آورده‌اند (نک: زیاره، ۲۷۴/۱).

وی در حبابه، یکی از قرای شبام کوکبان، چشم به جهان گشود و در همانجا قرآن را فرا گرفت. در دوران کودکی همراه پدرش به شبام کوکبان رفت و در همانجا پرورش یافت. وی در قصیده‌ای تعلق خاطر خود را نسبت به این دیار بازگو کرده است. احمد در آنجا، از پدر فقه، و از علی بن احمد بن عبدالقادر ناصر دانشهای دیگر آموخت و از قاضی علی بن عبدالوهاب نزلی حساب و فرائض، و از صلاح بن یحیی خطیب شبامی نحو و قرائات را فرا گرفت. در آغاز به علوم ریاضی و هیأت مشغول بود، سپس به حدیث و رجال روی آورد و در کنار دانش‌اندوزی، به تجارت نیز می‌پرداخت (شوکانی، ۱۱۳/۱؛ زیاره، ۲۷۴/۱، ۲۸۲-۲۸۳).

احمد قاطن از شبام به صنعا رفت و در آنجا از هاشم بن یحیی شامی و صلاح بن حسین اخفش و احمد بن عبدالرحمان شامی ادبیات عرب و اصول فقه را فرا گرفت و پیوسته ملازم احمد بن عبدالرحمان بود. استاد نیز توجه بسیاری به وی نشان می‌داد و او را در منزل خویش جای داده، در حق وی نیکوییهای بسیار می‌کرد. وی همچنین در صنعا نزد صالح بن علی یمانی علم قرائت و از یوسف بن یوسف محلی هیأت آموخت. ابراهیم خالد علفی، عبدالخالق بن زین مزجاجی، محمد بن علاء مزجاجی و محمد بن اسماعیل امیر از شیوخ وی در فقه و حدیث بودند (همو، ۲۷۴/۱-۲۷۵؛ نیز برای برخی شیوخ دیگر وی، نک: کتانی، ۲۹۴/۲). از احمد قاطن گروهی از شخصیتها همچون وزیر حسن بن علی حنش، محمد بن محمد متوکل و محمد بن حسین حونی حسینی دانش آموختند (زیاره، ۲۷۵/۱).

احمد قاطن با سفارش احمد بن عبدالرحمان شامی نزد المنصور بالله حسین بن قاسم، مدتی در صنعا منصب قضا را عهده‌دار گشت، ولی پس از چندی برکنار شد و بار دیگر در زمان خلافت المهدی‌الدین الله عباس بن حسین به قضای تلاء رسید و سرپرستی اوقاف نیز به وی واگذار گردید (شوکانی، همانجا؛ زیاره، ۲۷۷/۱). از آنجا که المهدی برای احمد قاطن یک سوم مقرری قاسم بن محمد کبسی را در اوقاف منظور کرده بود، درگیرها و اختلافهایی - که احتمالاً سابقه نیز داشته است - بین احمد قاطن و قاسم پدید آمد که به عزل هر دو انجامید. المهدی وی را به زندان افکند و با اشاره قاسم کبسی خانه‌اش در تلاء ویران شد. سرانجام با میانجی‌گری محمد بن اسماعیل امیر و جلب خشنودی هر دو طرف، ماجرا خاتمه یافت (همو، ۲۷۹/۱؛ شوکانی، همانجا). ولی برخی سبب عزل وی را رقابت و حسادت بین او و قاضی یحیی بن صالح سحولی ذکر می‌کنند که در پی آن اتفاقات فراوانی رخ داد. سرانجام احمد پس از دو سال زندان آزاد گشت و حج گزارد و پس از بازگشت، المهدی وی را گرامی داشت و خانه‌ای بزرگ در نزدیکی جامع صنعا به او بخشید و دوباره او را به منصب قضا در صنعا گماشت (همانجا؛ زیاره، ۲۷۷/۱؛ همچنین نظارت بخشی از اوقاف یمن را به

۱۰۰ بیت، در بحر هزج که ۱۷ بیت آغازین آن افتاده، و موضوع آن فریفته نشدن به لذات دنیا، یادآوری عذاب قبر و پرداختن به زهد و قناعت است (همانجا). به سبب همین قصیده، احمد فقیه در زمره نخستین شاعران ادبیات کلاسیک ترک به شمار آمده است (کارا علی اوغلو، همانجا). این اثر به سبب اهمیت در زبان ترکی، یک بار توسط فؤاد کوپرولو (۱۹۲۶م) و بار دیگر به اهتمام مجدود منصور اوغلو (۱۹۵۶م) منتشر شده است (همانجا). گرچه چرخ‌نامه از نظر نظم و هنر شاعری اثری والا به شمار نمی‌آید، ولی از آنجا که این اشعار پیش از مولانا در آناتولی به زبان ترکی سروده شده، دارای ارزش و اهمیت بسیار است (نک: بانارلی، ۱/320).

۳. احمد فقیه شهید. سنگ مزار او در ۱۹۳۰-۱۹۳۱م در گورستان سید محمود حیرانی در آق‌شهر قونیه شناسایی شده، ولی سال وفاتش معلوم نیست. بر سنگ مزار او که از مرمر است، این عبارت به خط ثلث آمده: «اللهم رحیم، هذا صاحب التربة المرحوم المغفور السعید الشهید فقیه احمد نور الله قبره» («دائرة المعارف»، همانجا).

۴. احمد فقیه (خواجه فقیه قرامانی، خوجه قرا فقیه)، مؤلف تذکرة سہی نام او را خواجه فقیه قرامانی آورده، و نوشته است که اهل قونیه بوده، و غزلهایی بی‌مانند به ترکی، عربی و فارسی دارد. در برخی از نسخه‌های تذکرة سہی نام وی خوجه قرا فقیه آمده است (همانجا).

۵. احمد فقیه، مؤلف منظومه اوصاف مساجد الشریفه، ویرگیهای زبانی این اثر نشان می‌دهد که او در نیمه دوم سده ۸ق/۱۴م یا در نیمه اول سده ۹ق/۱۵م می‌زیسته است. نسخه‌ای از این اثر در مجموعه‌ای به شماره ۹۸۴۸ در موزه بریتانیا موجود است. این نسخه که در ۳۳۹ بیت و به خط نسخ مشکول کتابت شده، تاریخ استنساخ ندارد و احتمال می‌رود که برگهایی از وسط آن افتاده باشد. در ۴ بیت این منظومه تخلص شاعر به صورت «فقیه» آمده است. این کتاب نخستین بار توسط حبیبه مازی اوغلو تلخیص و منتشر شده است. در این کتاب، احمد فقیه در سفر حج، اماکن مقدسه شام، قدس، مکه و مدینه را در قالب نظم، وصف کرده است (همان، ۶۷/II). همچنین نسخه‌ای خطی از این اثر به شماره ۴۴۵۳ در کتابخانه دانشکده زبان و ادبیات ترکی دانشگاه استانبول نگهداری می‌شود (همان، ۶۶/II).

مآخذ: ابن کربلایی، حافظ حسین، روایات الجنان و جنات الجنان، به کوشش جعفر سلطان القرانی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ افلاکی، احمد، مناقب العارفین، به کوشش تحسین یازیجی، آنکارا، ۱۹۷۶-۱۹۸۰م؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، مقدمه بر مناقب اوجالدین کرمانی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ گولینارلی، عبدالباقی، مولویه بعد از مولانا، ترجمه توفیق هاشم پور سبحانی، تهران، انتشارات کیهان، نیز:

Banarlı, N. S., *Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, 1987; Gölpinarlı, A., *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, İstanbul, 1953; Karalioğlu, S. K., *Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, 1973; Pekolcay, N., *İslâmî Türk edebiyatı*, İstanbul, 1981; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1989.

توفیق هاشم پور سبحانی

أحمد قاطن، احمد بن محمد بن عبد الهادی حبابی صنعانی (۱۱۱۸-۱۱۹۹ق/۱۷۰۶-۱۷۸۵م)، فقیه و قاضی زیدی یمن. نسبت محقق را که

وی تفویض کرد و او را به سرپرستی قضات برگزید. گویا احمد با برخی از اطرافیان المهدی همچون فقیه علی بن حسین جرافی اختلافاتی داشت و سعی در تضعیف و کاستن منزلت آنان نزد المهدی می کرد، تا آنجا که دست جرافی را از مناطق چپله، مخادر، خُبیش و غیر آن کوتاه کرد. پس در پی بدگویی جرافی و دیگران، در ۱۱۸۸ ق، یعنی یک سال قبل از مرگ المهدی بار دیگر به زندان افتاد (شوکانی، ۱۱۳/۱-۱۱۴؛ زیاره، ۲۷۶/۱، ۲۷۷؛ عمری، ۷۱).

البته برای دستگیری او علل دیگری، مانند گرایش وی به تصوف و ماجرای که در این مورد بین او و المهدی رخ داد نیز نقل کرده اند؛ اگرچه احمد قاطن خود سبب آن را افشای سری از اسرار صوفیه که استادش هاشم بن یحیی به وی آموخته بود، ذکر کرده است (نک: زیاره، ۲۷۹/۱-۲۸۰). به هر روی وی چندی در زندان به سر برد تا اینکه پس از مرگ المهدی، المنصور پسر المهدی، در ۱۱۹۶ ق حکم آزادی او را صادر نمود (همو، ۲۷۷/۱، ۲۸۰، ۲۸۱). وی پس از آزادی، از مردم کناره گرفت و با وجود کهنسالی تا پایان عمر به آموزش علم پرداخت. پس از درگذشت، در کنار شیخ خویش احمد بن عبدالرحمان شامی در خزیمه در جنوب شهر صنعا دفن شد (شوکانی، ۱۱۴/۱؛ زیاره، ۲۸۳/۱). وی فرزندی به نام عبدالجمید داشت که همچون پدر در علم دین سرآمد بود (شوکانی، همانجا).

آگاهی احمد قاطن بر فقه و علوم حدیث از سوی برخی از نویسندگان مورد ستایش قرار گرفته (شوکانی، همانجا؛ زیاره، ۲۷۶/۱، ۲۷۸) و یحیی بن محمد بن یحیی زیدی از فرمانروایان یمن در اجازه ای که برای احمد زکی پاشا در ۱۲۴۵ ق نوشته، تصریح کرده است که کوتاه ترین و مفیدترین سلسله سندی که وی روایت می کند، متصل به قاضی احمد قاطن است (کتانی، ۲۹۴/۲-۲۹۵). در تأیید این نکته باید به این سخن کتانی (د ۱۳۸۲ ق) اشاره کرد که مدار اعتماد اهل صنعا تا سده ۱۴ ق بر اسانید احمد قاطن بوده است (همانجا).

آثار: ۱. *اتحاف الاحیاب بدمیه القصر الناعته (الناعسة)* لمحاسن بعض اهل العصر، که در ۱۱۹۴ ق تألیف آن را به پایان برد و نسخی از آن در کتابخانه های صنعا موجود است (سید، ۲۷۸؛ عیسوی، ۶۳۵). ۲. *الاعلام باسانید الاعلام*، که نسخه هایی از آن در کتابخانه متوکلیه صنعا و غیر آن محفوظ است (حبشی، ۶۶؛ زرکلی، ۲۴۴/۱). ۳. *تحفة الاخوان بسند سید ولد عدنان*، که منظومه ای است در ۱۶۴ بیت همراه شرح آن، درباره سند صحیح بخاری. در این شرح، زندگی نامه رجال ذکر شده در سند آن کتاب را آورده است (زیاره، ۲۷۵/۱؛ سید، ۲۷۹) و نسخه هایی از آن در مکتبه الغریبه و کتابخانه متوکلیه صنعا نگهداری می شود (زرکلی، همانجا؛ عیسوی، ۶۱-۶۲). ۴. *قرة العیون فی اسانید الفنون*، فهرستی است که در آن اسناد هر کتاب را به مؤلف آن آورده، و در حواشی آن به شرح حال مؤلفان پرداخته است (نک: حبشی، سید، همانجاها). زیاره آن را با ارزش ترین تألیفات در این زمینه دانسته است (همانجا). ۵. *نفحات الغوالی بالاسانید العوالی* (سید، همانجا).

افزون بر اینها، اشعاری از وی نیز در جنگی که توسط خود او فراهم شده، آمده است و نسخه ای از آن در موزه بریتانیا موجود است (ریو، ش ۱۱۲۴). از عناوین دیگر آثار اوست: *نزهة الطرف فی احکام الجارو المجرور و الظرف*، که شرحی است بر *العقد الوسیم*؛ شرح قاموس احمد بن یحیی بن مرتضی در فرائض؛ *مقدمة فی الضرب و القسمة*؛ *مختصر الاصابة فی تمییز الصحابة اثر ابن حجر عسقلانی* (نک: زیاره، همانجا، بغدادی، ۱۸۷/۱؛ حبشی، ۳۸۹).

مأخذ: بغدادی، هدیه؛ حبشی، عبدالله، *مصادر الفكر العربی الاسلامی فی الیمن*، صنعا، مرکز الدراسات الیمنیه؛ زیاره، محمد، *نشر العرف لنیلاء الیمن بعد الالف*، قاهره، مطبعة السعادة؛ زرکلی، الاعلام؛ شوکانی، محمد، *الدر الطالع*، بیروت، دارالمعرفه؛ سید، ایمن فواد، *مصادر تاریخ الیمن فی العصر الاسلامی*، قاهره، المعهد العلمی الفرنسی؛ عمری، حسین عبدالله، *مئة عام من تاریخ الیمن الحديث*، دمشق، ۱۴۰۵ ق؛ عیسوی، احمد محمد و محمد سعید ملیح، *فهرس مخطوطات المکتبة الغریبه*، اسکندریه، ۱۹۷۸ م؛ کتانی، عبدالحی، *فهرس الفهارس والایات*، قاهره، ۱۳۴۷ ق؛ نیز:

Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894.

سیبین محقق

أحمد قره مانلی، نک: قره مانلی.
أحمد قُطان نجفی، نک: آل قفطان.

أحمد کاتب (زنده در ۸۹۷ ق/۱۴۹۲ م)، مشهور به فخرالدین، خوشنویس اقلام نستعلیق، رقا و ثلث. آثار شناخته شده او اینهاست: ۱. نسخه ای از کلیات کمال خجندی به قلم نستعلیق کتابت خفی متوسط [عنوانها به قلم رقا و خوش] با رقم «... اقل عبادالله الواهب فخرالدین احمد الکاتب» و تاریخ ۸۶۵ ق در موزه آثار اسلامی و ترک استانبول (بیانی، ۱۸/۴، ۴۳/۱).

۲. کتیبه ای از کاشی معرق به قلم ثلث به رنگ سفید بر زمینه سرمه ای، بالای در کوچک مسجد جامع (یا مسجد حاجی ملک) در بفرئی یزد (افشار، ۹۷/۱، ۴۹۶). این کتیبه به هنگام بازسازی بنا، پیاده و وصالی شده و در کارگذاری دوباره، قطعات آن جا به جا شده است. متن آن شامل آیه ۱۸ از سوره توبه بوده و آنچه اکنون برجاست، چنین خوانده می شود: «قال الله تبارک و تعالی [بخش چپ بالای کتیبه]... و الیوم الآخر و اقام الصلوة و اتی الله... فَعَدَّ... یَکُونُوا مِنَ الْمُتَّقِینَ کتبه فخرالدین ۸۶۶» (قرائت مؤلف).

۳. یک نسخه مصور خمسه نظامی با رقم فخرالدین احمد و تاریخ شعبان ۸۸۱ در توپکایی سرای (TS, 147, 150).

۴. نسخه ای از خمسه خواجوی کرمانی به قلم نستعلیق با رقم و تاریخ «احمد الکاتب، شعبان ۸۹۷»، در کتابخانه نور عثمانیه ترکیه (آتش، 258-260/I).

۵. شش ترجیع بند از اوحدی مراغه ای و فخرالدین عراقی به قلم نستعلیق کتابت جلی متوسط با رقم «العبد الغریب المحتاج الی رحمة الله الملك الصمد فخرالدین احمد»، در مجموعه ای از ترجیعات شعرای

مآخذ: افشار، ایرج، یادگارهای یزد، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ بیانی، مهدی، احوال و آثار خوش‌نویسان، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۵۸ ش؛ حبیبی، عبدالحی، هنر عهد تیموریان، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ فسائی، حسن، فارسنامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسائی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

Ates, Ahmed, *Istanbul kütüphanelerinde farsça manzum eserler*, Istanbul, 1968; TS, farsça.
محمد حسن سمسار

أحمد کاسانی، فرزند جلال‌الدین (د ۹۴۹ ق/ ۱۵۴۲ م)، از بزرگان سلسله خواجهگان نقشبندیه ماوراءالنهر در اواخر سده ۹ و اوایل سده ۱۰ ق. او را خواجهگی احمد و مخدوم اعظم نیز لقب داده‌اند و به مناسبت محل دفنش، دهبیدی نیز خوانده شده است (ابوظاهر، ۱۷۹؛ چشتی، ۳۱۹/۳، ۳۲۲؛ رشاد، ۷۶).

وی از مردم کاسان بود، شهری در آن سوی رود سیحون ابتدای ترکستان و بعد از شهر چاچ، واقع در دره فرغانه که اکنون در جنوب ایالت نمنگان در شرق ازبکستان قرار دارد (یاقوت، ۲۲۷/۴؛ رشاد، ۷۳). نسبش را با ۱۴ واسطه به امام علی بن موسی الرضا (ع) رسانده‌اند (نفیسی، ۴۰۰/۱). وی بعد از آنکه از علوم بهره کافی یافت، به حضور شیخ محمد زاهد قاضی، خلیفه خواجه عبیدالله احرار رسید و ۱۲ سال در خدمت او بود و در سایه تعلیم و افاضات او به درجات بالای تصوف نایل آمد. سپس در دهبید که در شمال سمرقند در آق‌دره واقع است (نک: رشاد، ۷۵-۷۶)، مقیم شد و به دعوت و ارشاد سالکان پرداخت (احمد کاسانی، «سلسله الصدیقین»، ۱۹۱-۱۹۲؛ خانی، ۱۷۶) و پیشوایی و ریاست طریقت خواجهگان به او سپرده شد. مؤلفان نقشبندیه او را «قطب دوران و غوث زمان» خویش خوانده‌اند (ملفوظات، ۱۷۳).

وی مورد تکریم و احترام سلاطین و امرا نیز بود، چنانکه ظهیرالدین بابر که به نقشبندیه ارادت داشت، برای او هدایایی فرستاد (حبیبی، ۲) و ابوالغازی سلطان عبیدالله خان شیبانی (د ۹۴۶ ق/ ۱۵۳۹ م) به او اخلاص و ارادت می‌ورزید (رشاد، ۷۵). شیخ نیز نسبت به عبیدالله خان

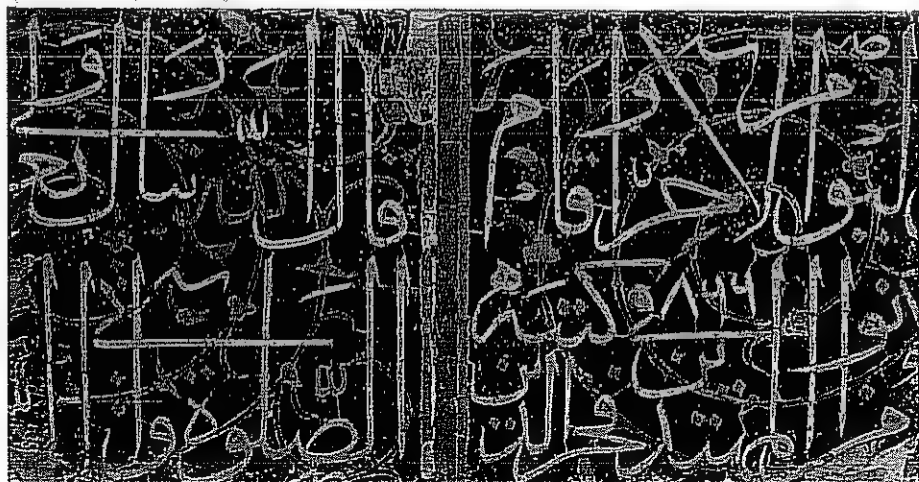
توجه و علاقه خاص داشت و در بسیاری از رسالات خود او را مدح گفته، چنانکه رساله «چهار کلمه» را با ستایش او شروع کرده است (نک: ص ۱۸۲) و در «سلسله الصدیقین» این سلطان را در ردیف مشایخ سلسله خواجهگان آورده (ص ۱۹۲). و رساله «گل نروزی» را به مناسبت پیوستن عبیدالله خان به گروه درویشان تألیف کرده است (نک: ص ۲۲۶-۲۲۷). و از رساله «واقعۀ حقانیۀ» او چنین برمی‌آید که در لشکرکشی عبیدالله از یک به خراسان جزو ملازمان وی بوده است

نامدار ایران که ظاهراً به دست خوشنویسان دربار پیربوداق، پسر جهانشاه قراقویونلو کتابت شده است، در کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی، تهران (بیانی، ۴۳۱/۴۴، ۱۵۶؛ یادداشتهای مؤلف). به قرینه وجود تاریخ ۸۶۶ ق در پایان آثار ۳ تن از ۷ تن خوشنویسان این مجموعه، می‌توان گفت که این اثر نیز در همین تاریخ یا سالهای نزدیک به آن کتابت شده است.

۶. یک رقعۀ از مرقعی در کتابخانه اوقاف استانبول به قلم نستعلیق کتابت متوسط با رقم «مشقه العبد الغریب فخرالدین احمد ... بدار السلام بغداد» (بیانی، ۴۴/۱).

اگرچه درباره زندگانی احمد کاتب در آثار تذکره‌نویسان هیچ‌گونه آگاهی داده نشده است، اما محل و تاریخ کتابت آثار و شیوه رقم زدن وی و فرزندش کم و بیش آگاهیهای از زندگانی او به دست می‌دهد. رقم فرزند او که خوشنویسی توانا بوده، چنین است: «شیخ محمد بن فخرالدین احمد الکاتب السلطانی الهروی» (همو، ۸۰۵/۳؛ حبیبی، ۷۶۸-۷۶۹). این رقم نسبت احمد را به هرات نشان می‌دهد. کتابت شماری از آثار احمد در بغداد و به کار بردن صفت «غریب» در رقمهایش، چنانکه گذشت، نشان از آن دارد که او از هرات به بغداد سفر کرده، و ساکن این شهر بوده است.

کتابخانه مسجد جامع بفرویه، یادگار اقامت او در یزد در مسیر این سفر به شمار می‌آید. احمد کاتب احتمالاً پس از فتح هرات به دست جهانشاه قراقویونلو در ۸۶۱ ق (دولتشاه، ۳۴۳)، به پیربوداق (م ۸۷۱ ق) که شاهزاده‌ای هنر دوست بوده، پیوسته است و با او به شیراز و سپس به بغداد که بین سالهای ۸۵۷ تا ۸۷۱ ق مراکز حکومت او بوده، رفته (فسائی، ۳۴۲/۱، ۳۴۷)، و در شمار خوشنویسان دربار او چون حسین مهدی، عبدالرحمان خوارزمی، شیخ محمود هروی مشهور به «پیر بوداقی» و ... (بیانی، ۱۵۶/۱، ۳۷۸/۳، ۳۸۰، ۸۹۱) درآمده است. احمد یکی از نخستین هنرمندان ایرانی است که بر آثارش به صورت مسجع رقم زده است.



کتابخانه مسجد بفرویه یزد به خط احمد کاتب (۸۶۶ ق)

ملالت و قبضی که در دلها و احوال سالکان طریق از کثرت معاملات روی می‌دهد، با استماع اصوات طیبه و اشعار مشوقه از ایشان مرتفع می‌شود؛ فایده دوم آنکه حجابهایی که در پی استیلای صفات نفس بر سالک ظاهر می‌شود، مرتفع می‌گردد (ص ۱۷-۱۸).

در شرح احوال و مقامات شیخ احمد، کتابهایی نوشته شده است: *انیس الطالبین* از قاسم بن محمد صفایی کاتب که نفیسی (۴۰۱/۱) او را از مریدان کاسانی دانسته است؛ *جامع المقامات* که نوه‌اش ابوالبقا فرزند خواجه بهاء الدین نوشته است (همانجا)؛ *سلسلة الصادقین* و *انیس العاشقین*، از دوست محمد بن نوروز احمد کشی (افشار، ۲۱)؛ کتاب دیگری نیز از مؤلفی ناشناس با عنوان *مقامات حضرت مخدوم اعظم* نوشته شده است (نفیسی، همانجا).

احمد کاسانی بیش از ۳۰ رساله در تصوف و عرفان به زبان فارسی نوشته است که مجموعه‌هایی از آن در کتابخانه‌های فردوسی و رودکی در شهر دوشنبه تاجیکستان، ابرو جان بیرونی در تاشکند، پتنه، گنج بخش و موزه ملی در پاکستان و فرهاد معتمد در تهران موجود است (نک: عبدالمقتدر، ۱۳۱۷/۲-۱۳۵؛ منزوی، فهرست، ۵۴۵/۲، جم، خطی مشترک، ۱۲۱۱/۳، جم، ۲۲۳۸/۴، جم، ۸۴۶/۱۱-۸۴۷؛ دانش پژوه، ۲۳۲/۳، جم).

مآخذ: ابوطاهر سمرقندی، «سمریه»، قنده و سمریه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ احمد کاسانی، «بیان ذکر»، «چهار کلمه»، «ذکر»، «زبدة السالکین»، «سلسلة الصدیقین»، «سماعیه»، «شرح رباعیات»، «گل نوروژی»، «واقعه حقانیه»، رسائل، نسخه خطی کتابخانه گنج بخش اسلام آباد، ۱۴۰۱؛ افشار، ایرج، یادداشت بر قنده و سمریه (نک: هه، ابوطاهر سمرقندی)؛ چشتی، احمد علی، قصر عارفان، ترجمه ارد از اقبال احمد فاروقی، لاهور، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ حبیبی، عبدالحی، «بابر و شخصیت علمی و ادبی وی»، آریانا، کابل، ۱۳۵۰ش، دوره ۲۹، شماره ۴؛ *خانی خالدی* نقشبندی، عبدالمجید، *الحقائق الروریه*، دمشق، ۱۳۰۸ق؛ دانش پژوه، محمدتقی، نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳، ۱۳۴۲ش؛ ج ۹، ۱۳۵۸ش؛ دوزجری، حسن، *ارغام المرید*، استانبول، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ رشاد، عبدالشکور، «دو نکته شایان توجه و تصحیح»، آریانا، کابل، ۱۳۵۰ش، دوره ۲۹، شماره ۶؛ عبدالمقتدر، خان بهار، *مرآة العلوم*، پتنه، ۱۹۴۲م؛ معتمدی، مهین دخت، نقشی از مولانا خالد نقشبندی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ملفوظات نقشبندی، اورنگ آباد، ۱۳۵۸ش؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک ۱ همو، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه گنج بخش، اسلام آباد، ۱۳۵۷-۱۳۶۱ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ یاقوت، بلدان.

أحمد کهتو، نک: کهتو.

أحمد گران، فرزند ابراهیم (ح ۹۱۲-۹۴۹ق/۱۵۰۶-۱۵۴۳م)، فاتح مسلمان حبشه ملقب به «صاحب الفتح» و «غازی»، امهریهای حبشه هم او را به زبان امهری، گرانیه یعنی چپ دست لقب دادند (عارف، ۸۸: EI²).

احمد اصلاً از مردم سومالی و فرزند کشیشی مسیحی به نام آیجو

(ص ۲۷۳). او با اینکه خود در رساله «زبدة السالکین» (ص ۲۰۹) بنابر حدیث مشهور، بدترین علما را کسی می‌داند که به دیدار سلاطین و امرا رود، مقام سلطانی عبیدالله خان را فرع و تابع سیر و سلوک روحانی او می‌داند، و علاوه بر آنچه گفته شد، غالباً در رسائل خود اشعار و سخنان او را نقل کرده، و برخی از رباعیات عرفانی او را نیز جداگانه در رساله‌ای شرح کرده است (نک: «شرح رباعیات»، ۱۶۷ به بعد؛ نیز نک: منزوی، خطی، ۳۴۵/۵).

چنانکه گذشت، مدفن احمد در دهیید است و فرزند بزرگ او، محمد امین، مشهور به خواجه کلان (د ۱۰۰۵ق) نیز در کنار او به خاک سپرده شده است (رشاد، ۷۵، ۶۸، ۷۶).

از اولاد وی علاوه بر خواجه کلان، خواجه زکریا سمرقندی، خواجه عبدلولی سمرقندی، خواجه یادگار دهییدی، خواجه اولیا و خواجه اسحاق ولی را نام برده‌اند (ابوطاهر، ۱۷۹، ۱۸۲؛ ملفوظات، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶)، اما شاید بتوان گفت که خواجه اسحاق ولی از بقیه مهم‌تر بوده است. خواجه اسحاق (د ۱۰۰۷ق) در زمان مرگ پدر خردسال بود، لکن بر اثر تربیت شیخ لطف الله جستی مراحل سلوک تصوف را پیمود تا خود به ارشاد طالبان مشغول شد و مورد احترام و اعتقاد خاص مردم قرار گرفت (ابوطاهر، ۱۸۳).

۴ تن را اصحاب برجسته و خلفای احمد کاسانی خوانده‌اند: شیخ دوست صحاف، شیخ خرد، شیخ لطف الله ارجاکنی (یا جستی) و شیخ محمد اسلام جویباری (د ۹۷۱ق) (نک: چشتی، ۳۶۹/۱، ۳۲۲؛ خانی، همانجا)، و ظاهراً شیخ محمد جویباری مهم‌تر از بقیه اصحاب شیخ بوده است (نک: همانجاها). از جمله پیروان او محمد خواجهگی امکنگی و سعید سکویی را نیز نام برده‌اند (رشاد، ۷۶؛ معتمدی، ۱۰۵-۱۰۶).

احمد کاسانی طریقه خواجهگان را جامع تمام طریقه‌ها دانسته (دوزجری، ۸۲)، و در بیشتر آثارش، آداب و شرایط این طریقه را شرح و توضیح داده است. در تعلیمات او تکرار «ذکر» اهمیت خاص دارد و بیشتر از همه، ذکر لا اله الا الله مورد توجه اوست و رساله ذکر قلبی و تلقین را در بیان انتقال ذکر از پیامبر (ص) به مشایخ نوشته است (نک: «ذکر»، ۱۵۷ به بعد، «بیان ذکر»، ۷۲ به بعد). او ذکر خواجهگان را بر ۳ وقوف دانسته است: ۱. وقوف عددی، یعنی شمرده گفتن ذکر؛ ۲. وقوف زمانی، یعنی حضور در هنگام حبس کردن و بر آوردن نفس و مابین دم و بازدم؛ ۳. وقوف قلبی، یعنی در زمان گفتن ... الا الله دل خود را به خدا مشغول داشتن (نک: «ذکر»، ۱۶۱، «چهار کلمه»، ۱۸۲-۱۸۳). رساله «چهار کلمه» او شرح و بیان ۴ رکن طریقه نقشبندی است: ۱. هوش در دم (که همان وقوف زمانی است)؛ ۲. نظر بر قدم (ضبط توجه و نظر)؛ ۳. سفر در وطن (سیر انفسی و مراقبه احوال درونی)؛ ۴. خلوت در انجمن (اشتغال دل به حق در میان جمع).

احمد کاسانی در پاسخ به اعتراضات علمای متشرع بر احوال مشایخ در وقت سماع، رساله‌ای به نام «سماعیه» (نک: ص ۱۴ به بعد) تألیف کرده، و در آن برای سماع دو فایده بر شمرده است: اول آنکه

(عارف، ۹۰)، اما جنگهای دراز مدت احمد با حبشیها و چیرگی وی بر آنان از اسباب گسترش سریع اسلام در حبشه به شمار می رود (نک: آرنولد، ۸۵).

مآخذ: آرنولد، توماس، تاریخ گسترش اسلام، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ بستانی؛ حسن، حسن ابراهیم، انتشار الاسلام و العروبة فیما یلی الصحراء الکبری، معهد للدراسات العربیة العالیة، ۱۹۵۷ م؛ عارف، ممتاز، الاحباش بین مأرب و اکسوم، بیروت/صیدا، ۱۹۷۵ م؛ عرب فقیه، احمد، تحفه الزمان، به کوشش فهیم محمد شلتوت، جیبوتی، المكتبة الاسلامیة؛ نیز: Britannica؛ EI².
حیدر بودرحمیر

أحمدلر (مربع الثانی ۸۳۰/فوریه ۱۴۲۷)، از پیروان فرقه مذهبی - سیاسی حروفیه که در صدد قتل شاه رخ تیموری برآمد. از نسبت احمد و نیز از یک بیت شعری که در هجو او نقل کرده اند، پیداست که زادگاه او لرستان بوده است (حافظ ابرو، ۹۱۶؛ طوسی، ۴۸).

از میان مورخان عهد تیموری، تنها حافظ ابرو (ص ۳۹۹-۴۰۱) وی را از سرداران سلطان احمد جلایر، فرمانروای عراق به شمار آورده است که در آخرین لشکرکشی او در ۸۱۳ ق بر ضد قرايوسف قراقویونلو به آذربایجان، شرکت داشت. احمدلر ظاهراً پس از قتل سلطان جلایری در این جنگ به شروان روانه شد و در زمره ملازمان منوچهر بن شیخ ابراهیم حاکم آنجا در آمد؛ اما پس از کشته شدن امیر منوچهر، شروان را ترک گفته، رهسپار هرات، تختگاه تیموریان شد (همو، ۴۰۲؛ طوسی، همانجا). احمدلر در بازار هرات، در تیمچه ای حجره ای اختیار کرد و به پیشه فضل الله استرابادی نعیمی، شیخ و مؤسس فرقه حروفیه، یعنی طاقیه (کلاه) دوزی که ظاهراً در این زمان نزد حروفیان از نوعی تقدس برخوردار بوده است، روی آورد (عبدالرزاق، ۲/۳۱۵؛ اسفزاری، ۸۵/۲).

چنین می نماید که احمد پیش از آمدن به هرات و حتی شاید در آذربایجان با اعتقادات حروفیه آشنا شده بود، زیرا پس از ورود به هرات با حروفیان شهر مستقیماً ارتباط برقرار کرد و در زمره نزدیکان خواجه عضدالدین (دخترزاده فضل الله نعیمی) از رهبران حروفیان این شهر، درآمد (فصیح، ۳/۲۶۱؛ عبدالرزاق، ۲/۳۱۶). چندی نگذشت که احمدلر با بسیاری از مشاهیر هرات مانند قاسم انوار، معروف بغدادی، صاین الدین علی ترکه و میر مخدوم نیشابوری آشنایی یافت (همو، ۲/۳۱۵-۳۱۶؛ طوسی، ۴۶؛ نیز نک: نفیسی، ۱/۴۵۱، ۲/۷۹۱-۷۹۲؛ براون، ۳/۶۹۷).

پس از قتل فضل الله استرابادی (۷۹۶ ق) به دست میرانشاه پسر تیمور، گروهی از حروفیان در قلمرو تیموریان به کین خواهی او برخاستند (نک: صفا، ۴/۶۲-۶۳؛ مشکور، ۱۴۰-۱۴۱). احمدلر در روز جمعه ۲۳ ربیع الثانی ۸۳۰ به هنگام خروج شاه رخ تیموری از جامع هرات به بهانه تقدیم عریضه ای، او را با کارد مجروح کرد، ولی خود به دست یکی از

بود. وی در ناحیه هوبه از ایالت عدل به دنیا آمد، سپس به جراد آبون رهبر شورشیان سوماتی پیوست و پس از مرگ آبون رهبری مخالفان را در دست گرفت و سلطان ابوبکر محمد فرمانروای سوماتی را شکست داد و خویش را امام خواند (بستانی؛ عرب فقیه، ۷، ۱۷، III؛ EI²، 176). امتناع او از پرداخت باج به نجاشی (نگوس) لیناوندگل امپراتور حبشه مایه جنگ شد و احمد برخی مناطق آن کشور را به تصرف درآورد. در ۹۳۴ ق/۱۵۲۸ م ترکان عثمانی به تثبیت موضع خود در یمن، باب المندب و شرق افریقا پرداختند و ناوگان خود را در بندر زیلع در خلیج عدن مستقر ساختند و پس از انعقاد پیمان اتحاد با احمد، او را به هجوم به حبشه برانگیختند (حسن، ۱۲۰-۱۲۱). جنگ با هدف تسلط بر تمامی حبشه آغاز شد و احمد شروع به پیشروی کرد و لبنانوندگل در پی شکستهای متوالی سال ۹۳۵ ق/۱۵۲۹ م از نقطه ای به نقطه دیگر می گریخت (عارف، همانجا). احمد در همان سال به پیروزی مهمی در شمیرا گره دست یافت (بستانی؛ عرب فقیه، ۶۲-۶۳). در ۹۳۷ ق/۱۵۳۱ م داوارو و شوآ را زیر فرمان آورد. سپس در ۹۴۰ ق/۱۵۳۳ م مناطق کساله و مازاگا را ویران کرد (بستانی، عارف، همانجا) و در همان سال سرزمینهای امهارا ولاستا و سپس بالی، هدیه، گنز، وج، ورب، قطجار و افات در حبشه را به تسخیر خود درآورد (همانجا؛ عرب فقیه، ۳۰۴).

احمد در ۹۴۱ ق/۱۵۳۴ م به پادشاه سرزمین مزّجه که ایالتی مسلمان نشین، ولی تحت الحمايه حبشه بود، پیوست (آرنولد، ۸۳؛ عرب فقیه، ۳۲۴) و در همان سال بندر تیگره در شمال حبشه را تصرف کرد (عارف، همانجا). سرانجام پس از چند سال نبرد، احمد به بخش اعظم حبشه چیره شد و از آن پس بسیاری از نیروهای خود را مرخص کرد و مهمات جنگی را به ترکان عثمانی بازپس داد. از این رو حبشیان به تجهیز دوباره خود پرداختند (همو، ۸۸-۸۹) و لبنانوندگل برضد احمد از پرتغالیها کمک خواست. در ۹۴۸ ق/۱۵۴۱ م، ۴۵۰ تن از نیروهای پرتغالی به رهبری کریستووا دگاما با تجهیزات جنگی از طریق دریا به مقصوع رسیدند (همو، ۸۹)، اما لبنانوندگل یک سال پیش از ورود نیروهای پرتغالی درگذشته بود و کلا دیوس فرزند او (۹۴۷-۹۴۶ ق/۱۵۴۰-۱۵۵۹ م) از آنان استقبال کرد.

از آن سوی ناسازگاری برخی از گروههای سپاهی احمد که از بیابانگردان ترکیب یافته بود، و ناکامی او در قبال پیشرویهای اولیه پرتغالیها، او را بر آن داشت تا از پادشاه زبید در یمن یاری جوید. احمد به یاری آنان توانست پرتغالیها را شکست دهد و کریستووا دگاما را که در این نبرد به اسارت گرفته شده بود، به قتل رساند (بستانی؛ EI²). سرانجام گلاودیوس امپراتور جدید حبشه، به همراه ۲۰۰ تن از نیروهای باقی مانده از پرتغالیها به طور ناگهانی به سپاه احمد هجوم برد و در زانترا در ۹۴۹ ق/۱۵۴۳ م به پیروزی قطعی رسید (بستانی؛ EI²) و احمد در همین نبرد و در وینادگا به قتل رسید (بریتانیکا، VI/1009؛ بستانی، آرنولد، ۸۶). با مرگ وی حبشیان بار دیگر بر کشورشان حاکمیت یافتند

نزدیکان شاهرخ به قتل رسید (حافظ ابرو، ۹۱۱-۹۱۴؛ عبدالرزاق، ۳۱۴/۱)؛ منجم باشی، ۵۶/۳؛ قس: سخاوی، ۱۷۴/۶. پس از این ماجرا، امرای شاهرخ از این فرصت به خوبی بهره بردند و به سرکوب بسیاری از حروفیان و مخالفان حکومت پرداختند. خواجه عضدالدین و بسیاری از پیروان او را کشتند و سوزاندند، میر مخدوم نیشابوری از عارفان بنام خراسان نیز به قتل رسید. معروف بغدادی، خوشنویس برجسته دربار شاهرخ نیز به دوستی و آمد و شد با احمد لرمتمم شد و به زندان افتاد (حافظ ابرو، ۹۱۵-۹۱۶؛ فصیح، همانجا؛ عبدالرزاق، ۳۱۵-۳۱۶/۱)؛ نفیسی، ۷۹۱/۲-۷۹۲ و حتی قاسم انوار شاعر و عارف مشهور را به جرم آنکه دیوانش در حجره احمد لرمتمم پیدا شده، به سمرقند تبعید کردند (کرمانی، ۶۷).

مآخذ: اسفزاری، محمد، *روضات الجنات*، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۳۹ش؛ براد، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران (از سده تا جامی)*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سید جواد، تهران، ۱۳۷۲ش؛ سخاوی، محمد، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ طوسی، محمد، «مجمع النهای و محضر الامانی»، *مجله دانشکده ادبیات*، تهران، ۱۳۳۳ش، س ۲، شماره ۲؛ عبدالرزاق، سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۶۵ق؛ فصیح خوانی، احمد، *مجمع فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ کرمانی، عبدالرزاق، «تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت الله ولی»، مجموعه در ترجمه احوال شاه نعمت الله ولی کرمانی، به کوشش ژان اوین، تهران، ۱۳۶۱ش؛ مشکور، محمدجواد، «فتنه حروفیه»، *بررسیهای تاریخی*، تهران، ۱۳۴۸ش، س ۴، شماره ۴؛ منجم باشی، احمد، *صحائف الاخبار*، قاهره، ۱۲۸۵ق؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۴۴ش.

آخوند مجتهد فرزند لطفعلی بن محمد صادق (د ۱۲۶۵ق/

۱۸۴۹م)، عالم و فقیه امامی در آذربایجان. تاریخ تولد او در مآخذ ذکر نشده است، ولی با توجه به نوشته ادیب الملک (ص ۱۴۸)، مبنی بر اینکه «مدت ۸۱ سال در دارالسلطنه تبریز... راتق و فاتق امور شریعت... بود» - که احتمالاً منظور نویسنده مدت زندگانی او بوده است - می توان چنین انگاشت که در ۱۸۴۹ق متولد شده است.

نیاکانش از مغان (مدرس، ۱۷۶/۵) و از تیره مغالو از طوایف شاهسون (مجتهدی، ۶۷) بوده اند. البته برخی نیز اصل او را از خوی دانسته اند (بامداد، ۱۰۰/۱) که درست به نظر نمی رسد. پدرش مستوفی آزادخان (خیامپور، ۲۸) در عهد کریم خان و از عمال دولت زندیه (امینی، ۳۸۱؛ آقابزرگ، طبقات، ...، ۱۰۲/۱) و مادرش از سادات رضوی اصفهان بود (مجتهدی، امینی، همانجاها). احمد نیز در آغاز شغل دیوانی داشت (مدرس، همانجا)، ولی پس از مدتی از دیوان کناره گرفت (نادر میرزا، ۱۱۷) و به تحصیل علوم دینی پرداخت. وی مقدمات و سطوح را در تبریز گذراند، آنگاه به اصفهان و سپس به عتبات رفت و در حوزه درس سید علی طباطبائی اصفهانی، صاحب ریاض که از مراجع بزرگ زمان بود، به فراگیری دانش پرداخت (آقابزرگ، همان، ۱۰۲/۱-۱۰۳؛ مدرس، همانجا؛ بامداد، ۱۷/۵) و از او اجازه

اجتهاد گرفت (همانجا)، سپس به تبریز بازگشت و افزون بر ریاست حوزه علمیه آن دیار (مدرس، همانجا)، امامت جمعه و جماعت و اداره امور شرعیه را نیز عهده دار شد (اعتماد السلطنه، ۱۷۳-۱۷۴). در دوره دوم جنگهای ایران و روس، هنگامی که در ۱۲۴۳ق/۱۸۲۷م روسها بر تبریز استیلا یافتند، وی از تبریز خارج شد. در میان راه دارایی او را به یغما بردند، و چون به قزوین رسید، فتحعلی شاه قاجار با فرستادن مبلغی از او دلجویی کرد. وی به درخواست فتحعلی شاه در قزوین بماند و در همان سال به تألیف کتاب *منهج الرشاد* پرداخت.

پس از انعقاد معاهده ترکمانچای و رفتن روسها از آذربایجان، مجدداً به تبریز بازگشت (نادر میرزا، همانجا). در آن زمان تعلیمات شیخیه گسترده فراوانی یافته بود و احمد که همیشه در احکام شرعی جانب احتیاط را نگاه می داشت و چنانکه آورده اند، هرگز خاتمش بر حکمی به غلط نمی نشست، حکم به تکفیر شیخیه داد و همین امر سبب بروز ناآرامیهایی شد (همانجا؛ بامداد، ۱۰۰/۱).

احمد به عنوان یک فقیه، به تأسیس مدارس و جلب طلاب نیز اهمیت فراوانی می داد و در این زمینه تلاش بسیار داشت (نادر میرزا، همانجا). او که سرسلسله خاندان مجتهدی تبریز بود، پس از درگذشت، به نجف انتقال یافت و در آرامگاه مخصوص (مدرس، همانجا) در مقابل مقبره شیخ طوسی به خاک سپرده شد (آقابزرگ، همان، ۱۰۳/۱). ماده تاریخ وفاتش «باغ ارم جای او» است (مدرس، همانجا).

احمد که به وفور علم و فضل معروف بود، بجز فقه در ادب نیز چیره دست بود و طبع شعر داشت، چنانکه برخی او را در زمره شاعران آورده اند (دولت آبادی، ۱۹۷) و حتی قصیده ای به عربی به او منسوب شده است (نک: آثار، شماره ۴).

احمد ۵ پسر داشت (معلم، ۱۷۹۰-۱۷۹۱/۵؛ قس: نادر میرزا، همانجا، که پسران او را ۴ تن دانسته است). فرزند ارشدش لطفعلی که او نیز فقیهی مجتهد بود (مجتهدی، همانجا)، همراه با دو تن دیگر از برادرانش به نامهای رضا و محمد جعفر پیش از پدر در وبای تبریز (۱۲۶۲ق) درگذشتند. دو فرزند دیگر وی محمدباقر و جواد پس از فوت پدر از عالمان زمان خود بوده اند (همو، ۶۷-۶۸؛ معلم، همانجا).

آثار: ۱. اجازه، که در ۱۲۵۳ق خطاب به ۳ فرزندش، لطفعلی، محمد جعفر و محمد باقر صادر کرده است (آقابزرگ، الذریعة، ۱۴۲/۱). ۲. *الرساله الصومیه*، به فارسی که به گفته آقابزرگ (همان، ۲۰۴/۱۱، ۲۱۲) همراه با *الرساله العلمیه* در کتابخانه سماوی نجف موجود بوده است. ۳. *الرساله العلمیه*، در احکام طهارت، نماز و روزه، کتابی نسبتاً مختصر و در یک مقدمه و چند باب. نسخه های آن در کتابخانه های مرعشی و شورا موجود است (مرعشی، ۱۱۳/۸-۱۱۴؛ شورا، ۱۰/۳-۱۵۰۹/۱۵۱۰). ۴. قصیده ای به عربی در مدح حضرت صاحب الامر (ع) که ایبائی از آن در *ریحانة الادب* (مدرس، ۱۷۷/۵) مندرج است. نسخه ای از آن در کتابخانه مرکزی (مرکزی، ۳۴۹۲/۱۳۰) موجود است. نسخه ای از یک قصیده به نام احمد بن

همانجاها؛ کوداکول، 28). احمد در بغداد دوستانی یافت که او را در تکمیل آموخته‌هایش و نیز آشنایی بیشتر با فرهنگ شرقی و غربی یاری کردند؛ از دانشمندی به نام ابراهیم جان معطر، فیلسفۀ ادیان و زبان فارسی آموخت و به یاری عثمان حمیدی نقاش و هنرمند معروف، با هنر و فرهنگ غرب آشنا شد (بانارلی، همانجا؛ IA, I/185) و به تشویق همین هنرمند به تألیف کتابهای درسی پرداخت (همانجاها).

پس از درگذشت برادرش — که از ۱۲۸۵ ق متصرف (استاندار) بصره بود — سرپرستی خانواده را بر عهده گرفت و به استانبول بازگشت و در خانه‌اش چاپخانه‌ای کوچک دایر کرد (کورداکول، نیز IA, همانجاها؛ EI²) و به یاری اعضای خانواده در آن به کار پرداخت (کارااعلی اوغلو، II/326). احمد از این پس زندگی را وقف نویسندگی کرد. در روزنامه‌های جریده عسکریه و بصیرت مقاله نوشت (بانارلی، 965) و مجلاتی چون دور، بدر و «انبان»^۱ را منتشر ساخت (کارااعلی اوغلو، II/317). در همین ایام در پی نشر مقاله‌ای با عنوان «صدایی از دیوار»^۲ در مجله «انبان» (بانارلی، همانجا)، همراه با ابوالضیا توفیق به جزیره رودس تبعید شد و ۳ سال (۱۲۹۰-۱۲۹۳ ق/۱۸۷۳-۱۸۷۶ م) در تبعید به سربرد (تانسِل، I/235؛ بانارلی، کورداکول، همانجاها). وی در تبعید نیز از پرداختن به کارهای فرهنگی و نوشتن باز نایستاد. دو کتاب حسن ملاح و «تولدی دیگر»^۳ که به نام یکی از خویشانش «محمد جودت» در استانبول چاپ شد، حاصل این دوره است (IA, همانجا). همچنین در همانجا به یاری «جمعیت علمیه» که خود آن را بنیاد نهاده بود، مدرسه سلیمانیه را تأسیس کرد و به تدریس مشغول شد (چلیک کول، 72).

احمد مدحت پس از خلع سلطان عبدالعزیز و صدور فرمان عفو عمومی به استانبول بازگشت و این بار با شیوه‌ای محافظه‌کارانه، چنانکه موجب خشم و رنجش سلطان عبدالحمید نگردد، فعالیت نویسندگی و انتشاراتی خود را آغاز کرد. از این روی بسیار زود مورد توجه سلطان عبدالحمید قرار گرفت و به مدیریت نشریه تقویم وقایع و مطبوعه عامره که هر دو از نهادهای دولتی بودند، برگزیده شد و افزون بر آن، روزنامه ترجمان حقیقت را منتشر ساخت و مشاغلنی مانند ریاست قرنطینه و عضویت در مجلس امور صحیه را بر عهده گرفت و به نمایندگی دولت عثمانی در هشتمین کنگره شرق شناسان در استکهلم (۱۸۸۸ م) نیز شرکت جست (بانارلی، کارااعلی اوغلو، کورداکول، همانجاها). این وابستگی و همراهی با سلطان عبدالحمید سبب شد تا اگر گرایش یا ارتباطی هم با «ترکان جوان» داشت، پایان گیرد (IA, I/186؛ بستانی). از این رونامق کمال نیز در نامه‌ای به ابوالضیا توفیق، احمد را شارلاتان نامید (تانسِل، I/415).

احمد پس از اعلان مشروطیت دوم در ۱۹۰۸ م (۱۳۲۶ ق) بازنشسته شد و به عنوان معلم افتخاری در دارالشفا به تدریس پرداخت و

لطفعلی تبریزی نیز در انستیتوی خاورشناسی روسیه وجود دارد که احتمالاً همان قصیده است (خالدوف، شم 8783). ۵. مناسک حج، متن فقهی فارسی که نسخه‌هایی از آن در آستان قدس رضوی (آستان، ۱۳۱/۲) و کتابخانه مرعشی (مرعشی، ۱۲۱/۱۹-۱۲۲) موجود است. ۶. منهج الرشاد فی شرح الارشاد، معروف‌ترین اثر احمد که شرحی است استدلالی بر کتاب ارشاد الاذهان علامه حلی، و چنانکه گذشت، هنگام اقامت وی در قزوین نوشته شده است. نسخه‌ای از این کتاب شامل مباحث صوم و اعتکاف در کتابخانه مرعشی (همان، ۱۲۵-۱۲۶) نگهداری می‌شود (نیز نک: آقازرگ، همان، ۱۸۷/۲۳).

مآخذ: آستان قدس، فهرست؛ آقازرگ، الذریعه؛ هو، طبقات اعلام الشيعة، قرن ۱۳ ق، مشهد، ۱۴۰۴ ق؛ ادیب الملک، عبدالعلی، دافع الفرور، به کوشش ایرج افشار، تهران، خوارزمی؛ اعتمادالسلطنه، محمد حسن، المآثر و الآثار، تهران، ستایی؛ امینی، عبدالحمید، شهداء الفضيلة، نجف، ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۶ م؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ خیامپور، عبدالرسول، فرهنگ سخنوران، تبریز، ۱۳۴۰ ش؛ دولت‌آبادی، عزیز، سخنوران آذربایجان، تبریز، ۱۳۵۵ ش؛ شورا، خطی؛ مجتهدی، مهدی، رجال آذربایجان در عصر مشروطیت، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ مدرس، محمدعلی، ریحانة الادب، تبریز، شفیق، مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ معلم حبیب‌آبادی، محمدعلی، مکالم الآثار، اصفهان، اداره کل فرهنگ و هنر؛ نادر میرزا قاجار، تاریخ و جغرافیای دارالسلطنه تبریز، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ نیز:

علی اکبر دیانت

آخِندَ مِدْحَت (۱۲۶۰- ۱۸ محرم ۱۳۳۱ ق/۱۸۴۴- ۲۸ دسامبر ۱۹۱۲ م)، روزنامه‌نگار، مورخ و از نویسندگان سرشناس ترکیه عثمانی در دوره تنظیمات خیریه.

احمد در استانبول زاده شد. پدرش سلیمان آغا که پارچه فروش کم سرمایه‌ای بود، در روزگار کودکی احمد درگذشت و او زیر نظر مادر چرکسی و برادر مادرش، حافظ آغا که فرماندار یکی از شهرستانها بود، پرورش یافت و تحصیلات خویش را به پایان برد (بانارلی، 964؛ کارااعلی اوغلو، II/317؛ کورداکول، 27؛ IA, I/184). آنگاه در شهر روسچوق (روسچق) مرکز استان طونه (یا طونا، شاهزاده‌نشین بلغارستان در دوره عثمانی)، کاری دولتی گرفت و ضمن تحصیل علوم اسلامی در آنجا به فرا گرفتن زبان فرانسه نیز پرداخت و در همان زمان برای روزنامه ایالتی طونه که در روسچوق منتشر می‌شد، مقاله می‌نوشت (کارااعلی اوغلو، نیز IA, همانجاها). بدین سان توجه مدحت پاشا استاندار اصلاح طلب و فرهنگ دوست آنجا را به خود جلب کرد و پاشا او را به نام خود مدحت نامید (بانارلی، همانجا). وی از این به بعد از یاران نزدیک مدحت پاشا به شمار آمد (اورتایی، 227) و به احمد مدحت افندی شهرت یافت.

در ۱۲۸۵ ق/۱۸۶۸ م که مدحت پاشا والی بغداد شد، احمد نیز همراه او به بغداد رفت و با کمک و تشویق وی چاپخانه‌ای دولتی در این شهر بنیاد نهاد و روزنامه زوراء را منتشر ساخت (بانارلی، کارااعلی اوغلو،

مآخذ: بستانی؛ نیز:

Banarlı, N.S., *Resimli Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, 1971; Çelikkol, Zeki, *Rodos'taki türk eserleri ve tarihçe*, Ankara, 1986; Elçin, Hanioglu, M.S., *Bir siyasal örgüt olarak osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, İstanbul, 1985; İA; Karaalioglu, S.K., *Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, 1982; Kurdakul, Şükran, *Şairler ve yazarlar sözlüğü*, İstanbul, 1985; Ortaylı, İlber, «Midhat Paşa'nın vilayet yönetimindeki kadroları ve politikası», *Uluslararası Midhat paşa semineri*, Ankara, 1986; Özege, M.S., *Eski harflerle basılmış türkçe eserler kataloğu*, İstanbul, 1971-1979; Tanpınar, A. H., *19. yüzyıl türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, Çağlayan Kitabevi; Tansel, F. A., *Namik Kemal'in hususi mektupları*, Ankara, 1973; Tunay, T.Z., *Türkiye'de siyasal partiler*, İstanbul, 1984; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1989.

علی اکبر دیانت

سرانجام در حال تدریس در آن مدرسه درگذشت و در صحن مسجد فاتح در استانبول به خاک سپرده شد («دائرة المعارف...» 101/II). احمد مدحت با نگارش آثار متعدد در زمینه‌های گوناگون چون داستان کوتاه و بلند، تاریخ، جغرافیا، فلسفه، اخلاق، زبان و ادبیات و نظایر آنها جایگاه خاصی در میان نویسندگان «دوره تنظیمات» دارد، هر چند نمی‌توان در آثار او نبوغ هنری و دانشی عمیق یافت (بانارلی، 966-965). اگر چه امروز آثارش به تاریخ ادبیات پیوسته است، اما نوشته‌های او در زمان خود خوانندگان بسیاری داشت (IA، همانجا) و با زبان ساده و عامه پسندش روح و ذوق خواندن را در مردم دمید و زنده کرد (کارااعلی اوغلو، 319-318/II).

احمد از نهضت ساده کردن زبان ترکی و زدودن لغات عربی و فارسی از آن جانبداری می‌کرد (کورداکول، نیز «دائرة المعارف»). همانجاها؛ بانارلی، 969؛ با این حال، طرفدار حفظ خط و حروف ترکی عثمانی بود (بستانی، 300/IV). او از نخستین کسانی است که شیوه داستان نویسی غرب را وارد ادبیات عثمانی کرد و آن را با فرهنگ ملی هماهنگ ساخت. در داستانهای او دوگانگی دوره تنظیمات یعنی تضاد میان هواداران جنبه‌های مثبت تمدن غرب و انطباق آن با اخلاق و سنن شرقی و اسلامی و غرب زدگان به روشنی نشان داده شده است («دائرة المعارف»، 102/II). پای بندی صادقانه وی به اسلام و اخلاق و اعتقاد او به برتری اسلام بر مکتبهای دیگر در ردیه‌ای که بر ترجمه کتاب نزاع علم و دین اثر درپیر نوشته، و آن را اسلام و علوم نام نهاده، آشکار است (بانارلی، 968؛ هانی اوغلو، 33؛ «دائرة المعارف»، 103/II). احمد مدحت از آرمان «عثمانی گری»^۲، یعنی اتحاد همه ملل تابع امپراتوری با هر آیین و مذهب گرد محور خاندان عثمانی دفاع می‌کرد (تانپنار، 153-152) و یکی از پایه‌گذاران انجمن ترک بود (تونایا، 414/I).

آثار: شمار تألیفات و ترجمه‌های احمد مدحت نزدیک به ۲۰۰ عنوان است که حدود ۱۵۰ عنوان از آنها چاپ شده است. برخی از آنها عبارتند از: *آتش انقلاب*، در تاریخ عثمانی از جنگهای کریمه تا جلوس عبدالحمید ثانی (۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م). *زبدة الحقائق*، درباره جنگ روس و عثمانی (۱۸۷۷-۱۸۸۸م)، استانبول، ۱۲۹۵ق/۱۸۷۸م. *مفصل*، در تاریخ عثمانی، استانبول، ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م. *کائنات*، در جغرافیا و تاریخ کشورهای اروپایی، در ۱۵ جلد و یک ذیل، استانبول، ۱۲۸۸-۱۲۹۲ق/۱۸۷۱-۱۸۷۵م. *داستانهایی مانند احمد متین و شیرزاد*؛ حسن ملاح؛ حسین فلاح و آثارش چون «گردش در اروپا» (خاطرات سفر به کنگرة شرق شناسان)؛ ترجمه نزاع علم و دین و ردیه آن اسلام و علوم و جز اینها. احمد مدحت کتاب *انوار سهیلی* تألیف ملاحسین واعظ کاشفی را نیز به فرمان سلطان عبدالحمید ساده کرده، و همایون نامه نام نهاده است که در ۱۳۰۴ق در استانبول به چاپ رسیده است (بانارلی، 969؛ برای فهرست آثار او، نک: اوزگه، ج ۷-۱، ص ۷۰).

احمد مشهدی، میرسید احمد حسینی مشهدی (د ۹۸۶ق/۱۵۷۸م)، خوشنویس نامدار قلم نستعلیق. پدرش شمع‌ریز آستان قدس بود (پیردق، ۲۲۲؛ قاضی احمد، گلستان...، ۹۰). همه تذکره‌نویسان او را شاگرد میرعلی هروی دانسته‌اند، اما در اینکه در هرات یا بخارا از وی تعلیم گرفته باشد، اختلاف دارند؛ محمود بن محمد در قوانین خطوط (تألیف ۹۶۹ق) می‌نویسد: هنگامی که میرعلی در بخارا بود، میرسیدی احمد به خدمت ایشان رفته، مدتی شاگردی کرده است (ص ۵۲؛ نیز نک: پیردق، همانجا). اما قاضی احمد (همانجا) می‌نویسد: سید احمد از مشهد به هرات رفت و در شمار شاگردان میرعلی درآمد. گزارش نخست به سبب پیشی زمانی و شواهد دیگر پذیرفتنی‌تر است. در ۹۳۵ق که عبیدالله خان از یک، هرات را گشود و شماری از بزرگان و هنرمندان آن شهر را به بخارا کوچ داد، میرعلی هروی نیز در میان آنان بود. قاضی احمد (همان، ۸۲) با آنکه خود به این ماجرا اشاره دارد، باز از سید احمد نام نمی‌برد. بنابراین اگر سید احمد در آن زمان در هرات می‌زیست و به گفته قاضی احمد سرآمد شاگردان میر بود و «هر چه می‌نوشت از خط میر فرقی نداشت»، او را مانند دیگران از هرات کوچ می‌دادند، نه آنکه مجبور شود «کپک پوش» و پیاده از راه بلخ به بخارا نزد استاد رود (همان، ۹۰). از سوی دیگر، فاصله زمانی کوچ میرعلی به بخارا تا مرگ سید احمد، ۵۱ سال است. در آن زمان سید، جوان‌تر از آن بوده که در خوش‌نویسی همتای استاد شده باشد، به ویژه آنکه هیچ نمونه تاریخ‌داری از آثار این دوره از زندگانی او در دست نیست تا بتوان بر پایه آن درباره چگونگی خط وی داوری کرد. از این رو، برخلاف نوشته قاضی احمد، او در بخارا به میر پیوسته، و از او تعلیم گرفته است، نه در هرات.

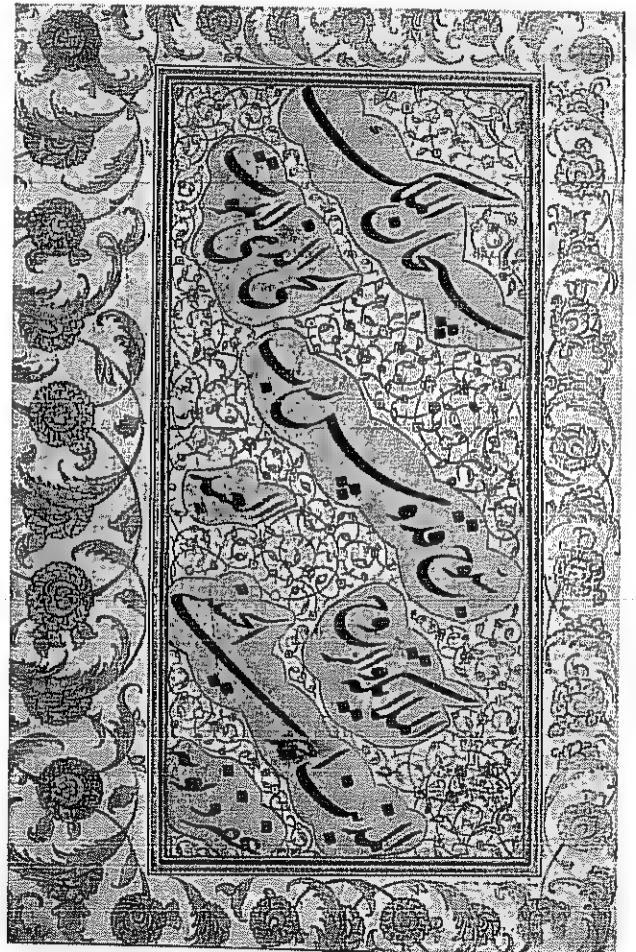
سید احمد پس از درگذشت میرعلی، مدتی در کتابخانه عبدالعزیز خان از یک، پسر عبیدالله خان حاکم بخارا، جانشین استاد خود شد و پس از مرگ عبدالعزیز خان (نثاری، ۳۳؛ سال ۹۵۷ق) به زادگاهش بازگشت. ملاقات او با میر مرادخان در ۹۶۴ق (قاضی احمد، همان، ۹۲) و گزارش محمود بن محمد (همانجا)، نشان از آن دارد که او در

نام و شاگردی او نزد میرعلی اشاره دارد. از سویی جای پرسش است که شاه طهماسب که بهترین هنرمندان از جمله خوشنویسان کتابخانه خود را اخراج کرده (قاضی احمد، گلستان، ۹۹؛ اسکندریگ، ۱۷۴/۱)، چرا سید احمد، کاتب کتابخانه عبدالعزیزخان و پرورش یافته دربار عبیدخان از یک را که تنها در طول ۱۴ سال نخست پادشاهی او ۶ بار بر خراسان تاخته (همو، ۵۰/۱-۶۶)، و به قتل و غارت پرداخته بود، به عنوان منشی به دربار خود فرا خوانده، و به نوشتن مکاتبات بین دو دربار ایران و عثمانی واداشته است (نک: منصوری، ۵۸-۵۹). بی توجهی قاضی احمد که خود نیز منشی بوده، به این امر که مکاتباتی از این دست را منشیان انجام می دادند، نه خوشنویسان، جای درنگ است (نک: مینورسکی، ۱۱۷-۱۱۸).

به نوشته قاضی احمد (همان، ۹۲)، سید احمد در دوران تنگدستی به دعوت میر مرادخان، والی مازندران، به آنجا رفت. از نسخه های متعدد گلستان هنر قاضی احمد درباره این سفر گزارشهای گوناگونی به دست می آید. در نسخه های حیدرآباد و چاپ تهران (همانجا) نوشته شده که سید احمد لویج جامی را در مازندران برای میر مرادخان نوشت و او در همان ایام درگذشت و سید احمد ناچار به مشهد بازگشت (نک: همو، «خطاطان»، ۱۴۰، حاشیه)، اما سبب بازگشت وی به مشهد، درگذشت میر مرادخان نباید باشد. زیرا لویج در ۹۷۸ ق (نک: دنباله مقاله) کتاب شده، و میر مرادخان مقارن سال ۹۸۴ ق درگذشته است (نک: شیخعلی، ۹۵). در ترجمه روسی گلستان هنر (نک: قاضی احمد، «مقاله درباره...»، ۱۴۵) از کتاب لویج در مازندران یاد نشده، و سبب بازگشت سید احمد به مشهد، دیدار از فرزندان ذکر شده است.

سید احمد با آغاز پادشاهی اسماعیل دوم (۹۸۴ ق)، به دعوت او به قزوین رفت و پس از مرگ وی (۹۸۵ ق) به مازندران بازگشت و در ۹۸۶ ق در آنجا درگذشت (همانجا). همانند بخشهای دیگر زندگی سید احمد، این بخش نیز پرسش انگیز است: شاه اسماعیل دوم که در دوران پادشاهی یک سال و چند ماهه خود، شمار بزرگی از شاهزادگان صفوی را از دم تیغ گذراند و حتی از ریختن خون کودکان یک ساله کوتاهی نکرد و از توجه به مهم ترین امور کشور غافل مانده بود (نک: اسکندریگ، ۱۹۶/۱-۲۱۸)، از دعوت سید احمد به قزوین و مستقر ساختن او در بالاخانه سر در باغ سعادت آباد چه هدفی داشت؟ دیگر آنکه سید احمد پس از بازگشت از قزوین چرا به جای رفتن به مشهد به مازندران رفت، در حالی که میر مرادخان، پشتیبان او درگذشته بود. شواهد آشکاری وجود دارد که وی پس از بازگشت از بخارا تا پایان عمر در خراسان زیسته است: افزون بر گزارش محمود بن محمد، پیر بدای منشی (ص ۲۲۲) نیز که تاریخ خود را در ۹۸۴ ق به شاه اسماعیل دوم تقدیم کرده، درباره سید احمد نوشته است: «قطعه را به خط جلی خوب می نویسد، در مشهد مقدس ساکن شده، هر قطعه او را به چهار شاهی

۹۶۹ ق در مشهد اقامت داشته است. به گزارش قاضی احمد (همان، ۹۱)، سید احمد پس از چند سال به دربار شاه طهماسب پیوست و رعایتها دید و نامه هایی که به سلطان سلیمان عثمانی می نوشتند، به قلم جلی او بود. وی پس از مدتی مرخص شد و به مشهد بازگشت و مقرر شد که «جهت نواب اعلی کتابت نماید» و برای او مقرری تعیین شد. مدت ۱۰ یا ۱۵ سال در آرامش کامل به کتابت و قطعه نویسی مشغول بود. نیز شمار بسیاری شاگرد از او تعلیم می گرفتند. تا آنکه سرانجام مخالفانش خاطر شاه را از وی منحرف ساختند و یکباره نه تنها مقرری او را قطع کردند، بلکه آنچه را به او پرداخته بودند، نیز از وی پس گرفتند و کار او به



قطعه خط به قلم نستعلیق احمد مشهدی، کاخ - موزه گلستان

«پریشانی و بی چیزی» کشید و اندیشه سفر او به هند نیز عملی نشد (همان، ۹۲-۹۱؛ قس: همو، «خطاطان...»، ۱۳۹). آنچه قاضی احمد درباره این بخش از زندگی سید احمد نوشته، در دیگر منابع تاریخی و هنری عصر شاه طهماسب دیده نمی شود.

نام سید احمد را در «رساله» قطب الدین محمد قصه خوان که آن را در ۹۶۴ ق نوشته است، نمی یابیم. محمود بن محمد (همانجا) تنها از اقامت او در مشهد سخن می گوید. حسن بیگ روملو (ص ۱۸۶)، مورخ دربار شاه طهماسب که از ۹۴۸ تا ۹۸۰ ق در رکاب شاه بوده، تنها به ذکر

می‌خرند و قرار یافته).

بررسی سال‌شمار زندگی سیداحمد نادرستی گزارش قاضی احمد را درباره سفرهای وی آشکار می‌سازد: او در ۹۶۴ق با میرمراخان در مشهد دیدار کرده، در ۹۶۶ق به کتابت بوستان در رژه باخرز پرداخته (نک: آثار)، و سپس تا ۹۶۹ق در مشهد زیسته است. حال اگر سال بعد (۹۷۰ق) وی به دربار شاه طهماسب پیوسته، و دست کم یک‌سال در قزوین و آذربایجان در اردوی شاهی مانده، و سپس مرخص شده، و به مشهد بازگشته باشد، ۹۷۱ق آغاز ۱۰ یا ۱۵ سالی خواهد بود که قاضی احمد می‌نویسد: «بی کلال و ملال» در مشهد سپری کرده است و پایان این سالها ۹۸۱ یا ۹۸۶ق خواهد شد که در تاریخ اول (به گفته قاضی احمد) او در مازندران می‌زیسته، و تاریخ دوم سال مرگ اوست. از آنجا که پذیرفتنی نیست که آنچه در گلستان هنر درباره زندگی سیداحمد آمده، آگاهی‌هایی باشد که تنها نویسنده کتاب بدان دسترسی داشته است و دیگر مورخان و تذکره‌نویسان معاصر وی از آن بی‌خبر بوده‌اند، درست‌تر آن است که بیشترین بخش آنها را ساخته و پرداخته نویسنده کتاب بدانیم، چنانکه موارد مشابه آن در گلستان هنر کم نیست. در این میان تنها بخشهایی چون تاریخ درگذشت سیداحمد دقیق است که آن هم برگرفته از ماده تاریخی است که میر معزالدین محمدکاشانی، خوشنویس و شاعر (د ۹۹۰ یا ۹۹۵ق) آن را سروده است (بیانی، احوال و آثار ...، ۴۷/۱، نک: منصوری، ۵۸، جم). دیگر آشنایی سید با میر مرادخان و نوشتن لوائح جامی برای اوست، اما نه در مازندران، زیرا کاتب در پایان کتاب اشاره‌ای به نوشتن آن در مازندران ندارد و نگارگری نسخه نیز به شیوه خراسان است (آکیموشکین، ۲۲، تصویرهای ش ۳۸، ۴۹، ۵۰).

در درستی نوشته قاضی احمد و چگونگی شاگردی او نزد سیداحمد نیز جای سخن است. او به گفته خود (گلستان، ۸۹، ۹۳)، دو بار به مشهد مقدس رفته، و در خط شاگردی سیداحمد را می‌کرده است. سفر نخست او از ۹۶۴ق تا ۹۸۴ق به طول انجامیده است. از آن پس، باز به نوشته خود او، نه وی و نه سیداحمد هیچ‌کدام در مشهد به سر نمی‌بردند. قاضی احمد به دستور شاه اسماعیل دوم در قزوین به نوشتن خلاصه التواریخ مشغول شد (نک: همو، خلاصه ...، ۵) و سیداحمد نیز مدتی در قزوین و مازندران به سر برد و درگذشت. بنابراین در واپسین سالهای زندگی او، قاضی احمد سفر دومی به مشهد نداشته است. از وجود دو فرزند خوشنویس سیداحمد نیز جز قاضی احمد، تذکره‌نویس دیگری گزارش نمی‌دهد (نک: «مقاله درباره»، ۱۴۶، «خطاطان»، ۱۴۱).

آگاهی‌های موجود درباره زندگی سیداحمد را می‌توان به ۳ دسته تقسیم کرد: ۱. منابعی که همزمان یا کمی پس از مرگ او تألیف شده‌اند؛ ۲. گلستان هنر که ظاهر آکمی پس از مرگ او تدوین شده، اما ناشناس مانده بوده و کمتر مورد استفاده قرار گرفته است؛ ۳. منابع دوسده اخیر که آمیخته‌ای از آگاهی‌های دو دسته دیگر است. از زمان تألیف گلستان هنر (آغاز سده ۱۱ق) تا نیمه سده ۱۳ق، یعنی در مدتی نزدیک به ۲۵۰

سال، از آنچه قاضی احمد درباره سیداحمد نوشته، در تذکره‌های خط و خطاطان اثری نیست. مصطفی عالی (ص ۴۶، ۵۱) که کاتبش را نزدیک به ۱۰ سال پس از مرگ سیداحمد تألیف کرده، بجز چند جمله ستایش‌آمیز از وی و خطش هیچ آگاهی دیگری درباره او نداده است. نوشته اسکندربیگ (۱۷۰/۱) حاکی از اقامت میرسیداحمد در مشهد است. در سده ۱۳ق محمدعلی قوچانی (میرزای سنگلاخ) به شیوه همیشگی خود، به او نیز چون دیگر خوشنویسان لقبی بخشیده، و او را «غزال‌العین» خوانده است. وی از سفرهای او به شهرهای ماوراءالنهر گزارش داده، و از نسخه‌های هرگز ننوشته او نام برده، در حالی که از آنچه کتابت کرده، خبری نداده است. میرزای سنگلاخ محل مرگ او را هرات می‌داند (ص ۱۴۴-۱۴۹).

نوشته‌های قاضی احمد را درباره زندگانی سیداحمد، در نیمه سده ۱۳ق محمد یوسف لاهیجی در بخش «تذکره الخطاطین» (ص ۲۴۲-۲۴۴) از تاریخ کلام الملوک خود آورده است. پس از او میرزا حبیب اصفهانی (ص ۱۸۵-۱۸۶) در نوشتن کتاب خط و خطاطان در آغاز سده ۱۴ق از آن بهره برده، اما دچار دوگانگی نظر شده، و در نتیجه احوال او را یک‌بار چنانکه قاضی احمد نوشته، و بار دیگر به روایت میرزا سنگلاخ نقل کرده است. در کتاب هوار (ص ۲۳۱-۲۳۰) مطلبی جز آنچه میرزا حبیب نوشته، چیزی نمی‌یابیم.

مقام سید احمد در خوشنویسی، سیداحمد مشهدی را می‌توان یکی از نامداران هنر خوشنویسی ایران در سده ۱۰ق شمرد. تذکره نویسان و مورخان همزمان و پس از او همگی در کار وی به دیده تحسین نگریسته، و او را ستوده‌اند (نک: محمود بن محمد، ۵۲؛ پیردق، اسکندربیگ، همانجاها). تنها قاضی احمد به اغراق او را در آغاز جوانی، همتای استاد دانسته است. قطعه خطی از او در مرقع بهرام میرزا (گردآوری شده در ۹۵۱ق) موجود است (نک: گ ۱۶) که می‌توان آن را نوشته شده در بخارا به شمار آورد. این قطعه را به هیچ روی نمی‌توان با قطعات میرعلی هروی مقایسه کرد، بلکه باید آن را یکی از نشانه‌های آشکار کم ارج بودن نوشته‌های قاضی احمد دانست. به‌طور کلی برخی از آثار سیداحمد با خطوط استادش میرعلی هروی برابری می‌کند. او در کتابت دستی برتر از قطعه‌نویسی داشت (بیانی، احوال و آثار، ۴۸/۱) و نستعلیق را از جلی تا خفی خوش می‌نوشت. هرچند گفته‌اند که در پایان عمر تصرفاتی در شیوه کتابت خود کرد که «پسندیده ارباب تمیز» نبود (اسکندربیگ، همانجا)؛ اما نمونه‌هایی از این تغییر دیده نشده است (دانشنامه).

شاگردان او: شمار بسیاری از خوشنویسان قلم نستعلیق را در زمره شاگردان میرسیداحمد برشمرده‌اند. از آن میان می‌توان میرشیخ ثانی کرمانی، حسنعلی مشهدی، محمدرحیم مشهدی، ملاقانی، ملا محمد حسین تبریزی (عالی، ۵۲-۴۹)، علیرضا مشهدی، میروجیه‌الدین خلیل‌الله، شمس‌الدین محمد بسطامی، محمدرضا چرخ‌تاب مشهدی و... (قاضی احمد، گلستان، ۹۱، ۱۲۰، ۱۲۳) را نام برد که نسبت

توضیح آنکه در معرفی خوشنویسان مکتب سلطان علی مشهدی (نک: قصه‌خوان، ۶۷۰) نامی از سیداحمد نیست، در حالی که در مقدمه این مرقع نام سیداحمد به ردیف اسامی دیگر خوشنویسان افزوده شده است (بیانی، همان، ۵۱/۱). از سویی در پایان مقدمه رقم کاتب و تاریخ ۹۷۲ ق و در خاتمه رقم وی و ماده تاریخ اتمام مرقع ۹۷۳ ق وجود دارد. در ورقی نیز که در مرقع دیگر صحافی شده، به عنوان «اکمال و اتمام» مرقع، رقم و تاریخ ۹۷۱ ق دیده می‌شود. این آشفتگی و نیز شواهد دیگر همچون وجود قطعه خطی از علاءالدین تبریزی با تاریخ ۹۸۸ ق (نک: همان، ۱۰۳/۴)، یعنی ۱۵ یا ۱۷ سال پس از پایان گردآوری مرقع، در اصالت آن تردیدپذید می‌آورد (نک: منصوری، ۵۹-۶۰).

ج. قطعات: ۱. ۶ قطعه از قطعات او به اقلام درشت و ریز در کتابخانه شچدرین لنینگراد (کاستیگوا، ۱۷، لوحه ۳۲). ۲. ۳۵ قطعه در مرقعات شاه اسماعیل، بهرام میرزا، مالک دیلمی و محمد صالح که به قلم‌های از سه دانگ تا کاتب عالی و خوش نوشته شده است، همگی بدون تاریخ، موجود در توپکایی سرایی استانبول (بیانی، همان، ۴۸/۱-۴۹). وجود قطعه یا قطعاتی از سیداحمد در مرقع منسوب به شاه اسماعیل (گرد آمده در ۹۱۶ ق) جای شگفتی است. زیرا در این تاریخ سیداحمد اگر هم متولد شده بوده، نمی‌توانسته است، خوشنویس باشد. از این روی در اصالت این مرقع جای تردید است (نک: منصوری، ۶۰-۶۱). ۳. قطعاتی نیز در کتابخانه‌های آستان قدس رضوی، سلطنتی (پیشین) در تهران، ملی وین و موزه‌های کابل، بستان و جاهای دیگر موجود است (بیانی، همان، ۴۹/۱).

مآخذ: اسکندریک منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ اصفهانی، حبیب، خط و خطاطان، استانبول، ۱۳۰۵ ق؛ بوستان سعدی، بدقلم احمد مشهدی، تصویر صفحه آخر از نسخه ش ۳۸۱ موجود در کتابخانه مونیخ؛ بیانی، مهدی، احوال و آثار خوشنویسان، تهران، ۱۳۲۵-۱۳۵۸ ش؛ همو، فهرست ناتمام تعدادی از کتب کتابخانه سلطنتی، تهران؛ پیر بلاق منشی، جواهر الاخبار، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروی و اروپا و آمریکا»، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۸ ش، دفتر ۹؛ دانشنامه، روملو، حسن‌یگ، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحمید نوایی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ شیخعلی گیلانی، تاریخ مازندران، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ عالی، مصطفی، مناقب هنروران، استانبول، ۱۹۲۶ م؛ قاضی احمد منشی قس، خلاصه التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ همو، گلستان هنر، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ قصه‌خوان، قطب‌الدین محمد، «رساله‌ای در تاریخ خط و نقاشی»، سخن، ۱۳۴۶ ش، ش ۶-۷؛ لاهیجی، محمد یوسف، «تاریخ کلام الملوک»، همراه تذکره خط و خطاطان حبیب اصفهانی، ترجمه رحیم چاوش اکبری، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ محمود بن محمد، قوانین خطوط، به کوشش عبدالله جفتابی، لاهور، ۱۳۸۹ ق؛ مرقع بهرام میرزا، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز، ش ۹۹۸؛ منصوری، فیروز، فهرست اسامی و آثار خوشنویسان قرن دهم هجری قمری و نقد و بررسی گلستان هنر، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ میرزای سنگلاخ، تذکره الخطاطین سمنی به انتحان الفضل، تبریز، ۱۲۹۱ ق؛ مینورسکی، ولادیمیر، سازمان اداری حکومت صفوی، به کوشش محمد دبیر سیاقی، ترجمه سعید رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ تناری، حسن، مذکر احباب، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ نیز:

Akimushkin, O.F. and A.A.Ivanov, introd. *Persidskie miniatury XIV-XVII. vv.*, ed. Yu. E. Borshcheskii, Moscow, 1968; Dorn, Rost, *Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux...*, St. Petersburg,

شاگردی برخی از آنان مورد تردید است (بیانی، همان، ۴۶/۱). سیداحمد شعر نیز می‌سرود. در گلستان هنر قاضی احمد (ص ۹۲-۹۳) یک دوبیتی و در نسخه ترجمه مینورسکی (نک: همو، «خطاطان»، همانجا) ۳ دوبیتی از سروده‌های او آمده است.

آثار:

الف - کتابها: ۱. یک نسخه بوستان سعدی مذهب به قلم نستعلیق خوش که در صفحه آخر آن رقم «احمد الحسینی المشهدی» و تاریخ «رمضان ۹۶۶»، کاتب شده در «رزة باخرز» آمده، و در کتابخانه شهر مونیخ (ش ۳۸۱) موجود است (دانش‌پژوه، ۳۲۰؛ بوستان، صفحه آخر). ۲. یک نسخه نرته العاشقین مذهب و مصور به قطع وزیری بزرگ (۲۳×۲۱ سانتی‌متر) به قلم نستعلیق جلی عالی، در ۴۰۵ صفحه، با رقم «احمد الحسینی المشهدی» و تاریخ ۹۷۰ ق، در کتابخانه شچدرین لنینگراد نگهداری می‌شود (دورن، ش ۴۷۸؛ بیانی، احوال و آثار، ۴۸/۱؛ کاستیگوا، ۲۳، ۱۶، لوحه ۳۱). ۳. یک نسخه لویایح جامی مصور و مذهب به قطع وزیری (۲۶×۱۷ سانتی‌متر) به قلم نستعلیق دودانگ خوش با رقم «احمد الحسینی المشهدی الکاتب» و تاریخ ۹۷۸ ق، موجود در همان کتابخانه. این نسخه برای سلطان مرادخان حسینی نوشته شده، و وقفی شاه عباس به کتابخانه اردبیل بوده است (دورن، ش ۲۵۶؛ بیانی، همانجا؛ آکیموشکین، ۲۴، ۲۲، لوحه ۳۸). ۴. یک نسخه غزلیات امیرشاهی سبزواری، مذهب به قطع وزیری بزرگ (۳۲×۲۱ سانتی‌متر) به قلم نستعلیق نیم دو دانگ عالی، با رقم «احمد الحسینی» و تاریخ ۹۸۲ ق، مربوط به کتابخانه سلطنتی (پیشین) تهران (بیانی، فهرست ...، ۶۰۵-۶۰۶). ۵. یک نسخه اسکندرنامه نظامی به قطع رحلی شامل ۹۷ برگ با حواشی آراسته با تصاویر و گل و برگ، با صفحاتی از آغاز هفت پیکر نظامی وقف کتابخانه شیخ صفی موجود در کتابخانه شچدرین لنینگراد (دورن، ش ۳۴۴؛ کاستیگوا، ۱۶-۱۷؛ دانش‌پژوه، ۱۳۱). ۶. یک نسخه دیوان حافظ مذهب و مصور به قطع وزیری (۲۴×۵۱۶ سانتی‌متر) به قلم نستعلیق در ۱۷۴ برگ، هر برگ ۱۲ سطر، با رقم «احمد الحسینی المشهدی» در توپکایی سرایی استانبول موجود است (TS، ش ۶۳۸).

ب. مرقعات: ۱. مرقعی شامل مفردات نستعلیق میرعلی تبریزی و قطعه‌ای به قلم دو دانگ خوش، بدون تاریخ، موجود در کتابخانه دانشگاه استانبول (بیانی، احوال و آثار، ۴۹/۱). ۲. گردآوری مرقعی بزرگ، مشهور به «مرقع امیر غیب بیک» یا «مرقع سیداحمد مشهدی» را به او نسبت داده‌اند. افزون بر مقدمه و خاتمه، ۵۳ قطعه از خطوط این مرقع از جمله قطعه‌ای با تاریخ ۹۶۵ ق از اوست. اوراق این مرقع مشوش است و افتادگی دارد و برخی از صفحات آن به مرقع دیگری پیوسته است. انشای مقدمه و خاتمه آن را نیز به سیداحمد نسبت داده‌اند (همان، ۴۸/۱-۵۰). در توپکایی سرایی استانبول مقدمه این مرقع نه به انشای سیداحمد، بلکه بخشهایی بی‌کم و کاست و بخشهایی با افزایش و کاهش اندک، همان «رساله» قطب‌الدین محمد قصه‌خوان است،

1852; Huart, Cl., *Les calligraphes et les miniaturistes de l'Orient musulman*, Paris, 1908; Kostygova, G. I., introd. *Obraztsy kalligrafii Irana isrednei Azii XV-XIX vv.*, ed. A. N. Boldyrev, Moscow, 1963; Qazi Ahmad, *Calligraphers and Painters*, tr. V. Minorsky, Washington, 1959; id, *Traktat o calligrafakh i khudozhnikakh*, tr. B. N. Zakhoder, Moscow, 1947; TS, farsça.
محمد حسن سمار

اَحْمَدِ مَنْصُور، نک: سعدیان.

دست نیست. این دو اثر کلیله و دمنه دانشگاه استانبول منسوب به احمد موسی و شاهنامه دموث^۲ منسوب به شمس الدین است که در آنها نشانه‌هایی از آغاز یک انقلاب انکارناپذیر در نگارگری به چشم می‌خورد. این دو کتاب حلقه‌های پیوندی هستند، بین دو شیوه نگارگری ایلخانی و تیموری که جایگاه این دو اثر بزرگ در قلب این انقلاب است (همو، «احمد موسی»، 131، 115-116، «مینیاورها»، 71). مقایسه آثار پدید آمده پیش از احمد موسی با آثار منسوب به او چون کلیله و دمنه و معراج نامه، نشان دهنده انقلابی است که دوست محمد آن را «برده‌گشایی از چهره تصویر» می‌خواند. در آثار وی تأثیر نقاشی چینی و دیگر عوامل بیگانه جذب و هضم شده، شیوه و روش پالایش یافته، طراحی بدون آنکه استواری خود را از دست دهد، رسا و حساس شده، رنگها پرمایگی و هم‌آهنگی یافته، و ساختار هنری ابعادی نو و گسترده به خود گرفته است. این روش، شیوه نگارگری ماندگار و باشکوهی بود که احمد موسی به شاگردان خود واگذاشت (رابینسون، 16).

آثار: دوست محمد آثار وی را چنین برشمرده است: «ابوسعید نامه، کلیله و دمنه و معراج‌نامه به خط مولانا عبدالله صیرفی و تاریخ چنگیزی به خط خوب نامعلوم است که در کتابخانه پادشاه مرحوم سلطان حسین میرزا بود» (ص ۱۳). از این آثار اکنون تصویرهایی از دو نسخه کلیله و دمنه و معراج‌نامه در دست است. از ابوسعید نامه و تاریخ چنگیزی اثری برجا نیست. شماری از تصویرهای از متن جدا شده موجود در مرقعهای توپکایی سرایی را نیز به احمد موسی نسبت داده‌اند (رابینسون، 15).

الف. کلیله و دمنه: کلیله و دمنه ای که به او نسبت می‌دهند، باید همان نسخه‌ای باشد که بخشی از تصویرهای از متن جدا شده آن در مرقع شه F 1422 است که پیش تر در کتابخانه قصر بیلدیز بود و اکنون در کتابخانه دانشگاه استانبول نگاهداری می‌شود (ساکسیان، 4؛ شرودر، «احمد موسی»، 115؛ طوغان، 44). قطع آن همانند کتابهای مکتب رشیدی، وزیری بزرگ (۲۳/۵×۳۳ سانتی متر یا ۱×۱۳ اینچ) بوده، و بیشترین بخش از صفحات به تصویر اختصاص داشته است. به این ترتیب مجالس آن را از تصویرهای نامدارترین کتاب قرن یعنی جامع‌التواریخ بزرگ‌تر ساخته بوده‌اند (گری، 28-29). کتاب کیفیتی کاملاً استثنایی و شاهانه داشته، و حتی از نسخه‌های مکتب رشیدی که برای اولجایتو ساخته شده‌اند، زیباتر بوده است. این شاهکار احمد موسی را نمونه بلوغ نگارگری کتاب در ایران به‌شمار آورده‌اند (شرودر، همان، 130). نگاره‌های این اثر از دیدگاه منظره‌سازی، گوناگونی درختها، آزادی در ترکیب هنری و ژرفابخشی به صحنه‌ها پیشرفتی چشمگیر دارد (گری، 36). طبیعت در نقاشیهای این اثر احمد موسی، جهان زنده‌ای است از آب و خاک، درختها و گلها (شرودر، همان، 127). یک ابتکار چشمگیر در این اثر بزرگ آن است که نگارگر

اَحْمَدِ موسی، نگارگر نوآور و صاحب مکتب ایرانی در سده ۸ق/۱۴م. نام او نخستین بار در مقدمه مرقع بهرام میرزا صفوی - گرد آوری شده در ۹۵۱ق - در شمار نگارگران روزگار ایلخانان مغول آمده است. دوست محمد در آن مقدمه گزارشی از نگارگری و نگارگران ایرانی از روزگار ساسانیان تا عصر خود می‌دهد که بخش مربوط به دوران ابوسعید بهادر (۷۱۷-۷۳۶ق) و بعد از آن را نه تنها باید به عنوان نخستین بررسی تاریخی هماهنگ با سیر دگرگونی نگارگری سنتی ایران، بلکه گزارشی مستند و یگانه درباره این هنر دانست (نک: گری، 34؛ رابینسون، 13). دوست محمد می‌نویسد: به روزگار پادشاهی ابوسعید «استاد احمد موسی که شاگرد پدر خود است، برده‌گشایی چهره تصویر شد. تصویری که حالا متداول است، او اختراع کرده است» (ص ۱۳). برای شناخت مکتب احمد موسی و آنگونه تصویری که دوست محمد وی را پدید آورنده آن می‌داند، شیوه مصورسازی کتاب در جهان اسلام، به‌ویژه در ایران پیش از او را باید به‌طور گذرا بررسی کرد: از آگاهیهای داده شده به‌وسیله کارشناسان چنین برمی‌آید که از اواخر عهد عباسیان تا هنگام تاخت و تاز مغولان شیوه‌های کهن مصورسازی کتابهای اسلامی، دارای مشخصه‌های بارز نگارگری ایرانی بود (شرودر، «احمد موسی...»، 113-114). نسخه‌هایی که درباره تاریخ و منشأ آنها تردید کمتری وجود دارد، همچون نسخه‌های کهن اسلامی، آغاز عصر مغول، مکتب رشیدیه و کتابهای عصر اینجو، همگی دارای ساختاری از طرحها و تصویرهای هماهنگ با فرمولهای بسیار کهن هستند. در این شیوه نگارگری شمار اشخاص در تصویر کم و در یک صف ترسیم شده‌اند. تناسبها برای نمایش اشیاء بلند مانند درخت و کوه بسیار کاهش یافته، و آنها را بیشتر در فضای تهی از موضوع اصلی که انسان یا حیوان است، جا داده‌اند. طبیعت ظاهراً هرگز موضوع تصویر نبوده است و رنگ به‌ویژه در آغاز دوره مغول نقش کمک دهنده به خطوط پهن طرح دارد (همان، 116). در دوره جبرگی مغولان شیوه نگارگری در ایران دستخوش دگرگونی شد. ورود عوامل چینی چه در موضوع و چه در طرح، به نگارگری ایرانی، رویدادی بود که مکتب رشیدی تبریز را می‌توان سرچشمه و مرکز آن دانست (همان، 114). در آغاز دومین ربع سده ۸ق یک هنرمند ایرانی به نام احمد موسی که در غرب ایران به کار مشغول بود، این فرصت را یافت که با مشاهده و تحلیل هوشمندانه، ارزش نقاشی زیبای چینی را دریابد (همو، «مینیاورها...»، 7). در میان آثار این سده به دو اثر زیبا، ممتاز و شگفت‌انگیز، اما بدفرجام برمی‌خوریم که آگاهی چندانی درباره آنها در

نقشهایی است که تا روزگار احمد به دست هیچ نگارگر ایرانی بر کاغذ نیامده بوده است (نک: گری، 39؛ ساکیسیان، لوح 9). تصویرهای این شاهکار را هم‌اکنون بر برگهایی از مرقع یاد شده و بر هر برگ بین ۱ تا ۴ تصویر از حکایت‌های بابهای کتاب بدون ترتیب چسبانده‌اند.

آنچه از این اثر تاکنون به چاپ رسیده، تصویرهایی مربوط به این باب‌هاست: باب برزویه طیب، ۳ تصویر (ساکیسیان، لوح 3 بالا، لوح 6، لوح 10 راست بالا)؛ باب شیر و گاو، ۸ تصویر (همو، لوح 3 پایین، لوح 4 پایین، لوح 5 بالا و پایین، لوح 7 بالا، لوح 9 پایین، لوح 10 راست پایین؛ گری، 38)؛ باب دوستی کبوتر، زاغ و موش، ۲ تصویر (ساکیسیان، لوح 9 بالا)؛ باب بوف و زاغ، ۳ تصویر (همو، لوح 7 پایین، لوح 10 چپ بالا؛ ایشیر اوغلو، «نقاشی...»، لوح 17)؛ باب بوزینه و باخه، ۲ تصویر (همان، لوح 18؛ ساکیسیان، لوح 8)؛ باب پادشاه و برهمنان، ۱ تصویر (همو، لوح 10 چپ پایین) و از آثار چاپ نشده ۴ تصویر از بابهای شیر و گاو، دوستی کبوتر و زاغ... (در دست مولف).

مرقع شه 1422 F دانشگاه استانبول را هدیه شاه طهماسب صفوی به سلطان مراد سوم عثمانی در ۱۵۷۶/۹۸۴ ق می‌دانند (طوغان، 44)، اما نه تنها هیچ سند تاریخی برای اثبات این ادعا نیست، بلکه شواهد بسیاری در خود آن وجود دارد که گواهی می‌دهد، هرگز یک مرقع مستقل و واحد نبوده است تا به فرمان شاه طهماسب به کسی هدیه شود، بلکه از اوراق پراکنده چند مرقع پدید آمده است. بخشی از آن، باز مانده مرقعی است که در ۹۱۷ ق در هرات به دست خواجه عبدالله مروارید بیانی فراهم آمده، و ماده تاریخی مبنی بر زمان گردآوری به خط وی هم‌اکنون در صفحه 79 مرقع وجود دارد. قسمتی دیگر از آن برگرفته از مرقعی است که به گزارش گردآورنده‌اش «جهت کتابخانه خلیفه الخلفائی... شاهقلى خلیفه مهرداد» ساخته بوده‌اند (یادداشت مؤلف) و شماری از ورقهای آن نیز باز مانده مرقع بزرگی از قطعات خط محمد مؤمن پسر عبدالله مروارید است که برای شاه طهماسب فراهم آورده بوده است (بیانی، ۸۴۴/۳). از این رو مرقع F 1244 در تاریخی که طوغان می‌نویسد، به صورت کنونی وجود نداشته است تا به سلطان مراد سوم هدیه شده باشد. این مرقع به کتابخانه عبدالحمید دوم (س ۱۲۹۳-۱۳۲۷ ق) تعلق داشته است. در زمان او و نیز پیش‌تر از او مرقعهای ایرانی موجود در کتابخانه‌ها و کاخهای عثمانی دستخوش دگرگونی و کاهش و افزایش بسیار شده‌اند (نک: همو، ۵۰/۱، ۶۰/۱۳).

چهار چوب معمولی تصویر را در هم شکسته، و بخشی از تصویر را فراتر از متن، در حاشیه و پیشانی صفحه ساخته است، ابتکاری که در سده‌های بعد از آن پیروی شد. آسمان در نقاشیهای او همانند شاهنامه دموت آبی یا طلایی است. حیوانات به شیوه‌ای استادانه ترسیم شده‌اند. نه پیش‌تر و نه پس از او چنین نزدیکی به طبیعت در نگارگری ایران پدید نیامده است (گری، همانجا).

نگاره‌های کلیله و دمنه در ردیف عالی‌ترین و تکامل یافته‌ترین آثار نگارگری ایران جای دارند (رابینسون، 16). احمد موسی در این اثر نه تنها استادی خود را در نمایش طبیعت نشان داده، که با نمایاندن احساس درونی انسانها در حرکت پیکرها و حالت چهره‌ها، چیره‌دستی بی‌مانندی از خود آشکار ساخته است. صحنه کتک خوردن دزد و نمایش خشم صاحبخانه، شگفتی قاضی در شهادت دادن درخت و سرگردانی شکارچی بر اثر هماهنگی زاغ، موش و آه‌دور فریفتن او،



تصویر داستانی از کلیله و دمنه، کار احمد موسی،

کتابخانه دانشگاه ادبیات استانبول

نظمی که آتینگهاوزن در تحقیق خود برای تصویرها به کار برده است با نسخه هرات (سیگی، ۴-۲ و بعد)، و با متون هماهنگی ندارد. آتینگهاوزن صحنه مشاهده خروس بزرگ را که در آسمان اول رخ داده، پیش از حضور پیامبر (ص) در مسجد الاقصی آورده است (نک: ص 362-363، تصویر 1، 2). در ترتیبی که خواهد آمد، کوشش شده است که با مقایسه متون و نسخه هرات (۸۴۰ ق)، توالی دقیق تری به نگاره ها داده شود:

نگاره ۱ «گ ۵۸» مرقع، اندازه: ۳۰۲×۲۵۳ میلی متر (نک: همو، 361، حاشیه). این تصویر، پیامبر (ص) را در مسجد الاقصی نشان می دهد، در حالی که پیامبران پیشین گرد او نشسته و ایستاده اند. فضای مسجد غنی از تزیینات معماری است، محرابی از سنگ مرمر سبز پشت سر او قرار دارد و ۴ ستون دوتایی از ۸ ستونی که گنبد بزرگ مسجد را نگاه می دارد، در تصویر دیده می شود. در پشت یکی از ستونهای بخش چپ تصویر جبرئیل و فرشته دیگری دیده می شوند که کاسه هایی از شیر، شراب و آب پیشکش می کنند و پیامبر (ص) کاسه شیر را گرفته و می نوشد (همو، 364، تصویر 2؛ قمی، ۴/۲؛ ابن سینا، ۱۰۲). جا دادن صخره ای در جلو صحنه برای نمایاندن جایگاه رویداد، یعنی «قبة الصخره» است. در گوشه چپ پایین صحنه براق با رنگ قرمز و صورت انسانی و بدنی چهار پا گونه و پری طاووس مانند با زین و برگ طلایی دیده می شود (آتینگهاوزن، همانجا، نیز 366؛ ابوالفتوح، ۳/۳۱۱). آتینگهاوزن کسی را که بر سمت راست پیامبر (ص) نشسته، و از نظر قد و اندازه به وسیله نقاش با پیامبر به یک اندازه کشیده شده است، موسی (ع) می داند (همانجا). اما به نقل از پیامبر (ص) آمده است که پس از نمازگزاردن در مسجد الاقصی ابراهیم (ع) را از دیگران به خود نزدیک تر دیدم (سورآبادی، ۱۹۷). از این رو این شخص می تواند ابراهیم (ع) باشد. برپیشانی این نگاره حاشیه ای که امواج آب را نشان می دهد، واژگونه چسبانده شده که بخشی بریده شده از پایین نگاره شماره ۳ است (آتینگهاوزن، 361-362، تصویر 4).

نگاره ۲ «گ ۴۲» مرقع، اندازه: ۲۵۹×۲۳۲ میلی متر. در این تصویر جبرئیل در حالی که پیامبر (ص) را بر شانه دارد، در آسمانی به رنگ طلایی به پرواز در آمده است. در تمامی صحنه های همانند این تصویر چگونگی قرار گرفتن بدن و نوارهای مواج لباس، حرکت رو به جلو فرشته با زیبایی و توانایی به وسیله نگارگر نمایانده شده است (همو، 367، تصویر 5). نمایش این شیوه حرکت از هنر ساسانی سرچشمه گرفته است و همچنان در کار احمد موسی دیده می شود (نک: پوپ، 214، VII/164؛ گیرشمن، ۱۵۲، ۲۰۷). در معراج نامه های موجود و در تصاویری که از این رویداد در متنهای ادبی چون *خمسه نظامی* و *جز آن* کشیده شده، همه جا براق حامل پیامبر (ص) از مسجد الحرام تا پایان سفر [به جز بخش سیر در عرش] است (نک: سیگی، 6، جم؛ عکاشه، *التصویر الاسلامی*، ۱۵۲، لوح ۷۷؛ پوپ، ج IX، لوح 897؛ نجفی،

۸۴۴؛ آتاسوی، 20-21؛ کریم زاده، ۸۷۹/۲). این مرقع نیز از اوراق پراکنده مرقعهای یاد شده و افزودن اوراق تازه از جمله ورقهایی که بر آنها تصاویرهای از متن جدا شده کلیله و دمنه احمد موسی چسبانده شده، پدید آمده است. جداسازی تصویر از متن نسخه برای فراهم آوردن مرقع در ایران متداول نبوده است و در مرقعهای موجود در ایران نمونه ای از این دست دیده نمی شود. در حالی که در موزه ها و کتابخانه های استانبول مرقعهای ایرانی با چنین ساختاری کم نیست (نک: آتاسوی، 22-23).

ب. معراج نامه: اثر دیگری که به احمد موسی نسبت داده شده، تصویرهای بازمانده از یک نسخه معراج نامه شامل ۱۰ نگاره از متن جدا شده است که بر ۸ برگ از مرقع معروف بهرام میرزا الصاق شده، و در کتابخانه توپکاپی سرای استانبول (شمه H2154) نگهداری می شود (آتینگهاوزن، 361). از آنجا که هیچ بخشی از متن در دست نیست، نمی توان گفت که احمد موسی این اثر خود را بر پایه کدام متن که تا آغاز سده ۸ ق نوشته شده، مصور ساخته است. جدا سازندگان تصویرها نیز ترتیب نگاره های موجود در نسخه را به هنگام چسباندن بر برگهای مرقع در نظر نگرفته اند و گاهی ۲ تصویر از ۲ مرحله جداگانه از رویداد را در کنار هم قرار داده اند (نک: همو، 369، تصویر 4). توجه به این نخستین معراج نامه مصور در تاریخ نگارگری ایران و جهان اسلام (نک: EI², VII/104)، از ۱۹۳۱ م آغاز شد و سپس آتینگهاوزن (نک: ص 360-361، حاشیه) در ۱۹۵۷ م به معرفی همه جانبه این اثر پردازش پرداخت. وی نخستین کسی است که به این نکته باریک توجه کرده که این معراج نامه تنها نسخه ای است که در نگاره های آن جبرئیل [نه براق] حامل پیامبر (ص) بر شانه های خود در سفر معراج است (ص 366). در میان منابع و تفاسیر موجود، نخستین بار ابوالفتوح رازی (دیس از ۵۵۲ ق) به نقل از پیامبر (ص) می نویسد: پس از نماز گزاردن در مسجد الاقصی معراج (نزدبان) بر صخره نهاده شد، جبرئیل مرا به نزدیک آن سنگ برد و از آنجا بر پر گرفت و بر آن معراج مرا به آسمان برد (۳/۳۱۴).

دور نیست که الهام بخش احمد موسی در مصور ساختن اثر خود تفسیر ابوالفتوح بوده باشد. در نگاره ها پیامبر (ص) با گیسوان بافته بلند، عمامه سپید و هاله ای طلایی بر گرد سر، ترسیم شده، و پوشاکی بلند به رنگ آبی تیره بدن او را پوشانده است. فرشته حامل او نیم تنه ای زرد فام با چینهای قهوه ای مایل به قرمز و جامه ای بلند متمایل به ارغوانی در زیر آن پوشیده و تاجی [تشبیه به تاجهای ساسانی] بر سر دارد (آتینگهاوزن، 373). در این تصویرها چهره پیامبر (ص) با نقابی سفید رنگ پوشانده شده، که روشن نیست آیا پس از پایان کار نقاشی به دست خود نگارگر، یا پس از او به دست دیگران، و چرا بر چهره وی افزوده شده است (همو، 367؛ نک: ایشیر اوغلو، «نگاهی...»، 107)، اما در منابعی که پس از چاپ مقاله آتینگهاوزن منتشر شده است، این نقابها را از چهره پیامبر (ص) برداشته اند (نک: همو، «نقاشی»، 64-62؛ عکاشه، *التصویر الفارسی*، ...، لوح ۳۰).

می‌تواند اسرافیل باشد.

نگاره ۷ «گ 61 a» مرقع (بالا)، اندازه: ۲۲۰×۲۳۲ میلی‌متر. پیامبر (ص) و جبرئیل در آسمان هفتم به در بهشت می‌رسند و رضوان در بر آنها می‌گشاید (اتینگهاوزن، 367، تصویر 6؛ نک: سورآبادی، ۲۰۱).

نگاره ۸ «گ 61 a» مرقع (پایین)، اندازه: ۱۱۶×۲۳۲ میلی‌متر. در این تصویر پیامبر (ص) و جبرئیل از داخل یکی از غرفه‌های بهشت درخت طوبی را تماشا می‌کنند. ۴ حوری بهشتی از درجه‌های ۲ غرفه دیگر دیده می‌شوند. اتینگهاوزن آنها را به سبب داشتن تاج بر سر فرشته دانسته، هر چند بالهای آنان دیده نمی‌شود (همانجا). در گوشه راست نگاره، بخشی از درختی با تنه طلایی است که طاووس نر و دیگر پرندگان بر شاخه‌های آن دیده می‌شود. اتینگهاوزن این درخت را سدره المنتهی یا طوبی می‌داند (همانجا). در حالی که جایگاه و ویژگیهای این دو درخت جداست. سدره خارج و طوبی درون بهشت قرار دارد (نک: سورآبادی، ۲۰۲؛ میبیدی، ۴۹۲/۵؛ ابوالفتوح، ۳۸۸/۳، ۳۲۱).

نگاره ۹ «گ 121 a» مرقع (پایین)، اندازه: ۱۵۹×۲۴۱ میلی‌متر. در گوشه راست این تصویر بخشی از تنه درخت طوبی به شیوه چینی و غرفه‌هایی از بهشت نیز در سوی چپ ترسیم شده است. این نگاره باید بخش زیرین تصویر پیشین باشد و هر دو یک صحنه را تشکیل می‌دهد که بخش میانی و قسمتهایی از کناره‌های آن از میان رفته، و اینکه در این بخش، تصویر پیامبر (ص) و جبرئیل دیده نمی‌شود، به همین سبب است (اتینگهاوزن، 373، 367، تصویر 4). در جلو و درون غرفه‌ها ۵ حوری بهشتی با لباس و کلاه‌های با شکوه دیده می‌شوند و در جلو در ورودی یکی از غرفه‌ها غلامی سیاه چرده که لباس دو رنگ آبی و سبز با طراز طلایی بر تن دارد، ایستاده است که باید از نگهبانان بهشت باشد (همو، 373). در پشت درخت طوبی جوی آب باریکی روان است که با وصفی که درباره نهرها و چشمه‌های جاری در بهشت آمده، هماهنگی دارد (همانجا؛ میبیدی، ۴۹۵/۵).

نگاره ۱۰ «گ 107 a» مرقع، اندازه: ۳۵۶×۲۵۲ میلی‌متر. واپسین تصویر بازمانده در مرقع از این معراج‌نامه صحنه یک گفت و گو را در فضای باز بر زمینی سنگی و شنی با تک بوته‌های گلدار پراکنده نشان می‌دهد. در این مجلس پیامبر (ص) که با پیکری بزرگ‌تر از دیگران نمایانده شده، بر قالیچه‌ای نشسته است و دست راست او به سوی دو مرد کوچک اندام ترکه رویه‌روی او با احترام نشسته‌اند، دراز شده که نشان از مباحثه دارد. دیگر حاضران با فاصله در حاشیه صحنه ایستاده یا نشسته‌اند و روبه سوی پیامبر (ص) دارند. ساختار هنری این تصویر شباهتی نزدیک به نگاره شماره ۶ دارد. برخلاف دیگر تصاویر در اینجا تمامی پیکر پیامبر (ص) در حالت طلایی قرار دارد. در پهنه آسمان آبی‌رنگ با ابرهای طلایی جبرئیل به پهنای آسمان بال‌گشوده، و شهری را بر دست گرفته، و به حضور پیامبر (ص) آورده است. اتینگهاوزن که مفهوم این نگاره را در نیافته، برای توجیه آن به تفسیرهای گوناگون متوسل شده، از جمله شهر را مکه، مدینه، بیت المقدس، بغداد، دمشق، قاهره و قسطنطنیه

تصویر 225؛ اتینگهاوزن، 379، تصویر 10). در میان نگارگران تنها احمد موسی و از مفسران و سیره‌نویسان ابوالفتوح رازی (۳۱۴/۳) و سپس ابن کثیر (د ۷۷۴ق) به این امر توجه کرده‌اند. ابن کثیر می‌نویسد که برخلاف توهم برخی از مردمان براق تنها حامل پیامبر (ص) از بیت‌الله الحرام تا مسجدالاقصی و در بازگشت او در همین مرحله بوده است (۱۱۱/۳؛ نیز نک: میبیدی، ۴۹۸/۵).

نگاره ۳ «گ 121 a» (بالا) مرقع، اندازه: ۲۰۰×۲۴۱ میلی‌متر. در این تصویر پیامبر (ص) و جبرئیل در راه آسمان اول از روی دریای اخضر، دریای مواج در هوا با ژرفایی نامعلوم می‌گذرند. امواج آب به شیوه نقاشیهای چینی نقش پردازی شده است (اتینگهاوزن، 367، تصویر 4؛ نیز نک: سورآبادی، همانجا).

نگاره ۴ «گ 42 b» مرقع، اندازه: ۳۴۵×۲۴۲ میلی‌متر. در این تصویر پیامبر (ص) و جبرئیل از میان گروهی از فرشتگان در حال تسبیح، از فراز کوهها می‌گذرند. قله سفید کوهها که از میان زمینه‌ای طلایی با رگه‌های شعله مانند قرمز و سیاه سر بر آورده، صحنه‌ای غیرعادی و هیجان‌انگیز ارائه می‌دهد (اتینگهاوزن، 367، تصویر 3). این نگاره را با متون معراج‌نامه‌ها، آنجا که پیامبر (ص) از فرشتگان در حال تسبیح در همه آسمانها سخن می‌گوید، می‌توان تطبیق داد (نک: قعی، ۸/۲؛ ترجمه تفسیر... ۹۱۲/۳؛ سورآبادی، همانجا).

نگاره ۵ «گ 61 b» مرقع، اندازه: ۳۱۴×۲۴۱ میلی‌متر. در این تصویر که بخشی از دیده‌های پیامبر (ص) در آسمان اول است، خروس سفید بسیار بزرگی که بر یک کرسی زرین ایستاده، بر زمینه سبز سیر دیده می‌شود. کار این خروس آن است که هر سحرگاه بال بر هم زده، بانگ تسبیح برمی‌دارد و تنها خروسهای زمین آواز او را می‌شنوند و با او بانگ می‌کنند. در گوشه راست پایین تصویر پیامبر به سخنان جبرئیل درباره خروس گوش می‌دهد و در سوی چپ شمار زیادی از فرشتگان با لباسها و پره‌های رنگین به نیایش ایستاده‌اند (اتینگهاوزن، 362، تصویر 1؛ نیز نک: ابوالفتوح، ۳۱۵/۳؛ سگی، 9؛ سورآبادی، ۱۹۸؛ میبیدی، ۴۸۹/۵-۴۹۰؛ قس: ترجمه تفسیر، ۹۱۳/۳؛ قعی، ۱۰/۳).

نگاره ۶ «گ 31 b» مرقع، اندازه: ۲۸۱×۲۳۹ میلی‌متر. در این تصویر پیامبر (ص) با جبرئیل در حال دیدار با فرشته‌ای بزرگ و گروهی از فرشتگان کوچک‌تر دیده می‌شود. پیراهن سبز و بالهای بزرگ رنگارنگ فرشته و زمینه طلایی آسمان، با رنگ لباس پیامبر (ص) و جبرئیل تضادی چشمگیر ایجاد کرده است (اتینگهاوزن، 367، تصویر 7). در متن معراج‌نامه‌ها به دیدار پیامبر (ص) با یک فرشته بزرگ اشاره رفته است. ابن سینا از ملاقات پیامبر (ص) با میکائیل به عنوان بزرگ‌ترین فرشته سخن می‌گوید و می‌نویسد: همو بود که پیامبر را از حجابها گذراند (ص ۱۳۸-۱۴۳). در متنهای دیگر اسرافیل فرشته‌ای وصف شده که بزرگ‌ترین پیکر را در میان فرشتگان دارد (ابن جوزی، ۴۷، قزوینی، ۵۷) و از حاملان عرش است (ابن کثیر، ۴۵/۱؛ مقدسی، ۲۱۳/۲-۲۱۴). از این رو فرشته بزرگ در این نگاره

در مسجد الاقصی و آنجا که جبرئیل نمایی از شهر قدس را پیش روی او نگاه داشته، و نیز در چهره بردازی پیرامونیان او، آشکار است. بدین سان همانگونه که کمدی الهی دانته ابتکاری تازه در ادبیات ایتالیا یا حتی تمام غرب بود، این نسخه ایرانی و دیگر کارهای احمد موسی در پیشاپیش دوران بلوغ نگارگری ایرانی و از راه آن در نگارگری ترکی و مغولی ایستاده است (همو، ۳۷۸-۳۷۷).

اتینگهاوزن زمان جداسازی تصویرها از متن را احتمالاً هنگام تنظیم مرقع بهرام میرزا دانسته است (ص ۳۶۱، حاشیه)، اما چنین نیست. زیرا گزارشهایی در دست است که این تصویرها پیش‌تر بخشی از مرقع موزه توپکاپی (ش ۲۱۵۳ H) بوده که به مرقع فاتح مشهور است (نمایشگاه خطوط ...، ش ۱۱). این آلبوم به روزگار سلطان یعقوب آق قویونلو (۸۸۳ - ۸۹۶ ق) فراهم آمده، اما به سبب آنکه شمار زیادی از تک چهره‌های سلطان محمد فاتح (د ۸۸۶ ق) را به روزگار سلطان عبدالحمید دوم به آن افزودند، به خطا به نام وی نام‌گذاری شد (آتاسوی، ۲۰-۲۱). نسخه معراج‌نامه همزمان با بازسازی مرقع به سرنوشتی که شرودر آن را برای دیگر اثر احمد موسی [کلیله و دمنه] «بدرجام» خوانده، دچار شده، و سپس ورقهای حاوی تصویرها به مرقع بهرام میرزا انتقال یافته است.

نوشته دوست محمد به روشنی بر وجود نسخه‌های مصور شده به دست احمد موسی در زمان خود وی گواهی می‌دهد (ص ۱۳) و یقیناً آگاهی‌های داده شده به وسیله او و بازسازی کنندگان مرقع، از همان نسخه‌ها سرچشمه گرفته است. همینکه جداسازندگان، هیچ بخشی از

خط خوشنویس نامداری چون خواجه عبدالله صیرفی را نگاه نداشته‌اند، نشان می‌دهد که این کار در ایران و به دست ایرانیان انجام نشده، به ویژه به دست هنرمندی چون دوست محمد خوشنویس و نگارگر و مذهب قاطع و ...، اما شواهد نشان می‌دهد که به هنگام جداسازی، نسخه، ناقص و فرسوده بوده است. آسیب دیدگی شدید تصویرهای بازمانده، نبود صحنه‌هایی از سفر معراج چون دیدار از سدره المنتهی، سیر در عرش، دیدار از دوزخ و بسیاری از دیده‌های دیگر رسول اکرم (ص) در این سفر، از میان رفته است (قس: سگی، ۳۱، ۵۲، جم).

اندازه‌های گوناگون نگاره‌های موجود که به طور عادی باید همگی یکسان باشد، اکنون بین ۲۵۲×۳۵۶ میلی‌متر (بزرگ‌ترین) و ۲۳۲×۱۱۶ میلی‌متر (کوچک‌ترین) نوسان دارد. این نشانی آشکار از بریده شدن بخشهایی از نگاره‌ها (گاهی تانیمی از آنها)

دانسته، و برای برخی از آنها دلیلهایی آورده است (ص ۳۷۶-۳۷۳)، در حالی که بررسی معراج‌نامه‌ها منظور نگارگر را آشکار می‌سازد. پیامبر (ص) صبحگاه معراج، رویدادهای سفر خود را با مردم مکه در میان می‌گذارد. مخالفان از جمله ابوجهل گفته او را باور نمی‌کنند و با او به جدل برمی‌خیزند و از شمار ستونها و قندیلها و محرابهای مسجد الاقصی می‌پرسند. جبرئیل بر زمین فرود می‌آید و تصویر بیت المقدس را در برابر چشم پیامبر (ص) می‌آویزد و او به سؤالات پاسخ می‌گوید (قمی، ۱۳/۲؛ قس: ابوالفتح، ۳۲۳/۳؛ سوراآبادی، ۲۰۸).

درباره شیوه این نگاره‌ها و جایگاه آنها در هنر ایران باید گفت: هر کسی که مینیاتورهای ایرانی را دیده باشد، در برخورد با این صحنه‌های نادر و ماندگار تاریخی، با کیفیت برجسته، تحت تأثیر قرار خواهد گرفت. زیرا آنها نه تنها از آنچه در نگارگری عصر مغول ارائه شده، به مراتب قوی‌ترند، بلکه با شیوه تزیینی که در نگارگری تیموری و پس از آن پایه‌گذاری شد، کاملاً متفاوتند. کاربرد زیاد رنگهای پر مایه که از میان آنها آبی سیر، قرمز و طلایی بیشتر و برجسته‌تر به چشم می‌خورد، گوناگونی صحنه‌ها و سهولتی که در معرفی یک موضوع غیرمعمول به کار رفته است، همه دلالت بر وجود استادی بزرگ دارد که نامش را [سده‌ها پس از وی] بر ۴ نگاره از تصویرهای بازمانده از این معراج‌نامه نوشته‌اند (اتینگهاوزن، ۳۷۶). در این اثر نگارگر در کنار آموخته‌های خود از هنر ایرانی و چینی از اندیشه هنرمندان غربی (به ویژه ایتالیایی) که نقاشیهای آنها را بازرگانان و مبلغان دینی در روزگار مغولان به ایران می‌آوردند، تأثیر پذیرفته است. این تأثیر در دو صحنه حضور پیامبر (ص)



تصویر معراج‌نامه، کار احمد موسی، توپکاپی سرائی

در تزیین به شمار می‌آید و نه تنها بسیاری از عوامل تزیینی، که تمامی ساختار هنری فضای این نگاره با دو صحنه کتک خوردن دزد از صاحبخانه و کنیزک و پیرزن (گری، 39، 38) که هر دو در محیط بسته اتاق رخ می‌دهد، هماهنگ است. به‌ویژه نمایش یکسان اتاق کوچکی در کنار اتاقهای خواب که درون آنها خمی بر یک چهارپایه نهاده شده است و بر آن سبوی قرار دارد. ۲. شماری از نگاره‌های از متن جدا شده که به شاهنامه فردوسی تعلق دارد و در همان مرقع نگهداری می‌شود، نیز به سبب وجود همسانی در عوامل تزیینی با معراج‌نامه یا کلیله و دمنه به احمد موسی نسبت داده‌اند (آتاسوی، 33، 32 و تصاویر 16-11)، ۳. برخی از نگاره‌های مرقع یاد شده نیز نام احمد موسی یا جمله‌هایی که حاوی نسبت ساختن آنها به اوست، دیده می‌شود، هرچند که این نوشته‌ها همزمان با نگاره‌ها نیست. اما کس یا کسانی که این نقاشیها را به احمد موسی نسبت داده‌اند، باید همگونی‌هایی بین این آثار یافته باشند (همو، 27)، از این دسته باید صحنه‌های کشته شدن شیر به دست اسفندیار، بریده شدن سر سلم به دست منوچهر، کشته شدن تور با نیزه منوچهر، جنگ اسفندیار با اژدها، دیدار تهمنه و رستم و جنگاورانی در حال نبرد بر گرد حصار یک شهر را بر شمرد (آتاسوی، تصاویر 25، 18، 8، 4، 3؛ کریم‌زاده، ۶۰/۸).

شاگردان احمد موسی: مکتب احمد پرورش دهنده شاگردان نامداری شد که هر یک نقش بزرگی در نگارگری ایران یافتند. از آن جمله‌اند امیر دولتیار نگارگر توانای شیوه‌سیاه‌قلم که در شمار غلامان ابوسعید بود و در این شیوه سرآمد نگارگران شد، استاد شمس‌الدین که در عصر سلطان اویس جلایر می‌زیست و شاهنامه‌ای به قطع مربع و به خط میرعلی [تبریزی] را مصور ساخت (دوست محمد، ۱۳).

مکتب احمد پس از ایلخانان از سوی جلایریان به‌ویژه سلطان اویس حمایت شد و پس از سقوط بغداد، پایتخت آنان (۷۹۵ق/۱۳۹۳م) به دست تیمور، به سمرقند منتقل شد و به دست فرزندان او گسترش یافت. روش عالی و ماندگار او تا عصر صفویان که دوست محمد از آن سخن می‌گوید، ادامه داشت (شرودر، همان، 132؛ گری، 34).

احمد موسی بر آن بود که آثاری در خور قیاس با کارهای مکتب یوان^۱ (نک: گاردنر، 394-393) پدید آورد و روش او نیز نزدیک به آن بود. نسخه‌برداریهایی که موضوع آن طبیعت چینی بود و نیز آنچه او برای ساختن به بزرگ‌ترین شاگرد خود آموخت، در کتابخانه‌های جلایریان و تیموریان یک نگارخانه کامل از نمونه‌های بومی فراهم آورد که توان و لطافت و رنگ و حرکشان هنر کهن‌تر اسلامی را تحت الشعاع قرار داد. این نمونه‌ها هنر ایرانی را با چنان وفوری از مواد نو تجهیز کرد که تا پیش از ۱۴۳۰م مشابه نداشت (شرودر، همان، 142)، خلافت احمد موسی را در ترسیم پیکرها در جلو صحنه و پشت به بیننده که در شیوه ایلخانی متداول شد، در دو

به سبب فرسودگی است.

برای این دواثر احمد موسی تاریخهای متفاوتی پیشنهاد شده است. ساکیسیان کلیله و دمنه را اثری پدید آمده در سده ۱۲ق/۱۲م می‌داند («که می‌تواند مربوط به یک مکتب شرقی پیش از چیرگی مغول باشد»). او این نگاره‌ها را متعلق به مکتب هرات و متأثر از نقاشی چینی می‌داند (ص 4، 2)، چو کین معراج‌نامه را در رده نقاشیهای تیموری به شمار آورده، می‌نویسد: «در برابر یک اثر نقاشی نیمه سده ۹ق/۱۵م قرار داریم» (ص 133-134)، شرودر کلیله و دمنه را پدید آمده بین سالهای ۷۴۱-۱۳۲۰-۱۳۴۰م («احمد موسی»، 130، 128) و گری بین سالهای ۷۶۱-۷۷۶ق/۱۳۶۰-۱۳۷۴م می‌داند (ص 36-37). اتینگهاوزن آنها را همزمان و ساخته دومین ربع سده ۸ق/۱۴م می‌شمارد، اما بر آن است که کلیله و دمنه پس از معراج‌نامه ساخته شده است (ص 377). گزارش دوست محمد در این باره روشن است. او می‌نویسد: «از جمله مواضع که در زمان پادشاه مشارالیه [ابوسعید] از او [احمد موسی] بر صفحه روزگار واقع است... کلیله و دمنه و معراج‌نامه ... است» (همانجا). از این رو آشکار است که این دو و نیز دو اثر گمشده دیگر او چنگیزنامه و ابوسعیدنامه در فاصله سالهای ۷۱۱ تا ۷۳۶ به قلم عبدالله صیرفی (زنده در ۷۴۴ق) نوشته، و به دست احمد موسی در تبریز پایتخت ابوسعید، مصور شده بود و این دانستنیها را وی بر پایه آگاهیهای داده شده در مقدمه و رقمهای پایان کتاب به‌دست آورده است. از دیدگاه سبک‌شناسی نیز با آنکه دواثر از دو موضوع کاملاً دور از هم برخوردارند و هنرمند برای نمایش صحنه‌های آسمانی معراج‌نامه و رویدادهای زمینی و مادی کلیله و دمنه به ناچار از شیوه‌ها، چهره‌ها و عوامل متفاوت بهره‌جسته است، با اینهمه، شباهتهای موجود بین این دو اثر را نمی‌توان نادیده گرفت. شیوه یکسان نمایش آب (ساکیسیان، لوح 8؛ اتینگهاوزن، تصویر 4 بالا)، همانندی تاج فرشتگان با تاج پادشاه در صحنه پادشاه و برهنه‌ها (همو، تصویر 7؛ ساکیسیان، لوح 10 چپ پایین)، یکسانی طرح حاشیه قالیها (همو، لوح 6؛ اتینگهاوزن، تصویر 9)، کشیدگی انگشتهای دست در تمام پیکرها و طرز قرار گرفتن انگشتهای شست و نشانه (همو، تصویر 8؛ ساکیسیان، لوح 9 پایین)، شکل عمامه و پیچش آن (همانجا؛ اتینگهاوزن، تصویر 2)، همسانی لباس سازی در دواثر به‌ویژه در آستینهای گشاد چین خورده پف‌دار (همو، تصویر 9؛ ساکیسیان، همانجا) و جز آنها نشان می‌دهد که هر دو اثر از یک هنرمند است.

ج. آثار پراکنده: برخی از پژوهشگران، آثار دیگری از احمد موسی را در میان نگاره‌های شاهنامه دمویت و برگهای مرقع H 2153-1720 موزه توپکاپی استانبول جست و جو کرده‌اند (شرودر، همان، 131؛ راییشون، 16؛ آتاسوی، 20)، شماری از آنها بدین قرارند: ۱. نگاره کشته شدن دقیقی به دست غلامش، برگ شماره 112a (همو، تصویر 16). شیوه طراحی، استادی در ایجاد فضای وسیع و روشن، آشکارا نشان از کار احمد موسی دارد (شرودر، همانجا). این صحنه نمونه غنا

أَحْمَدُ نَاصِر، ابوالحسن احمد بن يحيى بن حسين بن قاسم زنتي، ملقب به الناصر لدين الله (د ۳۶۵ق/۹۲۷م)، فقيه، متكلم و یکی از امامان نامدار زیدی یمن. پدرش یحیی بن حسین الهادی الی الحق از علویان بنی طباطبا، یکی از نامدارترین کسان در تاریخ فقه زیدی و پایه‌گذار امامت زیدی در یمن، و مادرش فاطمه بنت حسن از نوادگان قاسم رسی، عالم و امام نامدار زیدی بود (نک: محلی، ۴۲/۲، ۴۶).

احمد به هنگام درگذشت پدر (۲۹۸ق/۹۱۱م) در حجاز اقامت داشت و در جریان این غیبت بود که آگاهی یافت پیروان پدر، برادرش محمد را با لقب المرتضیٰ لدین الله در یمن به امامت برداشته‌اند (نک: ابوطالب هارونی، ۱؛ ابن ابی النجم، ۲۰۳). احمد چندی در حجاز بماند و پس از سپری شدن موسم حج سال ۳۰۰ق، حجاز را ترک گفت و در پایان ذیحجه به یمن درآمد. ورود احمد به یمن همزمان با چنان شرایطی بود که جایگاه برادرش المرتضیٰ در امامت بسیار نااستوار شده بود، سران قبايل تحت فرمان با او در اختلاف بودند و سرزمینهای همدان و نجران از حیطة نفوذ او بیرون رفته بودند. احمد در آغاز ورود، با آگاهی یافتن از شرایط و در پی شکایاتی که از قبايل دریافت می‌داشت، در ۸ صفر ۳۰۱ق/۱۳ سپتامبر ۹۱۳م، رهبری سیاسی امامت یمن را به دست گرفت و با روندی کاملاً مسالمت آمیز، المرتضیٰ را از امور سیاسی کنار گذاشت (نک: ابوطالب هارونی، همانجا؛ محلی، ۴۶/۲، ۴۷).

این انتقال قدرت و تطبیق آن با دیدگاههای نظری زیدیه در باب امامت، مسأله را از حساسیت خاصی برخوردار کرده است. ابوطالب هارونی و منابع تحت تأثیر او، صراحت دارند که درست در نخستین جمعه پس از این انتقال، احمد در مسجد پدرش الهادی الی الحق، مراسم بیعت را انجام داد [آیا به عنوان امام؟] و نخستین گروهی که با او بیعت کرد، قبیله خولان بود (ابوطالب هارونی، محلی، همانجاها). در برخی منابع متأخر، سخن از آن است که المرتضیٰ، خود نیز از نخستین بیعت کنندگان بود (نک: مؤیدی، ۷۵). نکته مهمی که مادلونگ بر آن اشاره دارد، این است که احمد در نامه‌های خود به مردم طبرستان (نک: بخش آثار)، صریحاً عنوان امام را برای خویش بر نمی‌گزیده، و تنها پس از درگذشت المرتضیٰ (۳۱۰ق، نک: محلی، ۴۶/۲) بود که این عنوان را بر خود نهاده است (نک: «قاسم رسی»، ۱۷۱). به هر تقدیر، مسائل نظری این انتقال قدرت، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده، و در آثار نظری عالمان زیدی بازتاب گسترده‌ای داشته است (نک: اشتروتمان، ۳۶۳؛ مادلونگ، همان، ۱۷۱-۱۷۴).

در بررسی جریان تاریخی انتقال قدرت، باید گفت که داستان حرکت احمد از مسجد الهادی به سوی شهر صعده کهن و جمع شدن گروه کثیری از مردم به گرد او در راه، در قصیده‌ای بلند از ابراهیم بن محمد تیمی که در همان روز سروده شده، شکلی حماسی به خود گرفته است (برای قصیده، نک: محلی، ۴۸/۲-۴۹). همدانیان و مردم نجران نیز

صحنه آغاز و انجام معراج‌نامه می‌توان یافت. ساختار هنرمندانه صحنه خروس با گروه فرشتگان همسرای تسبیح‌خوان که نه در متن و نه در تصویر هیچ یک از معراج‌نامه‌ها مشابه ندارد، زائیده اندیشه نابغه‌ای چون احمد موسی است که نه تنها تا روزگار او، که پس از وی نیز هیچ نگارگری چنین صحنه‌ای روحانی و تأثیرگذار، پدید نیاورده است. زیبایی و ظرافت کار او در اثری چون معراج‌نامه هنگامی روشن می‌شود که این اثر با معراج‌نامه ساخته شده در هرات در سال ۸۴۰ق (یک سده پس از او) مقایسه شود (نک: سگی، ۹، ج۲).

احمد موسی در ساختن کلیله و دمنه یک طبیعت نگار، در خلق معراج‌نامه یک شمایل ساز و در پرداختن صحنه‌های بازمانده از شاهنامه‌های منسوب به او نگارگری حماسه‌پرداز است. شرودر درباره او می‌نویسد: دریافت یک هنر بیگانه بدان عمق که هنرمند سازنده کلیله و دمنه نقاشی چینی را دریافته، تنها در حد هوش سرشار یک نابغه امکان‌پذیر است (همان، ۱۳۸). بدین سان باید گفت که او هنرمندی است که آوازه‌ای شایسته مقام والا و چیره‌دستی خود در بنیان نهادن یک مکتب بزرگ نگارگری و پدید آوردن آثار ماندگار به دست نیاورده است. مأخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، بستان الواعظین و ریاض السامعین، به‌کوش سیدجمیلی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ ابن سینا، معراج‌نامه، به‌کوش غلامحسین صدیقی، تهران، ۱۳۳۰ش؛ ابن کثیر، البداية؛ ابوالفتح رازی، حسین، خلاصه تفسیر روح الجنان و روح الجنان، به‌کوش مرتضی مدرسی، قم، ۱۴۰۴ق؛ یبانی، مهدی، احوال و آثار خوشنویسان، تهران، ۱۳۴۵ش؛ ترجمه تفسیر طبری، به‌کوش حبیب یضایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ دوست محمد هروی، مقدمه مرع بهرام میرزا، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ سوراآبادی، ابوبکر عتیق، قصص قرآن مجید، تهران، ۱۳۴۷ش؛ عکاشه، ثروت، التصوير الاسلامی الدینی و العربی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ همو، التصوير الفارسی و التركي، بیروت، ۱۹۸۳م؛ قزوی، زکریا، عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات، دمشق، ۱۹۸۹م؛ قمی، علی، التفسیر، به‌کوش طبیب موسوی جزایری، نجف، ۱۳۸۷ق؛ کریم‌زاده تبریزی، محمدعلی، احوال و آثار نقاشان قدیم ایران، لندن، ۱۳۶۹ش؛ گیرشمن، رمان، هنر ایران (پارت و ساسانی)، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مقدسی، مطهر، البدء و التاریخ، به‌کوش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۱م؛ میبیدی، ابوالفضل، کشف الاسرار و عدة الابرار، به‌کوش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نمایشگاه خطوط و مینیاتوره‌های ترک، به‌کوش وزارت فرهنگ ترکیه - با همکاری وزارت فرهنگ و هنر، تهران، ۱۳۴۳ش؛ یادداشت مؤلف؛ نیز:

Atasoy, N., «Four Istanbul Albums and Some Fragments from Fourteenth-Century Shah-Namehs», *Ars Orientalis*, Michigan, 1970, vol. VIII; Ettinghausen, R., «Persian Ascension Miniatures of the Fourteenth Century», *Islamic Art and Archaeology Collected Papers*, Berlin, 1984; Gardner, H., *Art Through the Ages*, New York, 1980; Gray, B., *Persian Painting*, Geneva, 1977; İpşiroğlu, M. Ş., *Painting and Culture of the Mongols*, New York, Harry N. Abrams, Inc.; id and S. Eyüboğlu, *Fatih albumuna bir bakış*, Istanbul, 1955; Najafi, M. B., *Iranian Art Treasures in Egypt, Köln*, 1989; Pope, A., *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967; Robinson, B. W., «A Survey of Persian Painting, 1350-1896», *Art et société dans le monde iranien*, Paris, 1982; Sakisian, A., *La miniature persane du XI^e au XV^e siècle*, Paris, 1929; Schroeder, E., «Ahmed Musa and Shams al-Din: A Review of Fourteenth Century Paintings», *Ars Islamica*, New York, 1968, vol. VI; id, *Persian Miniatures in the Fogg Museum of Art*, Cambridge / Massachusetts, 1942; Séguy, Marie - Rose, *Mirāj - Nāmah*, Paris, 1977; Stchoukine, M. I., «Notes sur des peintures du sérail de Stamboul», JA, 1935-1936, vol. CCXXVI; Togan, Z. V., *On the Miniatures in Istanbul Libraries*, Istanbul, 1963.

محمدحسن سمار

أَحْمَدُ مَوْطِیُّ بْنُ حُسَیْنٍ، نک: آل طباطبا.

پدرش الهادی به آیندگان یاد شده، و در اینگونه اسانید به خصوص برادر زاده‌اش یحیی بن محمد از او نقل می‌کرده است (مثلاً نک: متوکل علی الله، ۱۳؛ عزالدین، ۱۷۶).

آثار:

۱. النجاة، که ردیه‌ای بر عالمی جبری به نام عبدالله بن یزید بغدادی است (نک: احمد ناصر، ۲۰، جم؛ برای ذکر کتاب در آثار پیشین، مثلاً نک: محلی، ۴۶/۲؛ مؤیدی، ۷۸؛ برای نسخه‌های خطی آن، نک: مادلونگ، مقدمه، ۱۸-۱۶)، مادلونگ متن کتاب را مورد تحقیق قرار داده، و آن را در ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م در بیروت به چاپ رسانیده است. همو بر آن است که عبدالله بن یزید بغدادی، مخاطب احمد ناصر در این ردیه، کسی جز عبدالله بن یزید اباضی، از سران اباضی عراق در سده ۸ ق/۸ نیست (نک: هان، ۴ به بعد، «قاسم رسی»، ۲۴۳).

۲. تفسیر القرآن، و آن بخشی مکمل از احمد بر تفسیری است که نیایش قاسم و پسر او محمد آغاز کرده بوده، و پدر احمد، الهادی الی الحق و نیز المرتضی آن را ادامه داده‌اند. مجموعه این تفسیر با مؤلفان چندگانه آن در نسخه‌ای در ۴۰۰ برگ در صنعا به صورت خطی یافت شده است (نک: GAS, I/564, 568؛ برای نسخه‌ای دیگر از مجموعه، نک: آمبروزیانا، II/295).

۳. مجموعه نامه‌های احمد به مردم طبرستان که در منابع شرح حال بدان اشاره شده (نک: محلی، مؤیدی، همانجاها)، و مادلونگ نسخه‌ای از آن را در مجموعه «گل‌زرا» در مونیخ نشان داده است (نک: «قاسم رسی»، ۱۴۱). به علاوه محلی (۴۷/۲-۴۸) نیز متن رساله‌ای کوتاه از احمد را در اندرز و فراخوانی به جهاد آورده است.

از دیگر آثار منتسب به احمد ناصر، می‌توان به کتاب التوحید، المفرد که تألیفی مشهور در فقه بوده است، الدامغ، التنبیه، جوابیه‌ای به پرسشهای موسی بن هارون عوقی (؟)، ردیه‌ای بر اباضیه و تألیفی در علوم قرآنی اشاره کرد (نک: ابوطالب هارونی، همانجا؛ محلی، ۴۶/۲؛ مؤیدی، همانجا). به هر روی در منابع از فراوانی و رواج آثار او یاد شده است (مثلاً نک: محلی، همانجا؛ عزالدین، ۱۶۷).

گفتنی است که به رسم سیره نویسی زیدیان برای امامان خویش، یکی از یاران احمد ناصر به نام عبدالله بن عمر (گاه ضبط به صورت عبدالله بن محمد همدانی) در نوشته‌ای با عنوان سیره الناصر به شرح احوال او پرداخته است (نک: محلی، ۵۲-۴۹/۲؛ مؤیدی، ۷۶)؛ گویا این همان ابو محمد عبدالله بن عمر است که در خلال سفر بر کتاب عبدالله بن یزید بغدادی دست یافته، و احمد ناصر در کتاب النجاة (ص ۱۸، ۱۳۸) دوبار او را مخاطب ساخته است.

مآخذ: ابن ابی النجم، عبدالله، در الاحادیث النبویه، به کوشش یحیی عبدالکریم فضل، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن عنبه، احمد، عمدة الطالب، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ ابن مرتضی، احمد، البحر الزخار، بیروت، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۵ م؛ ابن مفتاح، عبدالله، المستزح المختار، صنعا، ۱۳۴۱ ق؛ ابوطالب صغیر، یحیی، «عهدنامه»، به

بی‌درنگ پس از خولان مراتب فرمانبری خود نسبت به احمد را ابراز داشتند و حاکمیت احمد به زودی از چنان ثباتی برخوردار شد که دامنه آن از قلمرو سنتی زیدیان که مشتمل بر سرزمینهای همدان و خولان و نجران بود (همو، ۴۴/۲)، فراتر رفت و نواحی دیگری از یمن را نیز در برگرفت (همو، ۴۹/۲).

از مهم‌ترین وقایع دوره حکومت احمد، فزونی یافتن قدرت قریظیان در نواحی یمن و جنگهای مکرر او با آنان بود. احمد در یکی از این جنگها در ۳۰۷ ق که به جنگ «نغاش» معروف شد، توانست دشمن را شکستی سخت دهد (ابوطالب هارونی، محلی، همانجاها). عبدالله بن عمر زیدی در تدوین سیره ناصر، به تفصیل به وصف جنگ نغاش پرداخته که خود از شاهدان آن بوده است (همو، ۴۹/۲-۵۲).

در گذشت احمد را منابع اصلی بر پایه اختلافی در نسخه‌ها، ۳۱۵ و ۳۲۵ ضبط کرده‌اند (نک: ابوطالب هارونی، همانجا؛ مؤیدی، ۷۷؛ قس: محلی، ۵۲/۲-۵۳؛ ابن عنبه، ۱۷۸). او در صعدۀ در جوار تربت پدر به خاک سپرده شد. امامان بعدی زیدی در یمن تا مدتها از اعتقاد وی بودند (ابوطالب هارونی، ابن عنبه، همانجاها)؛ تبار احمد ناصر اندک زمانی پس از درگذشت او، افزون بر یمن از سوی در شام و مصر و از دگر سوی در عراق و خوزستان مسکن یافتند (همو، نیز مؤیدی، همانجاها).

احمد ناصر را باید در فقه و کلام از مدافعان مکتبی شمرد که نیایش قاسم رسی و پدرش الهادی پی ریزی کرده بودند. از آثار بازمانده وی، کتاب النجاة (نک: بخش آثار)، اساساً در رد افکار جبریه و تبیین مواضع اهل عدل نوشته شده است. فضای فکری بازتاب یافته در سراسر النجاة، نشان از آن دارد که افکار کلامی احمد تا چه حد به تعلیم معتزله نزدیک بوده است. احمد علاوه بر رد جبریه، کتابی نیز در رد بر مذهب اباضیه تألیف کرده بود (نک: بخش آثار) که تعلیم آن در جنوب و دیگر نواحی جزیره العرب نفوذ داشته است.

در فقه، احمد را آراء و تألیفاتی بود و در سلسله مشایخ «فقه قاسمی» (منسوب به قاسم رسی) از ارکان به شمار می‌آمد. ابوطالب صغیر از امامان علوی شمال ایران در اوایل سده ۶ ق/۱۲ م، در «عهدنامه» خود (ص ۲۴۱) اساس را در فقه بر آراء قاسم رسی، الهادی الی الحق و دو پسرش محمد المرتضی و احمد ناصر نهاده است و تنها در صورت یافت نشدن قولی از آنان است که رجوع به اقوال دیگر فقیهان را جایز می‌شمارد. همچنین عزالدین حسن، از دیگر امامان زیدیه در «مشیخه» خود (ص ۱۷۷) احمد ناصر را در کنار زید بن علی، احمد بن عیسی، قاسم، الهادی و المرتضی از آن جمله فقیهان شمرده است که اهل «نص» و «روایت» اند و آراء ایشان در فقه زیدی اساس تلقی می‌شود (نیز نک: همو، ۱۶۷). آراء و نظریات احمد در مجموعه‌های فقهی زیدیه همواره مورد توجه بوده است و نام او در جای جای این آثار به چشم می‌خورد (مثلاً نک: ابن مرتضی، ۳۴/۱، ۱۰۴/۲، ۱۰۵ جم؛ ابن مفتاح، ۱۱۲/۱، ۱۳۰ جم).

در اسانید زیدی، از احمد به عنوان عاملی اصلی در انتقال فقه

روایت محلی، ضمن اخبار ائمة الزیدیة، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابوطالب هارونی، یحیی، «الافادة»، ضمن مقدمة النجاة (نک: همد، احمد ناصر)؛ احمد ناصر، النجاة، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ عزالدین، حسن، «مشيخة»، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، نامه مینوی، به کوشش حبیب یغمایی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ متزکل علی الله، اسماعیل، «اجازه»، ضمن مقدمة درر الاحادیث (نک: همد، ابن ابی النجم)؛ محلی، حمید، الحقائق الوردیة، چ تصویر، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ مؤیدی، مجدالدین، التحف شرح الزلف، ۱۳۸۹ق؛ نیز:

Ambrosiana; GAS; Madelung, W., *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim*, Berlin, 1965; id, introd. *Streitschrift des Zaiditenimams Ahmad al-Nasir* (vide: PB, Ahmad Nasir); Strothmann, R., «Die Literatur der Zaiditen», *Der Islam*, 1910, vol. I.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

أحمد نصیبی، احمد بن أسامة همدانی، معروف به نصیبی (د ح ۸۲ق/۷۰۱م)، موسیقی دان و آوازخوان نامدار سده اول هجری. نصیبی منسوب به نصیبین است (ابن منظور، ذیل نصب) و سمعانی عده ای از رجال نصیبین را به عنوان نصیبی ذکر کرده است (۱۱۵-۱۲۱). از سوی دیگر چون در بعضی از مآخذ از او به صورت «نصبی» یاد شده است (نک: بستانی)، امکان دارد که شهرت او نصبی باشد. آنچه حدس نصبی به جای نصیبی را تقویت می کند، این است که در شرح حال او تصریح کرده اند که وی در خواندن نَصَب مهارتی بسزا داشته، و آن را رواج داده است (ابوالفرج، ۱۶۱/۵). احتمال می رود اینکه احمد نصیبی را به عنوان «صاحب الانصاب» یا استاد آوازهای نصب و نخستین کسی که آواز نصب را با تنبور خوانده است، معرفی کرده اند (همانجا). به این صورت توجیه پذیر باشد که وی این آواز را پس از مدتی که بر اثر رویدادهای گوناگون مقارن صدر اسلام فراموش، یا متروک شده بوده، از نو مشهور و متداول کرده است.

شواهدی در دست است که نشان می دهد که نصب از غناهای بسیار معروف عرب بوده، و پیشینه باستانی داشته است، چنانکه تنها غنایی که قریش می شناخته، نصب بوده است. به موجب روایتهای افسانه ای، نصر بن حارث از خاندان عبدالدار بن قصی، نیای عرب، پس از آموختن عود و خوانندگی در حیره، شیوه ای از غنا را در مکه رواج داد که قینات یا زنان رامشگر آن را برگزیدند (مسعودی، ۹۳/۸-۹۴) و به جای نصب رواج دادند (فارمر، ۱۹).

از حوادث دوران زندگی و سرگذشت احمد نصیبی خبر قابل ملاحظه ای در دست نیست، فقط او را از بستگان یا دوستان نزدیک اعشای همدان، شاعر معروف دانسته اند که در آوازهای خود بیشتر از اشعار او استفاده می کرده است (ابوالفرج، ۱۶۲/۵). نمونه هایی از این اشعار در الاغانی دیده می شود که ابوالفرج اصفهانی به آهنگ آنها اشاره کرده، و توضیح داده که در چه مجرای و با چه انگشتی اجرا می شده است (۱۶۴-۱۶۲/۵). اینکه گفته اند وی با اعشی به سپاه ابن اشعث که بر حجاج خروج کرده بود (دینوری، ۲۷۵)، پیوسته، و در جنگ کشته شده است (ابوالفرج، ۱۵۳/۵، ۱۶۲؛ نیز نک: همد، ۱۹۱/۳)، نیز ارتباط نصیبی را با اعشی تأیید می کند. دیگر از رویدادهای زندگی احمد نصیبی، چنانکه گفته اند، آشنایی او با عبیدالله بن زیاد حاکم کوفه است که

با هنرمندی خود توانست در زمره ندیمان او درآید (ابوالفرج، ۱۶۱/۵). از اینکه نوشته اند احمد نصیبی نخستین هنرمندی است که در دوران اسلامی تنبور نواخته، و همراه با این ساز آواز نصب را هنرمندانه خوانده است (همانجا)، به نظر می رسد که او هم مانند بسیاری از هنرمندان آن روزگار، نظیر ابن مسجع با موسیقی ایرانی آشنایی داشته است (نک: فارمر، ۶۹)، زیرا تنبور یکی از اصیل ترین سازهای باستانی ایران به شمار می رود و طبعاً نوازندگی هنرمندانه آن مستلزم اطلاع از موسیقی ایرانی بوده است.

مآخذ: ابن منظور، لسان؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ بستانی؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش باریه دومنار، پاریس، ۱۸۷۴؛ نیز:

Farmer, H.G., *A History of Arabian Music*, London, 1967.

تقی پیش

أحمد نظام شاه (حک ۸۹۵-۹۱۶ق/۱۴۹۰-۱۵۱۰م)، بنیادگذار سلسله نظام شاهیه در احمدنگر دکن.

نیاکان احمد نخست در پاتهری، از نواحی برار، اقامت داشتند و در زمان نامعلومی به بیجانگر مهاجرت کردند. به گفته فرشته (۹۳/۲)، پدرش که به یکی از برهمنان بیجانگر نسب می برد، در کودکی، در جنگی در این شهر به اسارت احمدشاه سوم (حک ۸۶۵-۸۶۷ق)، از سلاطین بهمنی دکن درآمد، سپس در زمره غلامان او جای گرفت و اسلام آورد و ملک حسن نام یافت، چون «صاحب خط و سواد هندی» بود، سلطان او را به محمد، پسر ارشد خود بخشید و با وی به مکتب فرستاد، محمد آنگاه که در ۸۶۷ق بر تخت سلطنت نشست، ملک حسن نیز که پیش تر به ملک حسن بحری شهرت یافته بود، با لقب اشرف همایون نظام الملک، مقامهای متعددی به دست آورد (همانجا؛ خافی خان، ۱۴۰/۳-۱۴۱). آنگاه خواجه جهان گاو ان گیلانی، وزیر مشهور سلطان محمد هم او را به خود نزدیک کرد و به واسطه همو راج مندری و کندیل را به اقطاع گرفت (فرشته، همانجا؛ نیز نک: هالیستر، ۱۱۷). با اینهمه، وی از وزیر سعایت کرد و چون خواجه جهان به فرمان سلطان کشته شد (۸۸۶ق/۱۴۸۱م)، اداره دیوان حکومت یکسره به دست نظام الملک افتاد. او که ملک نایب لقب گرفته، و مقام سرلشکری نیز یافته بود، پس از مرگ سلطان محمد، وکیل السلطنة محمودشاه بهمنی، پسر خردسال او شد (فرشته، همانجا؛ قس: خافی خان، ۱۴۲/۳). وی چندی بعد خود به علی که مورخان در آن متفق نیستند، به فرمان سلطان محمود کشته شد (مثلاً نک: طباطبا، ۱۳۶-۱۳۷، ۱۹۰-۱۹۱؛ قس: خافی خان، همانجا).

بیشتر منابع، نخستین بار از احمد نظام شاه در وقایع روزگار سلطان محمود یاد کرده اند که پدرش نظام الملک قدرتمند، جُنیر و برخی نواحی دولت آباد را به اقطاع به او داد (مثلاً نک: فرشته، خافی خان، همانجاها). اما گزارش یگانه طباطبا (نک: ص ۱۶۸-۱۷۱) درباره اصل و نسب و کودکی احمد، حاکی از آن است که او از دختری یکی از پادشاهان هند که در جنگی به اسارت محمودشاه بهمنی درآمد و به حرم او پیوست، زاده

را نیز که در تصرف ملک وجیه و برادرش ملک اشرف بود، به صلح تسخیر کند. او خواهرش را به ملک وجیه به زنی داد و «بنای مصادقت را به موصلت مشید گردانید». اما چندی بعد که ملک اشرف، برادر و کودک خردسال او را به قتل آورد و خود حکومت دولت آباد را به دست گرفت، احمد نظام شاه در ۸۹۹ ق/ ۱۴۹۴ م بی درنگ به دولت آباد لشکر کشید. مقارن این لشکر کشی، یوسف عادل خان بیدر را محاصره کرد و قاسم برید احمد نظام شاه را به یاری فراخواند. پس احمد تسخیر دولت آباد را فرو گذاشت و از میانه راه به بیدر روی آورد و فرماندهی میمنه سپاه بهمنی را برعهده گرفت؛ ولی هنگامی که قاسم برید و دیگر سرداران بهمنی از عادل خان شکست خوردند، احمد نظام شاه با عادل خان راه دوستی پیش گرفت و به احمدنگر بازگشت. با اینهمه، احمد بعدها نیز در نبردهایی به یاری محمود شاه و قاسم برید شتافت و در برابر، حکومت برخی نواحی را پاداش گرفت (فرشته، ۳۶۸/۱ به بعد، ۹۶/۲-۹۷؛ طباطبا، ۲۰۸-۲۱۲؛ نیز نک: شیم، ۱/۲۳۱).

احمد نظام شاه که همچنان در پی تسخیر دولت آباد بود، چون در ۹۰۰ ق به آنجا لشکر کشید، در قصبه نیکار (بین جنیر و دولت آباد) فرمان داد شهری به نام خود (احمدنگر) بنیاد نهند که بعدها به عنوان تختهگاه نظام شاهیه شهرت بسزایی یافت. او از این شهر جدید بارها به دولت آباد تاخت و حتی عادل خان حاکم برهانپور و فتح الله عمادالملک را نیز با خود همراه ساخت، ولی تسخیر آنجا تا ۹۰۵ ق میسر نشد (فرشته، ۹۷/۲-۹۹؛ طباطبا، ۲۱۳؛ نیز نک: شاهنواز خان، ۳/۹۰۶).

احمد نظام شاه چون در گسترش قلمرو خود به سمت جنوب و جنوب شرقی (بیجاپور و بیدر) چندان توفیقی نیافت، کوشید تا با مداخله در تعیین جانشین برای داوود خان فاروقی، حاکم ولایت خاندیس (خاندش) که در ۹۱۳ ق/ ۱۵۰۷ م درگذشته بود، قلمرو خود را در مرزهای شمالی گسترش دهد. از این رو به درخواست ملک حسام الدین، از امرای متنفذ خاندش، خواست عالم خان، یکی از نوادگان داوود خان فاروقی را که نزد وی به سر می برد، بر تخت حکومت آن ولایت برنشاند؛ ولی در برابر سلطان محمود گجراتی، همسایه قدرتمند شمال غربی خود که می کوشید عادل خان بن حسن خان فاروقی، نواده دختری خود را به حکومت رساند، توفیقی نیافت (فرشته، ۱۰۰/۲؛ قس: طباطبا، ۲۲۰-۲۲۵).

در حالی که کشمکش فرمانروایان ولایات مهم قلمرو سلسله بهمنی با محمود شاه و نیز با یکدیگر همچنان ادامه داشت، پرتغالیها در سواحل غربی دکن پیاده شدند تا نیروی دریایی حاکم گجرات را درهم شکنند و هم به نفوذ متحد او، یعنی نیروی دریایی مصر در دریای عرب، پایان دهند. در این میان احمد نظام شاه که موافق نبود هیچ یک از بنادر ساحل غربی به پرتغالیها واگذار شود، به ناوگان دریایی مصر و گجرات اجازه داد تا به قوای پرتغالی که در بندر چول^۱ در ۲۰ مایلی جنوب شرقی بمبئی مستقر بودند، بتازند. آنان در ۹۱۴ ق پرتغالیها را شکست دادند؛ اما در

شد. سپس ملک نایب نظام الملک از سوی محمدشاه به اتابکی او منصوب شد و مادر و کودک را به ماهور و رامگیر برد و سپس مردم او را پدر احمد شناختند و به همین عنوان مشهور شد (درباره روایتی دیگر، نک: همو، ۱۷۸). این روایت را که سخت تردیدآمیز می نماید، گویا بدان سبب پرساخته اند که برای خاندان نظام شاهیه که سالها بر بخش وسیعی از قلمرو حکام بهمنی فرمان راندند، نسبی عالی فراهم آورند. طباطبا می افزاید، احمد در آغاز جوانی، آنگاه که برخی از اعضای خانواده سلطان محمود در جنگی به اسارت کفار درآمدند، به یاری او شتافت و اسیران را از بند رهانید و نیز هنگامی که امرای دکن در بیدر پایتخت بهمنیان سر به شورش برداشته بودند، احمد از جنیر بدانجا رفت و در سرکوب مخالفان رشادتها نشان داد (ص ۱۷۲-۱۷۴، ۱۸۸-۱۹۰). احمد که پس از تسخیر دژهای نواحی جنیر و کوهکن، و دستیابی به اموال آن دژها نیرومند شده بود، پس از آگاهی از قتل پدرش، در جنیر آشکارا سر به شورش برداشت و به گسترش قلمرو خود پرداخت (فرشته، ۹۳/۲-۹۴؛ خافی خان، ۱۴۲/۳).

در این زمان سلسله بهمنی به سرعت رو به زوال نهاده بود و قاسم برید که پس از نظام الملک، در مقام وزارت بر محمود شاه چیرگی یافته بود، بزرگترین رقیب احمد به شمار می آمد. محمود شاه نخست به سفارش قاسم برید بر آن شد تا یوسف عادل خان، حاکم بیجاپور و خواجه جهان دکنی و زین الدین علی طالش، والی جاکند را به سرکوب احمد فرستد؛ اما چون آنان نپذیرفتند، شیخ مودی عرب، یکی از سرداران برجسته خود را به مقابله فرستاد، اما او و بسیاری از سپاهیان به دست احمد هلاک شدند. احمد نظام شاه پس از آنکه عظمت الملک، دیگر سردار بهمنی را هم شکست داد، در نبردی که به جنگ باغ شهرت یافت، در ۸۹۵ ق با چیرگی بر جهانگیر خان شکست قاطعی بر محمود شاه وارد آورد و نیز با حمله به پایتخت (بیدر) نه تنها خانواده پدر را که پیش تر به اسارت در آمده بودند، از بند رهانید، بلکه زنان و فرزندان امیرانی را که به جنگ با او دست یازیده بودند، به اسارت گرفت - هر چند اندکی بعد آنان را آزاد کرد (فرشته، ۹۴/۲-۹۶؛ نیز نک: طباطبا، ۱۹۶-۲۰۰).

به گفته طباطبا (ص ۲۰۴-۲۰۵)، احمد نظام شاه در ۸۹۱ ق اعلان استقلال کرد، ولی شیم (I/230، حاشیه ۳۲) با استناد به برخی از منابع گجراتی، نشان داده است که او اندکی پس از آخرین پیروزی بر سپاهیان بهمنی در ۸۹۵ ق با عنوان شاه بر تخت نشست و به نام خود خطبه کرد و چتر سفیدی را که نشانه پادشاهی دهلی و گجرات بود، بر سر گرفت (نک: فرشته، ۹۶/۲). افزون بر این احمد والیان قدرتمند نواحی دیگر قلمرو بهمنیان، چون یوسف عادل خان در بیجاپور، عمادالملک در برار، و قطب الملک در تلنگانه را به شورش بر ضد حکومت مرکزی فراخواند (نک: خافی خان، ۱۴۳/۳) و خود به افزایش نفوذ و توسعه قلمروش پرداخت. نخست دژ دندار اجپوری، از دژهای استوار کوهکن را پس از حدود یک سال محاصره، به صلح گشود، سپس کوشید تا دژ دولت آباد

مآخذ: خافی خان نظام الملکی، محمد هاشم، منتخب الالباب، به کوشش هیک، کلکته، ۱۹۲۵م؛ شاهنواز خان، مآثر الامراء، به کوشش میرزا اشرف علی، کلکته، ۱۳۰۹ق؛ طباطبا، سید علی، برهان مآثر، دہلی، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ فرشته، محمد قاسم، تاریخ، لکھنؤ، ۱۲۸۱ق/۱۸۶۳م؛ نھاوندی، عبدالباقی، مآثر رحیمی، به کوشش محمد هدایت حسینی، کلکته، ۱۹۲۵م؛ نیز:

Haig, W., *The Decline and Fall of the Kingdom of the Deccan*, *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. III; Hollister, J.N., *The Shi'a of India*, New Delhi, 1979; Nayeem, M.A., *External Relations of the Bijapur Kingdom*, Hyderabad, 1974; Shyam, Radhey, *The Nizām Shāhīs and the 'Imād Shāhīs*, *History of Medieval Deccan (1295-1724)*, Andhra Pradesh, 1973.

ابوالفضل خطیبی

آحمد نگر، نام شهر و مرکز شهرستانی به همین نام. این شهر در ۱۹° و ۷' عرض شمالی و ۷۲° و ۳۰' طول شرقی واقع شده است (سامی، ۸۰۰/۱).

احمد نگر در ایالت تھاراشترا در غرب شبه جزیره هندوستان و در ۱۲۵ میلی شرق بمبئی بر کنار رود سینا قرار گرفته است (بریتانیکا؛ستانی، ۵۹۸/۲؛ دائرة المعارف آریانا، ۵۱۶/۲؛ BSE³, II/461). مساحت شهرستان احمد نگر، ۱۷'۰۵۸ کد^۲ است (EI²). نزدیک این شهر ایستگاهی از خطوط عمده راه آهن هند واقع شده است. تا ۱۹۵۰م بخش بزرگی از مهاراشترا جزئی از منطقه و استان بمبئی بود، ولی از ۱۹۶۰م آن بخش از مهاراشترا، از استان بمبئی جدا شد و تمام آن به صورت ایالتی مستقل درآمد (BSE³, X/200, XV/522). در ۱۹۷۱م جمعیت شهر ۱۱۷'۲۷۵ نفر و جمعیت شهرستان ۳'۲۶۶'۵۵۵ نفر بوده (بریتانیکا)، و در ۱۹۸۱م جمعیت شهر به ۱۴۳'۹۳۷ و جمعیت شهرستان به ۳'۷۰۸'۳۰۹ نفر («دائرة المعارف...»، II/171) افزایش یافته است.

شهر احمد نگر به دستور احمد نظام شاه (ه م)، بنیاد گذار سلسله نظام شاهیان، بنا شده است (EI²؛ لغت نامه). در برهان مآثر آمده است که احمد نظام شاه فرمان داد تا میان دو شهر جنیر و دولت آباد، در محلی که از جهت مسافت وسط حقیقی آن دو شهر محسوب می شد، شهری بنا کنند. گویا این ناحیه از نظر لطافت آب و هوا و سرسبزی مناسب بوده است (طباطبا، ۲۱۳). معماران و بتایان اساس شهر را بنا نهادند که مشتمل بر منازل و مساکن و بازارها بود (همو، ۲۱۵). چنین بر می آید که نام شهر احمد آباد گجرات که منسوب به سلطان احمد گجراتی است، انگیزه احمد نظام شاه شده باشد تا نام خود را بر آن شهر گذارد و آن را احمد نگر بنامد (همو، ۲۱۶). وی از اولاد برهمنان و یجانگر و نام اصلیش تیمابھت بود (خافی خان، ۱۴۰/۳). از این رو بعید نمی نماید که نظام شاه واژه نگر را به نام احمد افزوده باشد، زیرا نگر^۳ در زبان سانسکریت به معنای شهر و آبادی است (مونیر ویلیامز، 525). بیشتر مآخذ آغاز بنای شهر را ۱۴۹۴م (۸۹۹ق) نوشته اند (EI²؛ لا روس بزرگ؛ BSE³, II/461)، ولی برخی، تاریخ بنای شهر را ۱۴۹۵م ذکر

ذیحجه همان سال پرتغالیها شکست خود را جبران کردند و پس از درهم شکستن ناوگان مصری، فرمانده ناوگان گجراتی را نیز به صلح واداشتند. فرانسیسکو د آلمیدا^۱، نایب السلطنه پرتغال در هند، احمد نظام شاه را هم به پرداخت مبلغی گزاف به عنوان غرامت جنگی و واداشت، ولی او با پرداخت اندکی از آن با پرتغالیها صلح کرد (نک: شیام، I/232).

به گفته فرشته (همانجا)، احمد نظام شاه در پی ۲ یا ۳ ماه بیماری پس از آنکه از امرای خود برای جانشینی پسر خردسالش، شیخ برهان پیمان گرفت، در احمد نگر درگذشت. گفته اند (نک: طباطبا، ۲۲۵-۲۲۶) که او به دست نصیر الملک گجراتی، سردار و وزیر مشهور خود مسموم شد، اما بر اساس روایت دیگری (همو، ۲۲۵) که طباطبا آن را درست تر دانسته است، نصیر الملک پیش از مرگ احمد نظام شاه درگذشته بود. پیکر او را در باغ روضه در نزدیکی احمد نگر به خاک سپردند (همو، ۲۲۷-۲۲۸). مورخان درباره تاریخ درگذشت و مدت حکومت او اختلاف کرده اند (برای مثال، نک: نھاوندی، ۲۲۷-۲۲۸؛ طباطبا، ۲۲۶). فرشته (همانجا) تاریخ درگذشت او را ۹۱۴ق، و طباطبا (ص ۲۲۸) ۹۱۱ق نوشته است، اما از متن یکی از نامه های آلفونسو آلبوکرک، نایب السلطنه پرتغال در هند به پادشاه پرتغال چنین بر می آید که احمد نظام شاه تا اکتبر ۱۵۱۰ (رجب ۹۱۶) زنده بوده است (نک: شیام، I/233-234، حاشیه 45).

استقلال خواهی و شورش احمد نظام شاه را باید سرآغاز حرکتی دانست که در پی آن قلمرو سلسله بهمنی به نواحی مستقلی تجزیه شد که در هر کدام سلسله هایی موروثی چون نظام شاهیه در احمد نگر، عماد شاهیه در پرار، و عادل شاهیه در بیجاپور پدید آمدند. احمد نظام شاه گرچه نخست به کین خواهی پدر، شکستهای سختی به بهمنیان وارد آورد، ولی در طول حکومت خود بارها در کنار سپاه پادشاه بهمنی بر ضد دشمنانش جنگید. همچنانکه اگر مناقعش ایجاب می کرد، در پیوستن به دیگر امرای مخالف بهمنیان هم درنگ نمی کرد (برای نمونه، نک: همو، I/232).

مورخان شجاعت و جنگاوری احمد نظام شاه را بسیار ستوده، و گفته اند که امرای بهمنی از مقابله با او هراس داشتند (فرشته، ۹۴/۲). وی در شمشیر بازی مهارت داشت و آن را در سراسر دکن رواج داد (همو، ۱۰۱/۲-۱۰۲). به گفته فرشته (۱۱/۲)، احمد نظام شاه در «مذهب تسنن کمال تعصب داشت» و از همین رو در ۹۱۱ق آنگاه که یوسف عادل خان در بیجاپور به جای خلفای راشدین، به نام امامان شیعه خطبه کرد، احمد نظام شاه بر ضد او با پادشاه بهمنی متحد شد (خافی خان، ۹۲۶/۳-۱۲۸؛ قس: نھاوندی، ۴۲۹/۲؛ نیز نک: نعیم، 48؛ هیک، 429). اما شیخ برهان، پسر و جانشین احمد به ترویج مذهب امامیه همت گمارد و از آن پس سلسله نظام شاهیه به عنوان سلسله شیعی شهرت یافت (نک: فرشته، ۱۰۲/۲). درباره دینداری و عدالت احمد نظام شاه نیز داستانها نقل کرده اند (نک: طباطبا، ۲۲۸-۲۳۳).

از بناهای تاریخی شهر، کاخهای شاهان قدیم و بازارهای زیبای آن است (یستانی، ۵۹/۲).

مآخذ: یستانی، بطرس، دائرة المعارف، بیروت، ۱۲۹۴/ق ۱۸۷۷م؛ حکمت، علی اصغر، سرزمین هند، تهران، ۱۳۳۷ش؛ خافی خان نظام الملکی، محمد هاشم، منتخب اللباب، ج ۱، به کوشش کبیر الدین احمد و غلام قادر، کلکته، ۱۸۶۸م، ج ۳، به کوشش سر ولزلی هیک، کلکته، ۱۹۲۵م؛ دائرة المعارف آریانا، کابل، ۱۳۳۰ش؛ سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ طباطبائی، سیدعلی، برهان مآثر، دهلی، ۱۳۵۵/ق ۱۹۳۶م؛ لغت نامه دهخدا؛ نوایی، عبدالحسین، تعلیقات بر تکملة الاخبار (نک: هم، نویدی)؛ همو، تعلیقات بر شاه طهماسب صفوی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نویدی، زین العابدین، تکملة الاخبار، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نهر، جواهر لعل، کشف هند، ترجمه محمود تفضلی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نیز:

Britannica; BSE³; EI²; Grand Larousse; Monier - Williams, M., A Sanskrit - English Dictionary, Oxford, 1964; Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi, İstanbul, 1989.

آخوند نهاوندی، احمد بن محمد نهاوندی حاسب (د ۲۲۰-۲۳۰/ق ۸۳۵-۸۴۵م)، ستاره شناس و ریاضی دان ایرانی از سرگذشت او هیچ گونه آگاهی نداریم. زوتر (ص ۱۰) و سزگین (۱۳۵، ۷۱/۹۰، ۷/۲۲۶، GAS)، ریاضی دانی به نام احمد بن محمد حاسب را که ابن ندیم (ص ۳۴۰) از وی یاد کرده است، با نهاوندی یکی شمرده اند، اما از آنجا که ابن ندیم از الزیج المشتمل، مهم ترین اثر نهاوندی نام نبرده است، درستی این استنباط مسلم به نظر نمی رسد (نیز نک: ایرانیکا، ۱/۶۵۳).

ابوالحسن علی ابن یونس (ه ۵) حکایت می کند که نهاوندی در دوران یحیی بن خالد برمکی (د ۱۹۰/ق ۸۰۵م) در جندی شاپور به رصد خورشید پرداخته، و بر پایه آن رصدها، الزیج المشتمل را تدوین کرده است. وی همچنین می افزاید که در فاصله میان رصد بطلمیوس و رصد اصحاب ممتحن - که در سالهای ۲۱۳-۲۱۸ق به فرمان مأمون عباسی صورت گرفت - از رصد دیگری جز رصد نهاوندی آگاهی ندارد (ص ۱۵۷؛ نیز نک: زوتر، همانجا؛ کندی، «بررسی...»، ۱۲۴؛ سایللی، ۵۰). تاریخ این رصدها را، حدود سالهای ۱۷۴-۱۸۴ق تخمین زده اند. در برخی منابع نیز آمده است که ابزارهای اندازه گیری بسیار دقیق بوده اند (احمد، ۱۷۶؛ نیز نک: کندی، همانجا، نیز «علوم دقیقه»، ۳۸۹؛ سایللی، ۵۱). در این منابع از همکاران نهاوندی نام برده نشده، و درباره نوع ابزارهای به کار رفته نیز هیچ گونه آگاهی داده نشده است.

علی ابن یونس در جای دیگری آنکه از کسی نام نبرد، به اندازه گیری میل اعظم خورشید در دهه ۱۶۰ق، به عنوان یگانه رصدی که بر پایه اطلاعات وی در همان فاصله زمانی صورت گرفته است، اشاره می کند (نک: شوی، ۱۰) و ممکن است منظور وی همان رصد نهاوندی در جندی شاپور بوده باشد. از سوی دیگر، بیرونی در «تحدید نهایات الاماکن لتصحيح مسافات المساكن» رصد اصحاب ممتحن را به عنوان یگانه رصدی که از عصر بطلمیوس تا آن زمان به آگاهی وی رسیده بوده است، معرفی می کند (ص ۸۹-۹۰) و همو در القانون المسعودی که چند سالی

کرده اند («دائرة المعارف»، همانجا). مؤلف منتخب اللباب می نویسد که احمد بن نظام الملک «بنای قلعه احمد نگر به نام خود خوانده [و] حصاری به کمال استحکام ساخته... خطبه به نام خود خوانده [و] خویش را سلطان احمد نظام شاه بحر نامیده» است (خافی خان، ۱۲۴/۳). در دوران احمد نظام شاه، این شهر مدارج ترقی و رفاه پیمود و در دوران فرمانروایی فرزندش برهان نظام شاه (۱۵۱۰-۱۵۵۳م) یکی از مراکز علمی و فرهنگی شد («دائرة المعارف»، همانجا).

نظام شاهیان از ۸۹۵ تا ۱۰۰۴ق بیش از یک سده بر منطقه احمد نگر فرمانروایی داشتند (نک: نوایی، تعلیقات بر تکملة، ۱۷۷، تعلیقات بر شاه طهماسب، ۸۱).

چنین به نظر می رسد که مذهب تشیع در سرزمین احمد نگر و منطقه فرمانروایی نظام شاهیان دکن رواج داشته است. عبدی بیگ در ستایش از کوششهای شاه طهماسب صفوی، ضمن اشاره به رواج مذهب تشیع، متذکر شده است که آیین مزبور «در معالک غیر محروسه آن حضرت نیز بی مزاحمی معمول است، چنانکه در هندوستان پادشاه نظام الملک و سپاهی و رعایای او این مذهب دارند» (نویدی، ۴۱).

در ۱۰۰۴/ق ۱۵۹۶م دانیال پسر اکبر شاه مأمور تسخیر دکن شد. در این زمان برهان نظام شاه ثانی، هفتمین فرمانروا از سلسله نظام شاهیان درگذشت و عادل شاه فرمانروای بیجاپور، به احمد نگر لشکر کشید (خافی خان، ۲۰۴/۱)، ولی این کار سرانجامی نداشت. در ۱۰۰۸ق قلعه احمد نگر به محاصره سپاه دانیال درآمد، اما کاری از پیش نرفت (همو، ۲۱۳/۱-۲۱۵) و مهاجمان ناگزیر به کندن نقب پرداختند. محاصره حدود ۴ سال به درازا کشید، سرانجام قلعه و شهر در ۱۰۱۲/ق ۱۶۰۳م به تصرف مهاجمان درآمد (همو، ۲۱۳/۱-۲۱۴). پس از تصرف احمد نگر قلمرو فرمانروایی سلسله مغول کبیر از قندهار (افغانستان) و سرینگر (کشمیر) تا احمد نگر گسترش یافت (حکمت، ۴۹) و این شهر ضمیمه امپراتوری مغول شد. پس از درگذشت اورنگ زیب، شهر زیر فرمان دولت هندی مراتا قرار گرفت و در ۱۸۰۳م (۱۲۱۸ق) دولت رائوسیندیا ناگزیر از تسلیم آن به آرتور لیسلی دوک ولینگتن شد (EI²). از آن پس احمد نگر به صورت سرزمین مستعمره و وابسته به امپراتوری بریتانیا درآمد.

از حوادث مهم این شهر در دوران معاصر زندانی شدن اعضای کمیته عامله حزب کنگره هند در ماههای مارس و آوریل ۱۹۴۵ در زندان دژ احمد نگر بوده است (نهر، ۹۴۱/۲).

احمد نگر امروز از مراکز صنعتی و بازرگانی ایالت مهاراشترای هند و از بازارهای عمده تجارتي است. وجود راه آهن عامل مهمی در این زمینه بوده است. این شهر دارای کارخانه های پنبه پاک کنی، پارچه بافی، چرم سازی، تولید ظروف مسین و صنایع دستی است (BSE³, II/461).

دیرتر تألیف کرده است، از یک رصد دیگر که ستاره‌شناسان مرو روایت کرده‌اند و نتایج آن با رصد اصحاب ممتحن یکسان بوده است، سخن می‌گوید (۳۶۳/۱). بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که بیرونی به رغم توجه و اهتمام فراوانش به موضوع میل اعظم خورشید و کارهایی که برای اندازه‌گیری آن تا زمان وی صورت گرفته بوده است، از رصد چندیشاپور و نیز از الزیج المشتمل ذکر به میان نمی‌آورد. از این‌رو به نظر می‌رسد که رصد نهایندی و زیج وی در میان ستاره‌شناسان آن زمان شهرتی نداشته است. در هر صورت پژوهشگران معاصر به اهمیت کار نهایندی هم به علت تقدم زمانی و هم به سبب آنکه رصدهای وی تألیف الزیج المشتمل را به دنبال داشته است، تأکید می‌ورزند (سایلی، همانجا؛ سارتن، ۱۵۴۵/۱؛ کندی، همان، ۳۹۰-۳۸۹).

آثار: بجز الزیج المشتمل (زوتر، نیز کندی، «بررسی»، همانجا)، این کتابها نیز به احمد بن محمد حاسب نسبت داده شده‌اند که چنانکه گذشت، برخی او را همان نهایندی دانسته‌اند: ۱. الجمع والتفریق (ابن ندیم، همانجا)؛ ۲. المدخل الی علم النجوم (همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۶۴۲/۲؛ زوتر، همانجا؛ قس: GAS، همانجا)؛ ۳. کتاب الی محمد بن موسی فی النیل (ابن ندیم، زوتر، همانجا). از این کتابها هیچ اثری باقی نمانده است.

مآخذ: ابن ندیم، الفهرست؛ ابن یونس، علی، الزیج الکبیر الحاکمی (نک: ما، کوسن دوبرسوال)؛ بیرونی، ابوریحان، «تحدید نهایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن»، به کوکوش پ، بولگاکف و ابراهیم احمد، مجلة معهد المخطوطات العربیة، قاهره، ۱۳۸۱-۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳ م، ج ۸، ش ۱ و ۲؛ هم، القانون السمردی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۴ م؛ حاجی خلیفه، کشف، نیز:

Ahmad, Nafis, «Muslim Contributions to Astronomical and Mathematical Geography», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1944, vol. XVIII; Caussin de Perceval, J.J., «Le livre de la Grande Table Hakémite», *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1802-1803, vol. VII(1); GAS; Iranica; Kennedy, E.S., «A Survey of Islamic Astronomical Tables», *Transaction of the American Philosophical Society*, Philadelphia, 1956, vol. XLVI(2); id., «Exact Sciences», *Cambridge History of Iran*, ed. R.N. Frye, Cambridge, 1975, vol. IV; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927; Sayili, Aydin, *The Observatory in Islam*, Ankara, 1960; Schoy, K., «Die Bestimmung der geographischen Breite eines Ortes... nach dem arabischen Text der Hakimitischen Tafeln des Ibn Yūnus», *Annalen der Hydrographie und maritimen Meteorologie*, 1922, vol. L; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.

محمدعلی مرولی

آحمد نیریزی، فرزند شمس‌الدین محمد (زنده تا ۱۱۵۱ ق/ ۱۷۳۸ م)، نامدارترین خوشنویس قلم‌نسخ ایران.

بخش یکم- زندگی

با آنکه بخش اصلی زندگی هنری او در سده ۱۲ ق سپری شده است، منابع نوشته شده در این سده هیچ گونه آگاهی از زندگی او به دست نمی‌دهند. برای نخستین بار میرزای سنگلاخ در تذکره الخطاطین زندگی‌نامه‌ای از او آورده که بیشتر ساخته و پرداخته خود اوست و متأسفانه بدون نقد و بررسی، پایه و مایه کار تمامی تذکره‌نویسان پس از او قرار گرفته است. وی به شیوه همیشگی خود به احمد نیز چون دیگر

خوشنویسان لقبی بخشیده، و او را «قبلة الكتاب» خوانده، و در خوشنویسی شاگرد محمد صادق ارجستانی دانسته است (۳۹۲/۲). (۳۹۳). این هر دو مطلب خطاست، زیرا پس از سلطانعلی مشهدی (د ۹۲۶ ق) هیچ یک از خوشنویسان را به این لقب نخوانده‌اند و در هیچ یک از منابع سده ۱۲ ق به بعد که شرح حال محمدصادق ارجستانی (اردستانی) (د ۱۱۳۴ ق) در آنها آمده- از جمله آثار محمدعلی حزین (د ۱۱۸۱ ق) که خود نسبت شاگردی با او داشته- یادی از خوشنویسی وی نشده است (نک: حزین، ۴۷-۴۸؛ مدرس، ۱۰۴/۱-۱۰۵؛ مهرآبادی، ۳۱۲/۲-۳۱۵). در دست نبودن هیچ دست‌نوشته‌ای که نشان از خوشنویسی او داشته باشد، نیز این امر را ثابت می‌کند.

میرزای سنگلاخ می‌نویسد: احمد نیریزی به محمد ابراهیم قمی پیوست و در مکتب او به فرا گرفتن خوشنویسی پرداخت و پس از مرگ استاد از قم به نیریز رفت و چندی در آنجا به سبک استاد به کتابت پرداخت و سپس شیوه‌ای نو و برتر از استاد در قلم‌نسخ ابداع کرد (همانجا). این بخش از گزارش وی نیز نادرست است، زیرا محمد ابراهیم قمی تا ۱۱۱۸ ق زنده بوده (بیانی، احوال، ۱۲۸/۴) و آثار بسیاری از احمد به شیوه‌ای نو که او می‌گوید، در دست است که پیش از این تاریخ در اصفهان نوشته شده است (نک: بخش آثار در همین مقاله). افزون بر آن اقامت و درگذشت محمد ابراهیم در قم- چنانکه میرزای سنگلاخ می‌نویسد- درست نیست. او در هیچ یک از آثارش اشاره‌ای به کتابت و اقامت در قم ندارد، بلکه شواهدی از اقامت او در اصفهان موجود است. از آن جمله آثاری است که برای شاه سلیمان صفوی نوشته که اینها هستند: قرآنی به نام او در ۱۰۸۷ ق (گلچین، ۲۳۹-۲۴۰)، دعای جوشن کبیری به امر او در ۱۱۰۳ ق (بیانی، همانجا). گذشته از این دو اثر قرآنی از وی باقی است که به سال ۱۱۱۷ ق [یک سال پیش از آخرین اثرش] در اصفهان کتابت شده است (گلچین، ۲۶۴-۲۶۷). از سویی میرزای سنگلاخ خود در زندگی‌نامه محمد ابراهیم هیچ اشاره‌ای به شاگردی احمد نزد وی نمی‌کند (۴۰۸/۲-۴۲۴).

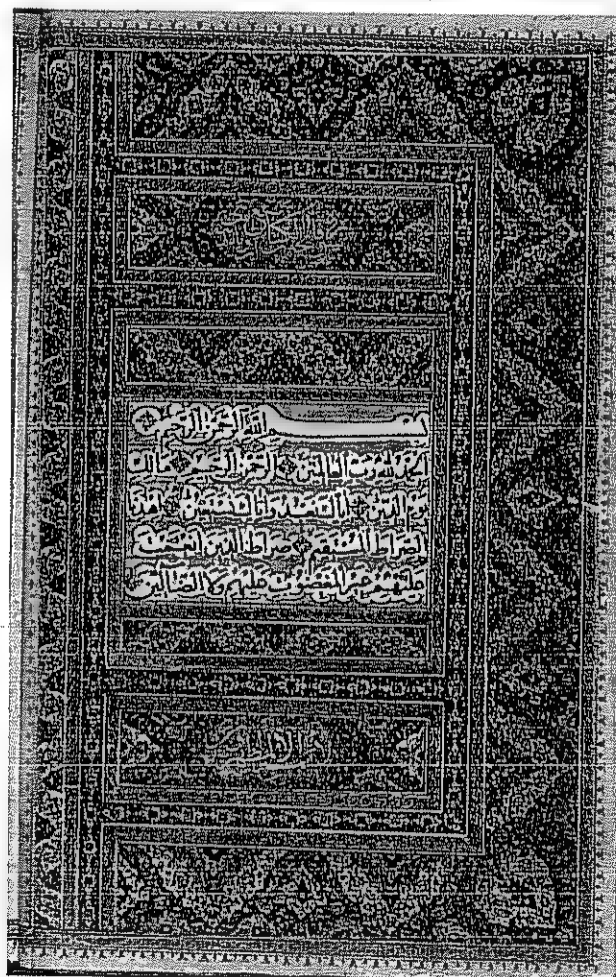
در برخی از منابع معاصر آمده که احمد نیریزی از «روی خطوط علاءالدین تبریزی مشق بسیار کرده» است (بیانی، کارنامه، ۲۶۹). از این نوشته چنین برداشت می‌شود که مشق از روی آثار وی به آغاز کار خوشنویسی او مربوط می‌شود و علاءالدین را باید استاد غیر مستقیم او دانست. در این امر نیز جای درنگ است، زیرا این اندیشه از آنجا سرچشمه گرفته است که احمد در چند اثر خود از علاءالدین تبریزی با عنوان «استاد»، یا «استادی» یاد می‌کند، از جمله در یک قطعه خط که ظاهراً صفحه پایانی یک کتاب دعاست با تاریخ ۱۱۲۲ ق (همان، ۵۴۹) و در پایان یک نسخه دعوات هفت حصار با تاریخ ۱۱۳۸ ق (آتابای، فهرست کتب، ۵۲۶) و در خاتمه یک نسخه دعای ایام هفته (نک: بخش آثار در همین مقاله، ش ۱۶). در هر سه جا وی می‌نویسد: «نقلت من خط الاستاد [یا استادی] علاءالدین تبریزی». باید گفت که به کاربرد لقب «استاد» یا «استادی» به همراه نام خوشنویسان متقدم

النیریزی» رقم کرده است. این دو اثر را می‌توان از آثار او که در زادگاهش کتابت شده است، دانست.

آغاز اقامت احمد در اصفهان را حدود سال ۱۱۰۰ ق نوشته‌اند (بیانی، احوال، ۲۴/۴)، اما سندی برای اثبات آن در دست نیست. نخستین نسخه‌ای که بی‌تردید او در اصفهان نوشته، دعای کمیلی است با رقم و تاریخ «احمد النیریزی السلطانی باصفهان ۱۱۰۷» (نک: بخش آثار، ش ۳). این اثر نشان می‌دهد که وی به دربار شاه سلطان حسین صفوی راه یافته، و به نام او «سلطانی» رقم زده، و از آن پس از نوشتن نام سلطان [ظاهر] به سبب هم‌نامی با شاه برای پدرش و لقب فخرالدین برای خودش خودداری کرده است. یک نسخه دعای احتجاب را که در کتابخانه کاخ - موزه گلستان (ش ۲۰۱۰) موجود است و از تاریخ آن تنها عدد ۱۱ باقی‌مانده و ارقام سمت راست آن پاک شده (بیانی، همانجا؛ یادداشتهای مؤلف) و آتابای آن را ۱۱۰۰ ق معرفی کرده است (همان، ۳۳۹-۳۴۰) و نیز یک کتاب دعا را که در کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی (ش ۱۵۹۸۷) با تاریخ ناتمام ۱۱۳ هست و در فهرست همان کتابخانه تاریخ آن ۱۱۰۳ ق ثبت شده است (شورا، ۵۲۴/۳) - و می‌تواند ۱۱۱۳، یا ۱۱۳۰ ق (قس: آتابای، فهرست قرآنها...)، تصویر قرآن (۲۱۵) نیز باشد - نمی‌توان بر نسخه یاد شده مقدم دانست؛ هر چند هر دو در اصفهان کتابت شده‌اند. یک نسخه ادعیه نیز با نام احمد به تاریخ ۱۱۰۴ ق در آستان قدس هست که شیوه خط آن نمی‌تواند از آن احمد نیریزی باشد. از میان ۸۳ نسخه دارای رقم احمد نیریزی با تاریخ ۱۱۰۷ ق به بعد در ۳۸ نسخه محل کتابت اصفهان ذکر شده است و وجود عبارت «عبدالداعی لایب الدولة القاهرة الباهره...» [همراه با نام اصفهان یا بدون آن] در پایان ۱۶ نسخه نشان از کتابت آنها در آن شهر دارد. این وضع در مرقعات و قطعات وی نیز مشاهده می‌شود. تنها در دو نسخه منسوب به او به نامی جز اصفهان بر می‌خوریم که شرح آنها خواهد آمد. این وضع توالی اقامت احمد را در اصفهان نشان می‌دهد. اگر گسیختگی‌هایی در روند پدید آمدن آثار هنری وی در برخی از سالهای زندگی او دیده می‌شود، بیشتر به سبب رویدادهای سیاسی و اجتماعی روزگار اوست، نه خارج شدن وی از اصفهان. مثلاً از ۱۱۳۴ ق واپسین سال پادشاهی شاه سلطان حسین و محاصره اصفهان به دست افغانها تنها ۲ قطعه خط از او برجاست (بیانی، احوال، ۲۶/۴) و از ۱۱۳۵ ق سال قتل آن پادشاه مرقعی شامل ۱۶ قطعه از او باقی است (همان، ۲۵/۴).

روشن است که خلع شاه و پراکنده شدن درباریان که پشتیبانان و مشوقان او در کار خوشنویسی بودند، ضربه‌ای شدید برای او بوده، و از آن پس دست‌نوشته‌های او کاهش یافته است. عبارت «... ابود الدولة القاهرة...» و عنوان دارالسلطنه را تنها تا ۱۱۴۶ ق در آثار او می‌بینیم. اثری نوشته شده در ۱۱۴۷ ق [واپسین سال پادشاهی صفویان] از او در دست نیست و از سال ۱۱۴۸ ق [آغاز پادشاهی نادرشاه] تنها ۲ قطعه خط از او بازمانده است (همان، ۲۶/۴) و آنها نیز آخرین قطعات خط او

برای ادای احترام به پیشگامی آنهاست، نه به معنی استادی مستقیم؛ زیرا احمد نیریزی نمی‌توانسته است از نظر زمانی شاگرد علاءالدین تبریزی (زنده در ۱۰۰۱ ق) باشد. دیگر آنکه کلمه «نقلت» در نوشته نیریزی نه به معنی تمرین و مشق از روی خط علاءالدین است، بلکه به معنی آن است که احمد نسخه‌ای به قلم وی در دست داشته، و نسخه‌ای تازه از روی آن کتابت کرده است. حاصل کار نیز نسخه‌ای است که هیچ همانندی با خط علاءالدین ندارد، بلکه به شیوه نو احمد نیریزی است. دیگر آنکه زمانی که این آثار پدید آمده‌اند، روزگار رواج شیوه نو و



قرآن به خط احمد نیریزی، ۱۱۳۱ ق، موزه ملی ایران
دوران استادی اوست و وی را نیازی به مشق کردن از روی آثار علاءالدین نبوده است.

از بررسی آثار احمد نیریزی آگاهی‌هایی - هر چند محدود - به دست می‌آید. در صحیفه سجادیه‌ای که وی به سال ۱۰۸۷ ق کتابت کرده است و نخستین اثر شناخته شده او به شمار می‌آید، نام پدرش را سلطان محمد و لقب او را شمس الدین می‌نویسد و خود را با لقب فخرالدین می‌خواند (نک: بخش آثار در همین مقاله، ش ۱) و در صحیفه سجادیه کتابت شده در ۱۰۹۷ ق (نک: بخش آثار، ش ۲) «اقل عبادالله احمد

به شمار می‌آیند.

از ۱۱۴۹ق، دو کتاب دعا (همان، ۲۳/۴؛ شورا، ۷۸/۲۱) از احمد باقی است و از ۱۱۵۰ق هیچ اثری از او بر جا نمانده است. کتابت ۴ نسخه را به واپسین سال زندگی هنری او، یعنی ۱۱۵۱ق نسبت داده‌اند: ۱. *عده الداعی* که شرح آن خواهد آمد. ۲. نسخه‌ای از دعای صباح (نک: بخش آثار، شم ۱۹). ۳. نسخه‌ای شامل سور و ادعیه (نک: بخش آثار، شم ۲۰). ۴. یک نسخه دعا که به شماره ۱۳۰۸ در کتابخانه آستان قدس رضوی هست، ولی فاقد ویژگیهای خط احمد است و نمی‌تواند دستخط او باشد (یادداشت‌های مؤلف؛ آستان، ۱/۲، ۱۳، ۳۲، نیز نسخه تصویری آن در مرکز).

از این پس هیچ اثری که بتوان آن را به احمد نسبت داد، وجود ندارد. نسخه دعای کمیل کتابت شده به سال ۱۱۵۲ق در نجف که به شماره ۴۴ در کتابخانه کاخ - موزه گلستان هست (بیانی، همان، ۲۲/۴؛ آتابای، فهرست کتب، ۴۵۱-۴۵۲)، بنابر شواهد آشکار نمی‌تواند به خط او باشد؛ الف - خط نسخی که دعا بدان نوشته شده، از حد متوسط فروتر است و در برخی از صفحات چنان ناپخته است که هیچ شباهتی بین آن و خط احمد نمی‌توان یافت. ب - ترجمه فارسی ادعیه که در دیگر نسخه‌ها همگی به قلم نستعلیق نوشته شده، در این نسخه آمیخته‌ای از نستعلیق و شکسته نستعلیق است. ج - خط ۳ صفحه پایان نسخه که کاتب کوشیده است به قلم رقاع بنویسد، ناپخته‌تر از آن است که به احمد نسبت داده شود. د - سرانجام رقم و تاریخ نسخه که به قلم شکسته نستعلیق نوشته شده، و بر پیشانی صفحه آخر الصاق گشته، از نمونه‌های شکسته نستعلیق شناخته شده احمد که در حد خوش نوشته شده، به کلی دور است (یادداشت‌های مؤلف). روی هم رفته نادرستی نسبت این نسخه به احمد از دیگر نسخه‌های منسوب به او آشکارتر است.

روشن است که قطعه خط منسوب به او با تاریخ ۱۱۷۷ق چنانکه بیانی نیز در اصال‌ت آن تردید کرده (فهرست نمونه...، ۱۷)، نمی‌تواند از آن او باشد، زیرا در فاصله سالهای ۱۱۵۱-۱۱۷۷ق هیچ اثری از او در دست نداریم. همین گونه آثار را باید سبب پیدایش پندار زندگی حدود ۱۰۰ تا ۱۰۳ ساله او دانست (همانجا؛ میرزای سنگلاخ، ۴۰۰/۲). قطعه موجود در کتابخانه ملی تهران با تاریخ ناقص ۱۱۸ که در فهرست آن کتابخانه (ملی، ۴۸۸/۲) با تاریخ ۱۱۸۰ آمده است، نیز باید مربوط به ۱۱۱۸ق باشد، میرزای سنگلاخ که به گمان خود شمار دقیق آثار او را نوشته، و مدعی است که ۱۲۰ قرآن کتابت شده او را «مشاهده و ملاحظه» کرده است، به محل کتابت آنها و به کاربرد عنوان «سلطانی» در آثار او توجه نداشته، و آنچه او برای شاه سلطان حسین نوشته، ندیده گرفته است و در شرح حال مفصل او حتی یک‌بار نام شهر اصفهان را نمی‌برد. آیا این امر از بی‌خبری وی از آثار و احوال احمد نیریزی حکایت نمی‌کند؟ او بدون ذکر زمان از سفرهای احمد به مدینه و مکه، عتبات و مشهد و زیارت ۱۴ معصوم (ع) سخن می‌گوید و می‌نویسد: به هنگام زیارت مدینه منوره اشعاری در مدح پیامبر اکرم (ص) به آب طلا

بر کاغذ خان بالغ با این مطلع نوشته بوده است:

کفر و ایمان را هم اندر تیرگی هم در صفا

نیست دارالملک جز رخسار و زلف مصطفی

وی می‌نویسد که این اثر را در مصر دیده است (۳۹۸/۲). جز او کسی از وجود چنین اثری و چنان سفرهایی گزارش نداده است. اگر چنین سفرهایی انجام گرفته بود، از احمد بسیار متدین و متعصب که در درازای عمر خود جز به کتابت قرآن کریم و ادعیه دست نیازیده، و حتی یک بیت شعر با قلم خود بر کاغذ نیاورده است، انتظار می‌رفت که - اگر نه به شوق دیدار که به ثواب زیارت چنان مکانهای مقدسی - نسخه‌ها و قطعات بسیاری با ذکر نام در هر مکان نوشته، و بر جا گذاشته باشد. در حالی که هیچ اثری که حاکی از این سفرها باشد، در دست نیست، همچنانکه هیچ کس آن نسخه حدیقه سنایی را که میرزای سنگلاخ در خجند دیده، و کتابت آن را به احمد نسبت داده (۴۰۳/۲)، ندیده است.

از سویی بررسی سال‌شمار زندگی احمد و وجود آثار رقم و تاریخ دار کتابت شده در اصفهان [تقریباً در همه سالهای فعالیت او] سفرهای به گفته میرزای سنگلاخ به «کرات و مزات» را غیرممکن می‌سازد. دیگر آگاهیهای داده شده در کتاب او چون در آمدی برابر با ۶۰ هزار تومان صفوی از راه دریافت اجرت کتابت، مرگ در ۱۰۳ سالگی در زمان و مکانی نامعلوم، انتقال و به خاک سپردن پیکر او در کربلا (۴۰۱-۴۰۰/۲) نیز چون بخشهای پیش گفته شده، همگی زاده پندار اوست.

از پایان زندگی احمد نیریزی هیچ نمی‌دانیم. سپهر تاریخ مرگش را ۱۱۵۵ق نوشته است (ص ۲۳)، بدون آنکه از جای درگذشت و به خاک سپردن او یادی کند؛ اما از آنجا که در آثار محدود واپسین سالهای عمرش نامی از شهری یا نوشته‌ای که نشان دهنده هجرت او از اصفهان باشد، نمی‌یابیم، بایستی در همین شهر درگذشته باشد. انجمن آثار ملی در زادگاهش نیز بنای یادبودی به یاد وی برپا داشته است (بحر العلوم، ۶۳۰-۶۳۳).

بخش دوم - آثار

میرزای سنگلاخ نوشتن ۹۹ تا ۱۲۰ قرآن و ۷۷ جلد صحیفه و تعدادی «بیرون از آمار و شمار» مرقع و قطعه و اوراق به او نسبت می‌دهد (۳۹۷/۲، ۳۹۹-۴۰۰). فرهاد میرزا معتمدالدوله از بیاض بسیار بزرگی نام می‌برد که احمد آثار خود را در آن با ذکر تاریخ و نام کسانی که آثار برای آنها نوشته شده بوده، به ثبت می‌رسانده است. به نوشته او چند برگی از آن بیاض از دستبرد کسانی که به آن دسترسی داشته‌اند، مصون مانده بوده است که وی آثاری شامل ۹ قرآن و ۵ کتاب دعا از آن نقل می‌کند (ص ۴۹-۵۰)؛ برخی از آنها تاکنون باقی مانده و در آثار برگزیده احمد از آنها یاد خواهیم کرد. هر چند در پرکاری احمد نیریزی و برجا ماندن آثار نسبتاً زیادی از او جای تردید نیست، لیکن نوشته میرزای سنگلاخ به ویژه درباره شمار قرآن‌های دست‌نوشته او بسیار گزافه‌آمیز و به دور از حقیقت است. شاید نوشته فرهاد میرزا درباره زدیده شدن

میرزا احمد ترجیح می‌دهند. ۲۰ شهر صفر ۱۳۰۶ العبد حسنعلی گروسی، محل مهر، امیر نظام» (ملی، ۱۳۰۶/۱۲: یادداشت‌های مؤلف). نسخه‌ای از قرآن کریم کتابت شده در ۱۱۳۲ ق، به شماره ۱۰۰۱ در کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار (شهید مطهری) موجود است که نام کاتب را پاک کرده‌اند تا بتوان آن را نوشته احمد نیریزی وانمود کرد. علیقلی خان اعتضاد السلطنه بر پشت ورق اول نسخه می‌نویسد: «یکی از مردمان بی‌معنی اسم ملا عبدالجواد را محو کرده و عبارت نیریزی را گذاشته و مشتبه که به اسم میرزا احمد نیریزی باشد، الحق از روی انصاف منتهای ظلم و بی‌انصافی را در حق کاتب کرده است. فی شهر جمادی الثانی ۱۲۹۶ [نشان مهر اعتضاد السلطنه]» (ابن یوسف، ۲/۱: یادداشت‌های مؤلف). میرزا ابوالفضل ساوجی در حاشیه یک نسخه مناجات خمس عشر که به شماره ۱۱۷۷ در کتابخانه کاخ - موزه گلستان هست، می‌نویسد: «آقا محمدحسین [کازرونی] از خوشنویسان اوایل مائه دوازدهم هجری است معاصر با میرزا احمد نیریزی. جماعتی از خوشنویسان خط نسخ هستند که خط ایشان را با خط میرزای نیریزی تمیز دادن مشکل است. از جمله این استاد اجل است که کلام الله و سایر کتب ادعیه و غیره که نوشته است، محکوک و به اسم میرزای نیریزی شده و این دعوات به دست فروشنده کتبی که تضییع حق اهالی خط را می‌کند، نیفتاده که اسم چنین استادی را از میان ببرد. حرره العبد الاقل ابوالفضل بن فضل الله الساوجی فی سنة ۱۲۹۹» (بیانی، احوال، ۱۵۲/۴: یادداشت‌های مؤلف). این دستخط که تنها ۲ سال پس از تصدیق او بر عده الداعی نوشته شده، نشان می‌دهد که در این فاصله او به نسخه‌های مخدوش بسیاری برخورده که ناچار به نوشتن چنین یادداشتی شده است. از معاصران، بیانی در اصالت برخی از آثار منسوب به احمد تردید می‌کند. وی در توصیف قرآن [شم ۹۸۹ همان کتابخانه] کتابت شده به سال ۱۱۴۱ ق می‌نویسد: «انتساب کتابت تمامی این نسخه به میرزا احمد محل تأمل است» (نک: راهنمای...، ۷۶) و نیز درباره قرآن کتابت شده به سال ۱۰۹۴ ق منسوب به او که از محل آن نام نمی‌برد، می‌نویسد: «تنها قسمت آخر نسخه [یعنی تاریخ و رقم]» (که به نظر می‌رسد فقط آن خط نیریزی باشد) (احوال، ۲۱/۴). اگر این نظر را بپذیریم، بدان معنی است که احمد خود رقم و تاریخ را به نسخه افزوده است و نسبت این قلب به احمد درست نیست، بلکه می‌توان گفت که جاعل، رقم خط احمد را با چنان چیره‌دستی تقلید کرده که تمیز آن از خط احمد برای خط شناسی چون بیانی نیز مشکل بوده است.

شمار اینگونه آثار در میان نسخه‌های منسوب به احمد کم نیست. این امکان بدین سبب پدید آمده است تا در سده ۱۳ و نیمه اول سده ۱۴ ق بسیاری خوشنویس توانا و پیرو شیوه احمد پدید آمده‌اند که می‌توانستند کاملاً همانند او بنویسند، بیانی در شرح آثار سید محمد اصفهانی (بقا) (د ۱۳۳۱ ق) از مرقعی در مدرسه عالی سپهسالار نام می‌برد که در آن قطعه‌ای به قلم نسخ کتابت جلی عالی وجود دارد و در قطعه مقابل آن بقا «عین آنچه میرزا احمد نیریزی نوشته، تقلید کرده است». بقا در زیر آن

اوراقی از بیاض یاد شده نیز از همین گرافه‌گویی سرچشمه گرفته باشد. شهرت احمد و رونق بازار نسخه‌های خطی در سده ۱۳ ق در ایران سبب پیدایش شمار بسیاری آثار منسوب به وی شد و این امر چنان گسترش یافت که گاهی خوشنویسان و کتاب شناسان برای اثبات اصالت نسخه‌های منسوب به او حتی بر آثار رقم دار و اصیل وی گواهی نوشته‌اند. به طور کلی آثار منسوب به احمد نیریزی را می‌توان به ۳ گروه دسته‌بندی کرد و به معرفی نمونه‌هایی از هر گروه پرداخت:

الف - آثار ساختگی و مجعول: از این گروه می‌توان از نسخه شماره ۹۸۶ ق کتابخانه ملی تهران به نام اشارات رموز فی آیات کلام رب العالمین، تألیف نویسنده‌ای به نام سلیمان یاد کرد که در ۱۱۰۷ ق تألیف شده، و مؤلف در صفحات ۷ تا ۹ آن «ثواب آن را به روزگار فرخنده آثار اعظم سلاطین و اشجع خواقین دوران، مسخر ایران و اصفهان و مکرم بالطف معبود، یعنی شاه سلطان محمود...» تقدیم داشته است. در پایان کتاب رقم کاتب و تاریخ به صورت «کتبه احمد النیریزی... فی دار السلطنة اصفهان، ربیع الآخر ۱۱۱۵» آمده است. پیداست که نه تاریخ تألیف و نه کتابت با روزگار حکومت محمود افغان بر اصفهان (۱۱۳۵-۱۱۳۸ ق) برابر نیست (جواهر کلام، ۱۱۷/۱-۱۳: ملی، ۵۴۱/۲-۵۴۲: یادداشت‌های مؤلف). افزون بر آن، خط نسخه فاقد ویژگیهای کتابت احمد نیریزی است.

ب - آثار خوش نویسان همزمان یا پس از احمد: برخی از این آثار - به سبب همانندی شیوه خط آنها با شیوه خط احمد - با زدودن نام کاتب و افزودن نام احمد در ردیف دست‌نوشته‌های او درآمده‌اند، هر چند گاهی ارزش هنری آن آثار کم از کار احمد نبوده است. شماری از این دست آثار - توانسته است برخی از خوشنویسان و خط شناسان گذشته و فهرست نویسان معاصر را گمراه کند. یک نسخه عده الداعی و نجات الساعی به شماره ۲۵۱۲ ق و تاریخ کتابت ۱۱۵۱ ق در کتابخانه ملی تهران نگهداری می‌شود که نام کاتب را در پایان نسخه تراشیده، و به جای آن رقم «احمد النیریزی» را با قلمی خفی‌تر از قلم کتابت نسخه نوشته‌اند. در حاشیه صفحه پایان نسخه سید محمد اصفهانی (بقا) خط احمد را گواهی کرده، می‌نویسد: «... در اینکه خط ... استاد الاسانید آقا میرزا احمد نیریزی... است، محل حرف و شبهه نیست» و می‌افزاید خطوط مرحوم میرزا به رقم احتیاج ندارد... «اگر این اسم هم نوشته نشده بود، اصلاً محل اختلاف و تردید نبود... سنة ۱۲۹۷». شهادت وی را محمدباقر اصفهانی تأیید کرده، می‌نویسد: «... حق تصدیق در این کتاب همین است... ۱۲۹۷». میرزا ابوالفضل ساوجی نیز بر حاشیه صفحه‌ای دیگر در همان تاریخ می‌نویسد: «شکی نیست که از خطوط ممتاز میرزا احمد نیریزی است که در اواخر ایام پیری به رشته تحریر درآورده‌اند...». با اینهمه، امیر نظام گروسی در پی تصدیق آنها نوشته است: «سید محمدباقر و محمدباقر و آقا میرزا ابوالفضل ساده در تصدیق این کتاب مشتبه گردیده‌اند و محققاً این کتاب خط مرحوم آقامحسن اصفهانی است که غالب خط شناسها صفا و نظافت خط او را بر مرحوم

نیست: به سبب شمار بسیار این آثار، برگزیده‌ای از آنها در پایان خواهد آمد.

بسیاری آثار احمد و علل آن: اینکه برخی از تذکره‌نویسان شمار قرآن‌های نوشته شده به دست احمد را بیش از هر خوشنویس دیگری می‌دانند (حبیب، ۵۹)، تأثیر پذیرفته از نوشته میرزای سنگلاخ و نادرست است. شمار قرآن‌های شناخته شده‌ای که در نسبت آنها به احمد جای تردید نیست، به ۱۰ نسخه نیز نمی‌رسد. در حالی که از خوشنویس همزمان او محمد ابراهیم قمی، قرآنی کتابت شده به سال ۱۰۸۷ ق در دست است که بیست و هشتمین قرآن نوشته اوست (گلچین،

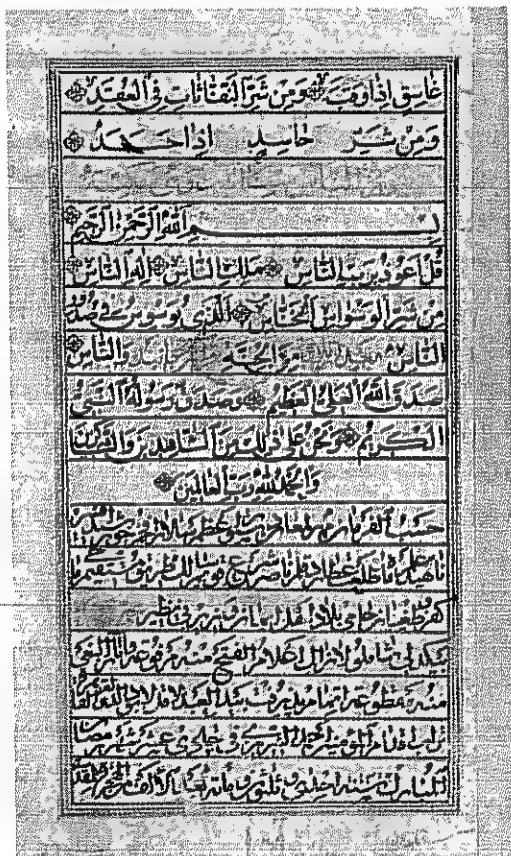
به قلم رقاع می‌نویسد که قطعه را به دستور اعتضاد السلطنه در ۱۲۹۷ ق نوشته است (بیانی، همان، ۱۳۳/۴-۱۳۴). برخلاف آن گروه از نسخه‌هایی که بنا به نوشته ابوالفضل ساوجی شناخت ساختگی بودن رقم احمد در آنها دشوار است، شماری از این نسخه‌ها - که از شیوه کارشان پیداست که متأخرترند - ناشیانه‌تر ساخته شده‌اند و شناخت آنها از دیدگاه کارشناسی آسان‌تر است. از آن میان این نسخه‌ها را به عنوان نمونه می‌توان ذکر کرد:

۱. قرآن شماره ۴۹۰۲ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران با رقم و تاریخ «... احمد النیریزی ببلده قزوین... شعبان سنه ۱۱۰۳۲» که روشن نیست منظور کاتب ۱۱۳۲ یا ۱۰۳۲ [؟] بوده است (نک: مرکزی، ۳۹۸۰/۱۴). یک بررسی ساده نشان می‌دهد که خط این نسخه به قلم نسخی فاقد ویژگیهای کتابت احمد نیریزی است. دیگر آنکه پس از دعای ختم قرآن، ۳ سطری که شامل جمله «حسب الامرا علی» به آب طلا و رقم و تاریخ کتابت می‌شود، بر کاغذی جدا با قلم رقاع متوسط نوشته شده است که به صفحه آخر نسخه چسبانده‌اند. در ذیل صفحه نیز قطعه تذهیبی ناهم‌هنگ از نظر شیوه و زمان تذهیب سر لوح نسخه به صورت بخش سوم به پایان صفحه افزوده شده است. این وصالی خالی از ظرافت، ساختگی بودن نسبت نسخه به احمد را آشکارتر می‌سازد (یادداشت‌های مؤلف).

۲. در موزه ملی ایران (ایران باستان) قرآنی به قطع رحلی به شماره ۸۶۸۸ به قلم خوش نوشته شده بر کاغذ زرافشان موجود است که صفحه پایان متن قرآن را از سوره ناس به بعد شسته، و رقم کاتب و تاریخ کتابت را زدوده‌اند، اما هنوز اثر سطرها بر بخش شسته شده و لکه‌های افشان را بر پیشانی صفحه و در بین کلمات سطرهای موجود می‌توان دید. سپس رقم احمد را به صورت «حرره العبد احمد النیریزی من شهور سنه ۱۱۲۹» به پایان نسخه افزوده‌اند. جاعل نسخه با همه دقتی که برای تقلید از رقم احمد کرده، در این کار موفق نبوده است (یادداشت‌های مؤلف).

۳. نمونه دیگر از این گروه صحیفه سجادیه شماره ۴۹۰۹ کتابخانه ملی تهران است. در پایان این نسخه در ۶ سطر چنین نوشته‌اند: «قد تشرف باختتام کتابه صحیفه الکامله السجادیه... فی یوم اثنین و هو التاسع والعشرين من شهر ذی القعدة الحرام من شهور سنه احدى وعشرين و مائة بعد الف بنا به فرمایش... فتحعلی خان... وزیر اعظم اتمام یافت. کتبه الداعی لایود الدولة القاهرة احمد النیریزی». گفتنی است که ۳ سطر آخر متن اصلی از کلمه «احدی» به بعد را از صفحه بریده، و به جای آن کاغذی با تاریخ و رقم احمد نیریزی نوشته، و چسبانده‌اند. تفاوت خط و رنگ آمیزی به جای طلااندازی دور سطرها جعلی بودن رقم و تاریخ را آشکار می‌سازد. افزون بر آن تذهیب و تجلید نسخه به مکتب شیراز (سده ۱۳ ق) تعلق دارد (یادداشت‌های مؤلف؛ نیز نک: ملی، ۴۱۳/۸).

ج - آثاری که در درستی نسبت آنها به احمد نیریزی تردید



صفحه پایان قرآن به قلمهای نسخ و رقاع احمد نیریزی،

موزه ملی ایران

۲۴۱) و پس از آن تا پایان عمر نیز قرآن‌های دیگری باید کتابت کرده باشد. اما مجموعه آثار بازمانده منسوب به احمد را می‌توان از دیدگاه شمار، بیشتر از آثار هر خوشنویس دیگری دانست. سبب این فزونی گذشته از دو مورد پیش گفته، یعنی وجود نسخه‌های ساختگی و آثار خوشنویسانی که به نام او شده، اینهاست: ۱. دیرزیستن احمد که برابر شواهد موجود بین سالهای ۱۰۸۷-۱۱۵۱ ق یعنی ۶۲ سال کتابت کرده است. ۲. کم حجم بودن بیشتر نسخه‌های کتابت شده او، به طوری که از میان ۸۳ نسخه یاد شده او ۳۲ نسخه بر ۱۲ تا ۵۲ صفحه نوشته شده است. ۳. آثار احمد همگی شامل قرآن کریم و ادعیه و متون مذهبی

نستعلیق و شکسته نیز به شمار آورده، می‌نویسد: «نستعلیق و مخصوصاً شکسته را خوش می‌نوشت» و آنگاه به معرفی برخی از اینگونه آثار او می‌پردازد (احوال، ۲۴۱، ۳۰/۴).

آثار برگزیده احمد نیریزی:

الف- نسخ خطی:

۱. صحیفه سجادیه، بغلی (۹/۵×۵ سانتی‌متر)، ۲۱۶ صفحه، هر صفحه ۱۶ سطر به قلم نسخ غبار خوش، بر پیشانی صفحه اول یک سر لوح مذهب کوچک، حاشیه ۲ صفحه افتتاح ترین شده به شاخ و برگ به طلای سبز و زرد، در ۴ صفحه آغازین سطرها طلا اندازی شده و تمام صفحات دارای جدول و کمند زرین و مشکی، با رقم و تاریخ «... ابن سلطان محمد فخرالدین احمد النیریزی... فی سنة ۱۸۷... [۱۰۸۷ق]»، جلد مقوای روغنی، عمل ابوالقاسم موسوی حسینی ۱۲۵۲ق، به شماره ۱۱۰۹، در کتابخانه کاخ - موزه گلستان (همان، ۳۱/۴؛ آتابای، فهرست کتب، ۷۰۲-۷۰۱؛ یادداشتهای مؤلف).

۲. صحیفه سجادیه، وزیری (۲۳/۳×۱۴/۵ سانتی‌متر)، ۳۸۴ صفحه، هر صفحه ۸ سطر دعا و ۸ سطر ترجمه فارسی به قلم نسخ کتابت عالی و نستعلیق خوش به شنگرف، با یک سر لوح مذهب، حاشیه ۲ صفحه افتتاح ترین شده به شاخ و برگ زرین و بین سطرها طلا اندازی شده، تمام صفحات دارای جدول و کمند زرین و الوان، با رقم و تاریخ «... اقل عبدالله احمد النیریزی فی سنة ۱۹۶ [۱۰۹۶ق]»، با جلد ساغری ضربی با نقش ترنج و لچک ترنج روغنی گل و برگ برجسته، حواشی و متن نقوش طلایی، داخل کاغذ ابری، به شماره ۱۱۹۳ در همان کتابخانه (بیانی، همان، ۲۱/۴؛ آتابای، همان، ۶۹۴-۶۹۶؛ یادداشتهای مؤلف).

۳. دعای کمیل، جانمازی (۱۶×۱۰ سانتی‌متر)، ۵۰ صفحه، هر صفحه ۶ سطر دعا و ۶ سطر ترجمه فارسی به قلم نسخ کتابت عالی و نستعلیق، با یک سر لوح کوچک مذهب مرصع در آغاز، صفحات دارای جدول و کمند زرین و الوان، با رقم و تاریخ «... کتبه... احمد النیریزی السلطانی باصفهان... ۱۱۰۷ من الهجرة»، جلد تیماج عنابی حاشیه زنجیره طلایی، به شماره ۲۰۹۲ در همان کتابخانه (بیانی، همان؛ آتابای، همان، ۴۶۳-۴۶۴؛ یادداشتهای مؤلف).

۴. سورة یس و تعقیبات نماز، نیم ربعی (۱۷/۹×۱۱ سانتی‌متر)، ۱۰۲ صفحه، هر صفحه ۹ سطر به قلم نسخ کتابت ممتاز، بر پیشانی صفحه اول یک سر لوح مذهب کوچک، ۲ صفحه افتتاح بین سطرها طلا اندازی شده، از صفحه ۶۹ به بعد «دعای جوشن صغیر» با ویژگیهای بخش نخست، رقم و تاریخ به قلم رقاع ممتاز «کتبه... احمد النیریزی فی بلدة اصفهان... سنة عشر و مائه بعدالاف... [۱۱۱۰ق]»، جلد روغنی بوم ساده با طرح ترنج و لچک ترنج، در گوشه راست بالای صفحه ۶۹ نشان مهر چهار گوش کلاهی داری است به این شرح «بسم الله بنده شاه ولایت طهماسب ۱۱۳۷» که نشان می‌دهد نسخه در تملک طهماسب ثانی بوده است، به شماره ۱۱۵۶، در همان کتابخانه

است. بنابر این، بهتر از نسخه‌های دیگر نگاهداری شده، و کمتر در معرض نابودی قرار داشته است. ۴. می‌توان پشتیبانی معنوی و مادی شاه سلطان حسین و بزرگان و درباریان او را نیز در افزایش شمار آثار احمد عاملی مؤثر به حساب آورد.

جایگاه احمد در خوشنویسی قلم نسخ: شهرت احمد نیریزی در خوشنویسی نسخ به پایه میرعماد در قلم نستعلیق، و درویش عبدالمجید طالقانی در شکسته‌نویسی است. همگی تذکره‌نویسان سده‌های ۱۳ و ۱۴ق به این شهرت اشاره دارند. با این تفاوت که برخی او را بی‌همتا دانسته‌اند و کسی را همپایه او در کتابت نسخ نمی‌شناسند (میرزای سنگلاخ، ۳۹۴/۲؛ فسایی، ۱۵۶۸/۲). گاهی از این نیز فراتر رفته، سیر تکامل قلم نسخ را در خط او پایان یافته می‌بینند (حبیب، همانجا؛ ایرانی، ۱۳۴-۱۳۵). برخی نیز در حالی که بر شهرت بی‌مانند او گواهی می‌دهند، شماری از پیروان شیوه او را در خوشنویسی قلم نسخ همپایه و گاه برتر از او می‌شمارند (هدایت، ۱۳۴/۱۰). قلم نسخ احمد نیریزی اوج تکامل شیوه‌ای است که آن را «نسخ ایرانی» می‌خوانیم. این شیوه نه تنها از نسخ دیگر سرزمینهای اسلامی متمایز است، بلکه با شیوه نسخ‌نویسی پیش از پیدایش این مکتب در ایران نیز تفاوت دارد. ظرافت و روشنی حروف و کلمات از ویژگیهای کتابت این شیوه است و در پدید آمدن آن قلم نستعلیق، یعنی خط ابتکاری ایرانیان، تأثیری کارساز داشته است.

در طول سده‌های ۱۱ و ۱۲ق قلم نسخ به دست استادان نامور و گمنامی چون محمدابراهیم قمی (زنده در ۱۱۱۵ق)، عبدالله بن محمدحسن یزدی (زنده در ۱۱۰۳ق)، محمدحسین کازرونی (زنده در ۱۱۱۰ق) و دیگران رونق تازه‌ای گرفت و احمد نیریزی آن را به اوج کمال رساند. شمار بسیاری از خوشنویسان این قلم از روزگار زندگی وی تا سده ۱۴ق از او پیروی کرده‌اند. برتر شمردن خوشنویسی چون میرزا عبدالعلی یزدی (کوکب) بر احمد، از سوی هدایت (همانجا)، یا ترجیح دادن محمدحسن اصفهانی بر او از جانب امیرنظام گروسی، خالی از گزافه نیست. شاید داوری فرصت، آنجا که درباره محمدشفیع ارسنجانی می‌نویسد «پس از مرحوم میرزا احمد نیریزی خط مذکور [نسخ] را احدی به پایه مشارالیه نوشته است» (ص ۲۴۹)، به انصاف نزدیک‌تر باشد؛ با توجه به اینکه محمدشفیع نزدیک به ۲ سده تجربه خوشنویسان نامداری چون محمدحسن اصفهانی، عبدالله عاشور، عبدالعلی خراسانی، احمد شاملو، وصال شیرازی، علی عسکر ارسنجانی و دهها خوشنویس مکتب نسخ ایرانی را چون پشتوانه‌ای در پشت سر داشته است (نک: بیانی، «خط»، ۷۷۱-۷۷۲). با آنکه هیچ‌یک از این خوشنویسان را به عنوان شاگرد مستقیم احمد نمی‌شناسیم، اما همه آنها کوشیده‌اند که به شیوه او بنویسند و دست‌نوشته‌هایی همانند او پدید آرند. با اینهمه، مقام دست‌نیافتنی وی به ویژه در نسخ کتابت جلی همچنان دست نخورده برجا مانده است. از میان تذکره‌نویسان و تاریخ خط نویسان پیشین و معاصر تنها بیانی او را در رده خوشنویسان

(آتابای، همان، ۶۵۲-۶۵۴؛ یادداشتهای مؤلف).

۵. مجموعه ادعیه، وزیری (۲۰×۱۳ سانتی متر)، ۲۸ صفحه، هر صفحه ۷ سطر، تمام نسخه متن و حاشیه شده، به قلم نسخ کتابت ممتاز با سفیداب بر کاغذ قهوه‌ای، حاشیه در ۲ صفحه آغاز ترین شده با گل و بوته زرین با رقم و تاریخ «کتبه احمد النیریزی ۱۱۱۶»، جلد ترمه با سجاف چرمی حاشیه طلایی. پشت صفحه اول یادداشتی است شامل «این دعوات فرخنده آیات از جمله خطوط بسیار خوب قبلة الکتاب استادی میرزا احمد نیریزی است [بخشی از یادداشت با رنگ پوشانده شده] و قیمت این جوهر گرانمایه را جواهرشناس می‌داند، راقمه احمد شاملو» و پشت صفحه آخر محمد شفیع تبریزی (د ۱۲۶۰ق) نوشته است: «خطی به این خوبی کمتر دیده‌ام از جناب استادی میرزا احمد نیریزی»، نسخه به شماره ۱۱۱۸ در کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار (شهید مطهری). ظاهراً لقب «قبلة الکتاب» را میرزای سنگلاخ از همین یادداشت احمد شاملو که سالها پس از مرگ احمد نیریزی برای بزرگداشت او نوشته [همچنانکه نسبت استادی را]، برگرفته، و آن را لقب روزگار زندگی او قرار داده است (ابن یوسف، ۶۲/۱ - ۶۳؛ یادداشتهای مؤلف).

۶. قرآن، رحلی کوچک (۴۰×۲۵ سانتی متر)، ۷۹۶ صفحه، هر صفحه ۱۲ سطر، به قلم نسخ کتابت جلی ممتاز، تمام اوراق متن و حاشیه شده. ۶ صفحه پایان نسخه حاوی دو دعای ختم تلاوت به قلمهای نسخ و رقا ع کتابت ممتاز، با رقم و تاریخ شعبان ۱۱۱۷، کتابت شده برای محمدابراهیم بیک یوزباشی، ۲ صفحه آغاز و ۲ صفحه پایان متن قرآن پیرامون سور و حواشی مذهب مرصع، سر سوره‌ها و نشانها مذهب، جدولها زرین، اسامی سور و نشانها به قلم رقا ع زرین محرر، بین سطرها در تمامی متن طلااندازی شده. تذهیب و تجلید نسخه در روزگار پادشاهی فتحعلی شاه قاجار به سال ۱۲۱۸ق انجام پذیرفته است. جلد روغنی عالی با طرح گل و بوته، به شماره ۶۴۸ در کتابخانه کاخ - موزه گلستان (بیانی، راهنمای، ۷۲-۷۳، تصویر ۳۵، فهرست نمونه، ۱۶، ۷۳؛ آتابای، فهرست قرآن‌ها، ۱۳-۱۵). این قرآن در ۱۳۴۴ش به وسیله سازمان اوقاف در تهران چاپ عکسی شده و همان صحیفه شماره ۳ از فهرست فرهاد میرزاست (بحرالعلوم، ۶۲۷).

۷. قرآن، وزیری بزرگ (۳۲/۵×۲۱/۵ سانتی متر)، ۳۹۴ برگ، هر صفحه ۱۲ سطر، به قلم نسخ کتابت جلی ممتاز، ۲ صفحه آغاز متن مذهب مرصع، بین سطرها طلااندازی شده، رقم و تاریخ به قلم رقا ع کتابت ممتاز «... احمد النیریزی فی ۱۱۲۲ من الهجرة»، ۲ صفحه آغاز حاوی وقف‌نامه‌ای است به قلم رقا ع ممتاز مبنی بر وقف قرآن برای حضرت مهدی (ع) از سوی محمدتقی خان بیگلریگی یزد و ۲ صفحه بعد وقف‌نامه پسر او عبدالرضا خان به تاریخ ۱۲۴۵ق به قلم نستعلیق و در پایان نسخه دعای بعد از تلاوت به قلم نسخ محمدهاشم به تاریخ ۱۲۰۰ق. جلد ضربی، متن ساغری مشکی با نقش لچک ترنج گل و بوته طلایی، دور کتیبه‌ای به خط احمد، به شماره ۱۹۷۰ در کتابخانه شماره ۱

مجلس شورای اسلامی (شورا، ۱/۲-۲؛ یادداشتهای مؤلف).

۸. قرآن، رحلی کوچک (۳۷×۲۴/۵ سانتی متر)، ۸۴۶ صفحه، هر صفحه ۱۱ سطر، به قلم نسخ کتابت جلی ممتاز، رقم و تاریخ کتابت به قلم رقا ع کتابت ممتاز «... احمد النیریزی مولداً و الاصفهانی مسکناً... به اتمام رسید فی سنة ۱۱۲۴ به محروسه اصفهان...». این قرآن به دستور شاه سلطان حسین صفوی نوشته شده است. برگ یا برگهایی از آغاز نسخه ساقط شده است و در نخستین صفحه موجود، دنباله دعای قبل از تلاوت نوشته شده در صفحه پیشین، دیده می‌شود. صفحات ۲ تا ۵ مذهب مرصع با جدول و کمند زرین و الوان و بین سطرها طلااندازی، سر سوره‌ها به قلم ثلث با شنکرف بر زمینه طلایی، خواص سور به قلم شکسته نستعلیق خوش در حاشیه، نشانه‌های جزوها به شکل ترنج مذهب و در صفحه روبه روی آن ترنجهای همانند شامل نام فتحعلی شاه به قلم ثلث زرین بر زمینه لاوردی ساخته‌اند، پیدا است که در دوره اوبه تزیینات نسخه افزوده شده. نسخه فاقد جلد است و به شماره ۱۰۵۶ در کتابخانه کاخ - موزه گلستان نگهداری می‌شود. فرهاد میرزا در فهرست آثار احمد از این قرآن نام برده است (بیانی، احوال، ۲۰/۴؛ آتابای، همان، ۲۶۹-۲۷۵؛ فرهاد میرزا، ۴۹).

۹. قرآن، وزیری بزرگ (۳۲/۸×۲۰ سانتی متر)، ۴۳۵ برگ، هر صفحه ۱۲ سطر، به قلم نسخ کتابت جلی ممتاز، با رقم و تاریخ «احمد النیریزی صفر ۱۱۲۵ق»، ۴ صفحه آغاز نسخه شامل فهرست سور، سر لوحها و نشانها و سر سوره‌ها مذهب مرصع عالی، بین سطرها طلااندازی شده، مذهب عبدالله بن مطلب مستوفی شیرازی، جلد تیماج ضربی با نقوش طلایی، به شماره ۱۵۶۱ در کتابخانه چستریتی (آربری، 54، لوحه‌های 57 و 58؛ جیمز، 86).

۱۰. ادعیه، وزیری کوچک (۲۰×۱۲/۵ سانتی متر)، ۲۳ صفحه، هر صفحه ۱۲ سطر به قلم نسخ کتابت عالی و ترجمه به قلم نستعلیق به شنکرف، تمام نسخه متن و حاشیه و جدول کشی شده، با رقم و تاریخ: «حرره العبد الاقل الداعی لا بود الدولة القاهرة الباهره احمد النیریزی عفی عنه فی سنة ۱۱۳۰ من الهجرة فی دارالسلطنة اصفهان»، جلد روغنی با طرح تشعیر، به شماره ۹۸۱ در کتابخانه مدرسه سپهسالار (ابن یوسف، ۵۴/۱؛ یادداشتهای مؤلف).

۱۱. قرآن، رحلی (۳۵×۲۲ سانتی متر)، ۴۹۸ صفحه، هر صفحه ۱۷ سطر، به قلم نسخ کتابت جلی ممتاز، ۲ صفحه افتتاح دو شمسه مذهب دور اسامی ۱۴ معصوم (ع)، در میان دعا به قلم رقا ع عالی زرین تحریر شده، ۲ صفحه آغاز متن دو سر لوح مذهب مرصع، در میان سورة فاتحه و آغاز بقره، بین سطرها طلااندازی شده، سر سوره‌ها، جزوها و حزبها به قلم رقا ع و به آب زر، تمام صفحات دارای جدول زرین و الوان، تاریخ و رقم به قلم رقا ع ممتاز ۱۱ رمضان ۱۱۳۱ق، کتابت شده به «فرمان دستور اعظم ... محمدقلی خان بیگلریگی شاملو... بید العبد الاقل ... احمد النیریزی»، جلد ضربی طلاپوش با نقش‌بندی، درون‌بندها گل و بوته برجسته، اندرون سوخت و ضربی با نقش ترنج و

رنگ، تمام نسخه متن و حاشیه شده، دارای یک سر لوح مذهب، حاشیه ۲ صفحه آغاز تشعیر شده نوبر کاغذ آبی، صفحات دارای جدول زرین و شنگرفی، با رقم و تاریخ به قلم رقاع ممتاز «احمد النیریزی ۱۱۴۳»، جلد تیماج نو، به شماره ۱۱۱۳ در کتابخانه مدرسه سپهسالار (ابن یوسف، ۵۴/۱؛ یادداشت‌های مؤلف).

۱۶. دعای ایام هفته، جانمازی (۱۶/۵×۱۰ سانتی متر)، ۱۲ صفحه، هر صفحه ۷ سطر، به قلم نسخ کتاب ممتاز با سفیداب بر کاغذ قهوه‌ای رنگ، تزئین شده با برگهای زرین، نسخه متن و حاشیه شده، با جدول و کمند زرین، حاشیه ۲ صفحه آغاز آراسته با شاخ و برگ مو زرین بر متن سبز روشن، با رقم و تاریخ «نقلت من خط استادی علاءالدین التبریزی... و انا العبد الاقل... احمد النیریزی... فی سنة ۱۱۴۴ من الهجرة المحترمة بمحرسة اصفهان حفت بالامن و الامان»، جلد تیماج با روکش پارچه شکری رنگ و سجاغ تیماج مشکي، به شماره ۱۱۴۳ در همان کتابخانه (آتابای، همان، ۳۶۲-۳۶۳؛ یادداشت‌های مؤلف).

۱۷. سورة یس و ادعیه، وزیري (۲۴/۵×۱۵ سانتی متر)، ۱۵۰ صفحه، هر صفحه ۱۱ سطر.

بخش نخست (سورة یس)، صفحه اول یک سر لوح کوچک مذهب مرصع، تمام نسخه متن و حاشیه شده، با جدول و کمند زرین و رنگین، ۲ صفحه آغاز بین سطرها تزئین شده با گل و برگهای کوچک زرین. متن به قلم نسخ کتابت خفی خوش به آب زر بر زمینه سبز، با رقم و تاریخ «کتبه العبد الاقل الداعی لا بود الدولة... تراب اقدام المؤمنین احمد النیریزی غفر الله له و لوالديه فی ۱۱۴۶ بمحرسة اصفهان، حفت بالامن و الامان».

بخش دوم از صفحه ۱۵ تا ۴۸ دعا برای محفوظ ماندن از مکروهات بر کاغذهای الوان به قلم نسخ با سفیداب، به شنگرف، لاجورد و... «رنگه نویسی»، هر سطر به رنگی. از صفحه ۴۹ دعای «برکة سباع»، به قلم نسخ کتابت بر کاغذ زرافشان، بخش پایانی دعای یومیه بر کاغذ سفید، بر صفحه آخر نام سفارش دهنده نسخه که او را «عمدة عظام و سر اعیان خلف بزرگ ایران تهمتن دوران اعنی خان بن خان المدعو بعالیجاه مقرب الخاقان» خوانده، پاک شده است. با رقم و تاریخ «العبد... لا بود السلطنة البهية احمد النیریزی غفر الله... فی سنة ۱۱۴۶ من الهجرة»، به شماره ۳۴ در همان کتابخانه (بیانی، همانجا؛ آتابای، فهرست کتب، ۶۴۳-۶۴۴؛ یادداشت‌های مؤلف).

۱۸. ادعیه، وزیري کوچک (۲۰/۵×۱۳ سانتی متر)، ۱۱۸ صفحه، هر صفحه ۹ سطر، به قلم نسخ کتابت خفی متوسط، شامل مجموعه‌ای از ادعیه نوشته شده به درخواست شاه وردی بیگ، با یک سر لوح مذهب مرصع، ۲ صفحه نخست بین سطرها طلا اندازی شده، تمام صفحات دارای جدول و کمند زرین و رنگین، با رقم و تاریخ «العبد الاقل احمد النیریزی فی سنة ۱۱۴۹ من الهجرة المقدسة»، با جلد روغنی به شماره ۵۲ در همان کتابخانه (بیانی، همانجا؛ آتابای، همان، ۵۲۱-۵۲۲).

لچک ترینج، تذهیب و تجلید همزمان با کتابت، به شماره ۸۳۸۱ در موزه ملی ایران (یادداشت‌های مؤلف).

۱۲. قرآن، وزیري (۲۳/۵×۱۴/۵ سانتی متر)، ۴۶۹ برگ، هر صفحه ۱۲ سطر، به قلم نسخ با تاریخ و رقم احمد نیریزی ۱۱۳۸ ق، صفحات آغاز مذهب عالی، بین سطرها در تمام نسخه تزئین شده با گل و برگ زرین، جلد روغنی کار عبدالوهاب مذهب باشی ۱۲۹۲ ق، این نسخه نفیس که به شماره ۳۹۴۳ به ثبت رسیده، و به کتابخانه مجلس شورای ملی تعلق داشته، در ۱۳۳۲ ش به ابن سعود پادشاه عربستان سعودی هدیه شده است (شورا، ۱/۲؛ یادداشت حاشیه همان صفحه از مدیر کتابخانه).

۱۳. دعای کمیل، بیاضی (۲۲×۱۰ سانتی متر)، ۴۴ صفحه (۶ برگ نانوشته)، هر صفحه ۹ سطر، به قلم نسخ کتابت عالی و ترجمه فارسی به نستعلیق خوش و به شنگرف، بین سطرها طلا و نقره اندازی، صفحات جدول کشی شده، با یک سر لوح مذهب کوچک، با رقم و تاریخ «حرره العبد الاقل الداعی لا بود السلطنة البهية السلطانية احمد النیریزی عفی عنه فی سنة تسع و ثلثین و مائة و الف من هجرة... بدار السلطنة اصفهان... حفت بالامن و الامان... [۱۱۳۹ ق]»، به قلم شکسته نستعلیق خوش، به شماره ۹۹۵ در کتابخانه مدرسه سپهسالار (ابن یوسف، ۲۷/۱-۲۸؛ یادداشت‌های مؤلف).

۱۴. دوازده امام (ع) از خواجه نصیر طوسی و دعای اربع عشر [دو نسخه و در یک مجلد]، رحلی (۳۴/۵×۲۲/۵ سانتی متر)، ۴۰۸ صفحه، هر صفحه ۹ سطر دعا و ۹ سطر ترجمه.

نسخه اول (دوازده امام)، به قلم نسخ کتابت جلی عالی و ترجمه به قلم نستعلیق، با یک سر لوح مذهب مرصع و حواشی تشعیر و تذهیب عالی در تمام صفحات، در صفحات ۵۳-۵۴ کاتب به قلم رقاع عالی شرحی نوشته است که «در ایام ظلم و جور افغان... که احوال مردم دار السلطنة اصفهان قرین تشویش و... بوده و هر کس در بیغوله و خرابه‌ای گریزان»، وی به خانه حاجی محمد صراف پناه برده، چند روزی در آنجا پنهان بوده است و او و دیگر منسوبانش در حق وی مهربانی کرده‌اند. سپس می‌افزاید که «این دعاگوی [از این پس متن به قلم شکسته نستعلیق نوشته شده] در تدارک تلافی» مهربانی ایشان «به تحریر دوازده امام موفق گردید... ۱۱۴۲ اصفهان». پیداست که نسخه برای ابراز سپاس از حاجی محمد صراف سالها پس از زمان محاصره اصفهان [به سال ۱۱۳۴ ق] نوشته شده است، نه چنانکه آتابای می‌نویسد در همان روزها و «در نهان» (نک: آتابای، فهرست کتب، ۵۳۱).

نسخه دوم (دعای اربع عشر)، به قلم نسخ کتابت جلی ممتاز با ترجمه فارسی به قلم نستعلیق، با یک سر لوح مذهب مرصع، صفحه آخر به قلم رقاع جلی عالی با رقم و تاریخ «احمد النیریزی ۱۱۳۲ اصفهان»، به شماره ۱۰۸۲ در کتابخانه کاخ - موزه گلستان (بیانی، احوال، ۲۳/۴؛ آتابای، همان، ۵۳۱-۵۳۳؛ یادداشت‌های مؤلف).

۱۵. دعای احتجاج، وزیري (۲۲×۱۴ سانتی متر)، ۱۲ صفحه، هر صفحه ۹ سطر به قلم نسخ کتابت جلی ممتاز به آب زر بر کاغذ قهوه‌ای

از دیگر آثار احمد کتبی‌هایی است که بر جلد برخی از نسخه‌های کتابت کرده خود یا دیگر خوشنویسان یا بر قلمدانها نوشته است. برخی از این آثار را می‌توان چنین برشمرد: ۱. کتبی‌ای بر حاشیه ۲ لت جلد روغنی یک نسخه سوره یس به خط خود او، با نقش گل و مرغ، به قلم نسخ، با رقم و تاریخ ۱۱۱۸ ق، به شماره ۹۸۵ ف در کتابخانه ملی ایران (یادداشتهای مؤلف). ۲. کتبی‌ای به قلم نسخ جلی خوش، به سفیداب، در وصف علی (ع)، با تاریخ ۱۱۲۰ ق، بر حاشیه ۲ لت جلد روغنی یک نسخه نثر اللّٰهالی به خط خود او، به شماره ۲۱۲۶ ف در کتابخانه کاخ - موزه گلستان (آتابای، فهرست کتب، ۱۰۶۴). ۳. کتبی‌ای به قلم نسخ با آب زر، روایتی از رسول اکرم (ص)، بر حاشیه ۲ لت جلد روغنی یک نسخه مناجات خواجه عبدالله انصاری به خط میرعماد سیفی حسنی، با رقم و تاریخ ۱۱۲۷ ق، به شماره ۱۹۰۱ در همان کتابخانه (همانجا). ۴. کتبی‌ای به قلم نسخ، با سفیداب بر حاشیه جلد روغنی یک نسخه کتاب دعا با رقم و تاریخ ۱۱۳۲ ق (نصیری، ۲۰۱۶/۳). ۵. کتبی‌ای به قلم رقاع ممتاز، رنگه‌نویسی به رنگهای قرمز و سبز و سفید، بر یک قلمدان، به تاریخ ۱۱۴۴ ق (کریم‌زاده، ۶۱/۱). ۶. کتبی‌ای به قلم نسخ خوش با سفیداب بر حاشیه ۲ لت جلد روغنی یک نسخه یس و ادعیه با رقم و تاریخ ۱۱۴۶ ق، به شماره ۳۴ در کتابخانه کاخ - موزه گلستان (آتابای، همان، ۶۴۴).

مأخذ: آتابای، بدری، فهرست قرآنهاي خطي کتابخانه سلطنتي، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ همو، فهرست کتب ديني خطي کتابخانه سلطنتي، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ همو، فهرست مرقات کتابخانه سلطنتي، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ آستان قدس، فهرست: ابن يوسف شيرازي، فهرست کتابخانه مدرسه عالي سپهسالار، تهران، ۱۳۱۳-۱۳۱۵ ش؛ ابرانی، عبدالمحمد، پيدایش خط و خطاطان، مصر، ۱۳۴۵ ق؛ بحر العلوم، حسين، کارنامه انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ بیانی، مهدی، احوال و آثار خوشنویسان، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ همو، «خط»، ایرانشهر، تهران، ۱۳۴۲ ش، ج ۱؛ همو، راهنمای گنجینه قرآن، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ همو، فهرست نمونه خطوط خوش کتابخانه شاهنشاهی ایران، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ همو، کارنامه بزرگان ایران، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ جابری انصاری، حسن، تاریخ اصفهان دوری، اصفهان، ۱۳۲۱ ش؛ جواهر کلام، عبدالعزیز، فهرست کتابخانه عمومی معارف، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ حبیب اصفهانی، خط و خطاطان، قسطنطنیه، ۱۳۰۵ ق؛ حزین، محمدعلی، تاریخ اصفهان، ۱۳۳۲ ش؛ سپهر، هدایت‌الله، تذکره خوشنویسان، تهران، یساولی؛ شورا، خطی؛ فرصت، محمدنصیر، آثار المعجم، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ فرهاد میرزا متحدهالدوله، زنبیل، تهران، ۱۳۱۸ ق؛ فسایی، میرزا حسن، فارسنامه ناصری، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ کریم‌زاده تبریزی، محمدعلی، احوال و آثار نقاشان قدیم ایران، لندن، ۱۳۶۳ ش؛ گلچین معانی، احمد، راهنمای گنجینه قرآن، مشهد، ۱۳۴۷ ش؛ مدرس تبریزی، محمدعلی، ریحانه الادب، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ مرکزی، خطی؛ ملی، خطی؛ مهرآبادی، ابوالقاسم، آتشکده اردستان، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ میرزای سنگلاخ، تذکره الخطاطین، استانبول، ۱۲۹۵ ق؛ نصیری امینی، فخرالدین، گنجینه خطوط، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ ۱۴۰۹ ق؛ هدایت، رضاقلی، روضه الصفای ناصری، قم، ۱۳۳۹ ش؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

Arberry, A. J., *The Koran Illuminated*, Dublin, 1967; James, D., *Qur'ans and Bindings from the Chester Beatty Library*, London, 1980.

محمدحسن سمسار

آخندو، نک: احمد شیخ.

آخند و فیک پاشا (۲۳ شوال ۱۲۳۸-۲۲ شعبان ۱۳۰۸ ق/۳ ژوئیه

۱۹. دعای صباح و...، وزیری (۲۵×۱۵/۵ سانتی متر)، ۴۶ صفحه، هر صفحه ۱۲ سطر، به قلم نسخ کتابت خوش، ۲ صفحه نخست دو سر لوح مذهب مرصع عالی، تمام نسخه متن و حاشیه شده، بین سطرها طلائندازی و صفحات دارای جدول و کمند زرین و رنگین. آنگاه «تعقیبات نماز» با یک سر لوح کوچک مرصع مذهب، با رقم و تاریخ به قلم رقاع «تراب اقدام مؤمنین احمد النیریزی... فی شهر شوال المعظم ۱۱۵۱»، نوشته شده برای میرزا صدرالدین محمد...، جلد ساغری عنابی دور تزئین طلائی، به شماره ۱۰۹۰ در همان کتابخانه (بیانی، همان، ۲۲/۴؛ آتابای، همان، ۴۳۴-۴۳۵؛ یادداشتهای مؤلف).

۲۰. سور و ادعیه، وزیری (۲۳×۱۴/۵ سانتی متر)، ۹۰ برگ، هر صفحه ۹ سطر، صفحه اول ۵ سطر، به قلم نسخ کتابت خفی متوسط، شامل مجموعه‌ای از سور از جمله یس و نیز ادعیه، با یک سر لوح مذهب، تمام صفحات متن و حاشیه شده، با جدول زرین، ۲ صفحه آغاز بین سطرها طلائندازی شده، با رقم و تاریخ «تراب اقدام المؤمنین احمد النیریزی ۱۱۵۱»، جلد روغنی با نقش گل و بوته به شماره ۹۸۵ ف، در کتابخانه ملی تهران (بیانی، همان، ۲۹/۴؛ ملی، ۵۴۰/۲؛ یادداشتهای مؤلف).

ب - مرقات و قطعات: ۱. مرقعی با ۲۴ رقه، به قلم نسخ کتابت ممتاز شامل قطعه‌های پراکنده که با رقم احمد النیریزی السلطانی از سال ۱۱۱۵ ق آغاز شده، با قطعه‌ای با رقم «حرره العبد الاقل الداعی... ۱۱۳۴ فی دار السلطنة اصفهان حفت بالامن و الامان» پایان می‌یابد، به شماره ۱۵۲۸ در همان کتابخانه (بیانی، همان، ۲۶/۴؛ آتابای، فهرست مرقات...، ۲۵-۲۶). ۲. مرقعی با ۳۲ رقه، به قلم نسخ کتابت ممتاز شامل قصیده میمیه کتابت شده برای سیدمرتضی در اصفهان با رقم و تاریخ «العبد الداعی... احمد النیریزی ۱۱۲۱ من الهجرة بمحروسة اصفهان»، به شماره ۱۵۶۲ در همان کتابخانه (بیانی، همانجا؛ قس: آتابای، همان، ۱۴۲-۱۴۳). ۳. مرقعی شامل ۵۰ رقه، ۴۴ قطعه آن به قلم نسخ ممتاز با رقم احمد النیریزی و تاریخهای ۱۱۲۲ و ۱۱۳۰ ق، بخشی از سوره‌های آل عمران و اعراف و ذکر نسب حضرت رسول (ص)، به شماره ۱۵۶۱ در همان کتابخانه (بیانی، همانجا؛ آتابای، همان، ۲۴۳-۲۴۴). ۴. شمار نسبتاً زیادی قطعه کتابت شده بین سالهای ۱۱۰۸ تا ۱۱۴۸ ق نیز از وی برجاست که بیشتر در کتابخانه‌های ایران و دیگر کشورهای جهان، موزه‌ها و مجموعه‌های خصوصی نگهداری می‌شود.

ج - دیگر آثار: ۱. وقف‌نامه موقوفات شاه سلطان حسین صفوی به قلم رقاع دو دانگ ممتاز با رقم و تاریخ «حرره العبد الاقل الداعی... احمد النیریزی ۱۱۲۹»، به شماره ۵۸۳۲ در کتابخانه آستان قدس رضوی (بیانی، همان، ۲۸/۴). ۲. لوحه‌های آیه‌الکرسی به قلم نسخ ممتاز، با جدولهای مذهب در دو طرف ایوان آیینه کاخ چهل ستون اصفهان، با رقم و تاریخ احمد نیریزی ۱۱۲۷ ق (جابری، ۳۳۴؛ مهرآبادی، ۳۵۰/۲).

دولت افزوده بود (جلال الدین، ۵۴۹؛ اینال، ۶۷۱-۶۷۲/۷).

وفیق پاشا با امضای معاهده آياستفانوس (۲۸ صفر ۱۲۹۵ ق/۳ مارس ۱۸۷۸ م) بسا روسها (جلال الدین، همانجا؛ اینال، ۶۷۷/۷) و نیز بازگرداندن مهاجران به آناتولی و انتقال نقدینگی از ولایات به پایتخت، موفق شد تا حدودی بر بحران غلبه نماید (همو، ۶۷۲/۷)، اما مخالفان وی که در پی فرصت بودند، ناخشنودی عبدالحمید دوم از انعقاد معاهده صلح با روسیه (همو، ۶۸۲/۷) را بهانه قرار دادند و او را به توطئه بر ضد سلطان و فعالیت برای به سلطنت رساندن ولیعهد، محمد رشاد، متهم ساختند. از این رو، ۲ ماه بعد در ربیع الآخر همان سال از صدارت معزول (همو، ۶۸۳/۷؛ تانسل، ۱۲۳-۱۲۲)، و به عنوان والی بروسه برگزیده شد (ثریا، همانجا). ۳ سال بعد به سبب شکایت مردم از رفتار خشونت آمیزش، از استانداری بروسه نیز معزول شد (تانسل، ۱۲۳؛ اینال، ۶۸۹-۶۸۸/۷). با اینهمه، در ۱۹ محرم ۱۳۰۰ بار دیگر به نخست وزیری برگزیده شد (برای متن فرمان، نک: همو، ۶۹۲/۷)، ولی ۲ روز بعد دوباره معزول شد و تا پایان عمر در خانه اش واقع در روم ایلی حصار، گوشه عزت گزید (تانسل، اینال، همانجا؛ برای سال شمار زندگی سیاسی وفیق پاشا، نک: تانسل، ۱۲۷-۱۲۴، جدول). او را طبق وصیتش در گورستان قایالار واقع در روم ایلی حصار، در استانبول به خاک سپردند (اینال، ۷۰۰/۷).

احمد وفیق با اینکه در مدت حیات سیاسی خود خدمات بسیاری انجام داد، اما از مخالفان آزادی جامعه عثمانی بود و با نهضتهای آزادی خواهانه آن زمان در قلمرو عثمانی به مخالفت برخاست و به همین علت به فردی مستبد معروف شد. وی همچنین شتاب در نوگرایی و تقلید از فرهنگ اروپایی را نمی پذیرفت و از فرهنگ ملی حمایت می کرد (بانارلی، ۱۰۶۸/II). احمد وفیق به زبانهای فرانسوی، عربی و فارسی تسلط کامل داشت و با زبانهای لاتین، انگلیسی و یونانی نیز آشنا بود (بروسه لی، ۱۶۱/۳؛ بانارلی، همانجا). به رغم مخالفتش با فرهنگ غربی، وی نخستین کسی است که با ترجمه آثاری از مولیر، فنلون، لوساز، ولتر و هوگو به زبان ترکی، آثار کلاسیک اروپا را در عثمانی شناساند و حتی برخی از نمایشنامه های مولیر را با فرهنگ ترک سازگار کرد و در شهر بروسه روی صحنه آورد (IA, I/209؛ «دائرة المعارف زبان...»، ۱/۷۷).

احمد وفیق در زمینه زبان ترکی و تاریخ، با تألیف آثار متعدد روح ملی گرایی را در عثمانی احیا کرد (بانارلی، ۱۰۶۹/II)، تا آنجا که ضیاگوک آلپ - یکی از پایه گذاران اندیشه ترک گرایی - او را از پیشگامان این نهضت می شناسد (همانجا). اگرچه احمد وفیق از طرفداران پاک کردن زبان ترکی از لغات بیگانه بود، اما از به کار بردن واژه های فارسی و عربی و حتی اروپایی در آثارش، خودداری نمی کرد و در شیوه نوشتن تحت تأثیر تثر قدیم بود. به همین سبب در ایام نهضت

۱۸۲۳-۲ آوریل ۱۸۹۱ م)، دولتمرد، مترجم و نویسنده ترک که در دوره سلطنت عبدالحمید ثانی، ۲ بار به صدارت رسید. احمد در استانبول متولد شد. پدرش روح الدین و پدریزرگش یحیی ناجی، از مترجمان دیوان همایون بودند (ثریا، ۳۰۸/۱؛ ۴۲۰/۲؛ اینال، ۶۵۱/۷). یحیی ناجی ملقب به بلغارزاده که اصلاً رومی بود، نخستین مترجم در دربار عثمانی به شمار می رفت (ثریا، ۵۳۱/۴؛ تانسل، ۱۱۸). باینگر بدون ذکر مأخذ، یحیی ناجی را یهودی الاصل جدید الاسلام دانسته است (ص ۳۷۳).

احمد وفیق مقدمات علوم را نزد افراد خانواده خود که همگی تحصیل کرده بودند، فرا گرفت (بانارلی، ۱۰۶۷/II)، آنگاه وارد مدرسه «مهندسخانه بزمهایون» شد، اما تحصیل را در آنجا ناتمام گذاشت و به اتفاق پدرش همراه مصطفی رشید پاشا که به سفارت دولت عثمانی در پاریس برگزیده شده بود، به آن شهر رفت و در مدرسه سن لویی به تحصیل پرداخت (اینال، همانجا؛ تانسل، ۱۱۹-۱۱۸). پس از بازگشت به استانبول با رتبه خواجهگانی (اینال، همانجا) در اداره ترجمه باب عالی به کار مشغول شد. احمد وفیق به تدریج مدارج ترقی را پیمود و در سالهای ۱۲۶۴-۱۲۹۰ ق، در مأموریت های گونه گون داخل و خارج کشور شرکت کرد، از جمله: منشی سفارت عثمانی در لندن، بازرس دو مملکت (افلاق و بوغدان = مولداوی و والاشی) در رومانی (ثریا، ۳۰۸/۱؛ اینال، ۶۵۲/۷؛ تانسل، ۱۱۹)، سفیر در ایران (لطفی، ۵۶/IX؛ اینال، ۶۵۲-۶۵۳/۷)، سفیر در پاریس، رئیس دیوان محاسبات و نظایر آن بود (ثریا، همانجا؛ اینال، ۶۶۵-۶۶۴/۷). در ۱۲۹۰ ق از آخرین مقامش که عضویت شورای دولت بود، معزول شد و تا ۱۲۹۴ ق که به ریاست مجلس مبعوثان منصوب گردید (ثریا، همانجا؛ اینال، ۶۶۷/۷)، مأموریتی به وی واگذار نشد.

بعد از عزل حمیدی پاشا از صدارت، تصدی این مقام به وی پیشنهاد شد. او نیز پذیرفتن این مسئولیت را به قبول ۳ شرط: ۱. تغییر عنوان صدارت به باش وکیل (نخست وزیر)؛ ۲. عزل فرمانده توپخانه و وزیر امور داخله؛ ۳. استقلال در تصمیمات و اقدامات در مصالح عامه، موکول کرد. چون این شرطها توسط سلطان پذیرفته شد، در اول صفر ۱۲۹۵ ق/۴ فوریه ۱۸۷۸ م با عنوان باش وکیل به نخست وزیری عثمانی گمارده شد و مسئولیت وزارت امور داخله را نیز خود بر عهده گرفت (جلال الدین، ۵۴۸؛ تانسل، ۱۲۷، ۱۲۲؛ اینال، ۶۷۱-۶۷۰/۷). به این ترتیب عنوان باش وکیل که پس از درگذشت سلطان محمود دوم در ۱۲۵۵ ق/۱۸۳۹ م منسوخ شده بود، بار دیگر احیا شد (اوزون چارشیلی، ۱۷۹).

احمد وفیق، مسئولیت اداره امپراتوری را در یکی از بحرانی ترین دورانهای آن بر عهده گرفت (تانسل، ۱۳۴)، چه از یک سو روسها استانبول را محاصره کرده، و دولت را برای پذیرفتن شرایط صلح تحت فشار گذاشته بودند و از سوی دیگر به سبب جنگ روس و عثمانی، خزانه کشور تهی و ارزاق عمومی نایاب شده بود. همچنین مهاجرت حدود ۲۰۰ هزار نفر از روم ایلی به پایتخت و ایجاد ناامنی، بر مشکلات

Paris, 1874, vol. III; İnal, M. K., *Osmanlı devrinde son sadrazamlar*, İstanbul, 1942; Lütfi Efendi, Ahmed, *Tarih*, İstanbul, 1984; Özege, M. S., *Eski harflerle basılmış türkçe eserler kataloğu*, İstanbul, 1971-1979; Tansel, F. A., « Ahmed Vefik Paşa » *Belleten*, 1964, vol. XXVIII; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul, 1977; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilâtı*, Ankara, 1984.

علی اکبر دیانت

آخند هاشم (۱۳۰۴-۱۳۵۲/ق ۱۸۸۷-۱۹۳۳ م)، شاعر و نویسنده ترک، فرزند عارف حکمت بیگ آلوسی زاده. از خاندان وی دانشمندی بزرگ در فقه و تفسیر و ادب برخاسته‌اند. نیای او در عهد هلاکو خان (۶۵۴-۶۶۳/ق ۱۲۵۶-۱۲۶۵ م) از بغداد گریخت و به آلوس رفت و اخلاف او که تا سده ۱۱/ق ۱۷ م در آن سامان می‌زیستند، به آلوسی و سپس آلوسی زاده شهرت یافتند. مادر احمد نیز از خانواده کیهانزاده (کدخدای زاده) بود که از خاندانهای اهل علم و شعر به شمار می‌آمدند (نک: ه. د. ۱۸۰/۲ به بعد؛ کارا علی اوغلو، «تاریخ...»، III/229؛ «دائرة المعارف ترک...»، I/258؛ میدان لا روس، 174؛ نیز نک: پستانی).

در باره تاریخ ولادت احمد اختلاف است (میدان لا روس، همانجا؛ کارا علی اوغلو، «فرهنگ...»، 19؛ «دائرة المعارف ترک...»، همانجا)، اما بنا بر اطلاعات جدیدی که از بایگانی وزارت آموزش و پرورش ترکیه به دست آمده است، وی در ۱۳۰۴/ق ۱۸۸۷ م در بغداد زاده شد («دائرة المعارف دیانت...»، II/88)، در ۸ سالگی مادرش را از دست داد و در حدود سال ۱۸۹۵ م پدرش او را به استانبول برد (کارا علی اوغلو، «تاریخ...»، «فرهنگ...»، همانجاها) و یک سال در مدرسه نمونه ترقی تحصیل کرد.

هنگامی که احمد به استانبول آمد، به سبب مأموریت‌های دولتی پدر، زبان ترکی نمی‌دانست و احتمالاً یک سال تحصیل وی در آن مدرسه، برای آموختن ترکی بوده است («دائرة المعارف ترک...»، همانجا؛ بانارلی، II/1163). سپس در دبیرستان شبانه روزی گالاتا سرای به تحصیل پرداخت و پس از پایان دوره دبیرستان در ۱۹۰۶ یا ۱۹۰۷ م (کارا علی اوغلو، «تاریخ...»، III/242؛ «دائرة المعارف دیانت...»، همانجا؛ EI²)، وارد دانشکده حقوق شد و همزمان در اداره انحصارات (رژئی) به کار پرداخت، ولی پس از آنکه برای تدریس زبان فرانسه در دبیرستان سلطانی به از میر رفت (۱۹۱۰-۱۹۱۴ م)، ناگزیر شد که درس حقوق را در استانبول نیمه تمام رها کند (کارا علی اوغلو، نیز «دائرة المعارف دیانت...»، همانجاها). در جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸ م) با عنوان افسر ذخیره (احتیاط) به ارتش پیوست و در نواحی مختلف آناتولی خدمت کرد و بدین سان با این مناطق آشنایی یافت («دائرة المعارف زبان...»، I/62). پس از جنگ، مشاغلی همچون مترجمی در وزارت مالیه، خدمت در اداره دیون عمومی، بانک عثمانی و اداره راه آهن را بر عهده گرفت و همزمان در دانشکده هنرهای زیبا (مکتب صنایع نفیسه)، می‌تولوژی و زیبایی شناسی، و در مدرسه عالی علوم سیاسی (مکتب

نوگرایی در زبان عثمانی، شیوه نگارش او مورد تأیید محافل ادبی نبود (همانجا؛ IA، همانجا)، او در ایام حکومت خود در بروسه به اقدامات عمرانی چندی مبادرت کرد که تعمیر قلعه، توپخانه و اولو جامع از آن جمله است (تانسِل، 132).

آثار: از احمد وفیق در حدود ۲۵ اثر (همو، 134) اعم از ترجمه، تألیف و تصحیح بر جا مانده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:
الف - تألیف: ۱. آتاسوزلری، یا منتخبات ضروب امثال، شامل ضرب المثل‌های ترکی. ۲. حکمت تاریخ، خلاصه‌ای از درسهای وی در دار الفنون درباره فلسفه تاریخ که ابتدا به صورت مقالاتی در روزنامه تصویر افکار منتشر، و سپس به صورت کتاب در قطع کوچک چاپ شد (همو، 135؛ اینال، 7/701). ۳. فذلکه تاریخ عثمانی. ۴. کتاب درسی برای مدارس متوسطه (رشدیه). این کتاب نخستین بار در ۱۲۸۶/ق ۱۸۶۹ م در استانبول به چاپ رسید و بعداً نیز بارها چاپ شده است. ۵. تاریخ عثمانی، که احتمالاً همان فذلکه است. ۶. لهجه عثمانی، نخستین فرهنگ ترکی و مهم‌ترین اثر احمد وفیق که مورد استفاده بیشتر فرهنگ‌نویسان بوده است. احمد وفیق در این اثر، لغات ترکی را گردآوری کرده، و در جلد دوم لغات فارسی و عربی را که وارد زبان ترکی شده، جمع‌آوری نموده است. این کتاب در ۲ جلد در ۱۲۹۳/ق ۱۸۷۶ م در استانبول چاپ شده است (نک: اینال، 7/702).

ب - ترجمه: احمد وفیق بیشتر آثار مولیر را به زبان ترکی برگردانده است که برخی از آنها ذکر می‌شود: «ازدواج اجباری»، «طیب اجباری»، «خسیس»، «مردم گریز»، تارتوف (برای تفصیل، نک: اوزگه، 961، جم: 210-209/IA)؛ همچنین از ترجمه‌های او: تلماک، اثر فنلون؛ میکرومگا، از ولتر؛ هرزانی، از ویکتور هوگو؛ ژیل بلاس، از لوساز را می‌توان نام برد (برای تفصیل، نک: همانجاها؛ اینال، 7/702-703).

ترجمه مهم دیگر او، اوشال شجره ترک از ابوالغازی بهادر خان است که آن را از لهجه جغتایی به ترکی عثمانی ترجمه کرده است (برای اطلاع بیشتر، نک: ه. د. ابوالغازی بهادر خان).

ج - تصحیح: محبوب القلوب اثر امیر علیشیر نوایی با همکاری م. بکن کورتی، 62-47؛ گلستان سعدی (بلن، 133).

همچنین نخستین سالنامه رسمی دولت عثمانی را وفیق پاشا انتشار داده است (تانسِل، 134). ترجمه مقامات حریری را نیز به او نسبت داده‌اند (ثریا، ۳۰۹/۱).

مآخذ: بروسه لی، محمد طاهر، عثمانی مؤلف‌لری، استانبول، ۱۳۴۲/ق؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸-۱۳۱۵/ق؛ نیز:

Babinger, F., *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, 1927; Banarlı, A., *Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, 1987; Belin, M., « Gulistan de Cheikh Mousliih ed-din Sa'di Chirazi » JA, Paris, 1871, vol. XVIII; Celâleddin Paşa, Mahmud, *Mir'at-ı Hakikat*, İstanbul, 1983; Courteille, A. Pavet de, « Le mahboub-ul-Kouloub », JA,

اینهمه، نمی‌توان وی را به مفهوم کامل غربی سمبولیست شمرد، زیرا سمبول که پایه اصلی سمبولیسم است، جایی اساسی در بیان او ندارد، و هم از این رو، درست آن است که او را پیش از آنکه سمبولیست بشماریم، شاعری بدانیم که برخی از ویژگیهای سمبولیسم را پذیرفته است (کارا علی اوغلو، همان، 250/III). او نیز چون سمبولیستها برای موسیقی کلام بیش از مفهوم آن اعتبار قائل است و ارزش موسیقایی شعر را برتر از ارزش مفهومی آن می‌داند (همان، 251/III).

اشعار احمد هاشم در ادبیات ترک جایگاهی خاص دارد (لوند، 55/I). او بر وسعت دید در ادبیات ترک افزود و با مهارت، زیبایی سحرآمیز شعر ژاپن را در قالب مصراع ترکی جای داد (کارا علی اوغلو، همانجا). عشق و طبیعت بارزترین موضوعهای شعر اوست و شاید بتوان گفت که احمد هاشم بیش از آنکه سمبولیست باشد، امپرسیونیست است. وی در شعرش با واقعیت کاری ندارد، تنها به احساساتی می‌پردازد که او را تحت تأثیر قرار می‌دهند؛ عالم بیرون را رها می‌کند و به وصف عالم درون می‌پردازد (همان، 252/III). در شعر پیرو مکتب هنر برای هنر است (همو، «فرهنگ»، 20) و مسائل اجتماعی جایی در شعر او ندارد («دائرة المعارف دیانت»، 88/II). در شعر به دنبال معنی نمی‌گردد، ولی اشعارش بی معنی هم نیست. او وزن هجایی را که پایه شعر ترکی بود، رها کرد و شعر عروضی ساخت («دائرة المعارف جدید...»، 48/I). کلمات و ترکیبات وصفی و اضافی عربی و فارسی، تشبیه، استعاره و مجاز در شعرش بسیار است و اثری از شیرینی زبان محاوره و زیبایی زنده زبان ترکی در آن دیده نمی‌شود (همانجا). احمد در کنار شاعر معروف ترک، یحیی کمال، در دفاع از شعر ناب، در دوره دوم مشروطیت که منظومه‌های طولی تعلیمی رواج داشت، خدمتی بزرگ به شعر ترکی کرد (میدان لاروس، 174/I). شعر او با آنکه دارای مفاهیمی مبهم است و تا حدی زبانی کهنه دارد، نه تنها در شاعران روزگار او، بلکه در شاعران بعد نیز تأثیر نهاده است (همانجا؛ «دائرة المعارف ترک»، 258/I).

دوران کودکی او تأثیر بسیاری در شعرش برجای نهاده است. مرگ مادر مهربان و زندگی با پدری خشن و سنگدل، او را در تنهایی غیر قابل وصفی فرو افکند. هم از این روی، وی از شاعرانی است که یتیمی، بی مادری و تنهایی را به بهترین وجه تصویر کرده است (کارا علی اوغلو، همان، 19). او مدام از زندگی شکوه می‌کند، از جمع می‌گریزد و به عالم خیال پناه می‌برد («دائرة المعارف جدید»، همانجا).

اشعار او را می‌توان به ۴ دوره تقسیم کرد: ۱. شعرهای دوره اول جوانی، ۲. شعر قمر، ۳. «ساعات دریاچه»، ۴. پیاله. احمد هاشم اشعار نخستین خود را که به اسلوب ثروت فنون سروده، در مجموعه آثار خود نیآورده است. وی در شعر قمر به شیوه امپرسیونیستها، کودکی خود را که همراه مادرش در هنگام غروب، یا شبهای مهتابی در کنار

ملکیه) زبان فرانسه تدریس می‌کرد و تا پایان زندگی، کرسی استادی خود را در دانشگاه حفظ کرد («دائرة المعارف ترک»، «دائرة المعارف دیانت»، همانجاها؛ اینال، 582).

احمد که از دیرباز از بیماری کلیوی رنج می‌برد، پس از چند سفر برای معالجه به اروپا، سرانجام در ۴ ژوئن ۱۹۳۳ در منزل خود در استانبول درگذشت و در گورستان ایوب به خاک سپرده شد («دائرة المعارف دیانت»، بانارلی، کارا علی اوغلو، همانجاها).

احمد هاشم یکی از مردان در خور توجه در آخرین دوره عثمانی است. علاقه او به شعر از همان دوره کودکی آغاز شد («دائرة المعارف ترک»، 258/I) و نخستین شعر او «عشق خیالی من»، در ۷ مارس ۱۹۰۱ در مجموعه ادبیه انتشار یافت (کارا علی اوغلو، «فرهنگ»، 19؛ میدان لاروس، 174/I؛ «دائرة المعارف زبان»، همانجا). در آن روزگار از معلمان بزرگی چون: ذهنی افندی معلم عربی، عجم فیضی معلم فارسی، توفیق فکرت، احمد حکمت و مفتی اوغلو، معلمان ادبیات بهره می‌برد. به ویژه مفتی اوغلو عشق به شعر و شاعری را در او برانگیخت («دائرة المعارف دیانت»، 88/II؛ E2). همچنین با کسانی چون عزت ملیح، حمدالله صبحی، امین بلند و عبدالحق شناسی که بعدها در صحنه ادبیات شهرت یافتند، همکلاس بود (همانجا). احمد هاشم در ۱۹۰۹م که دراز میر تدریس می‌کرد، به گروه ادبی «فجراتی» پیوست و معروف‌ترین شاعر این گروه شد (کارا علی اوغلو، «تاریخ»، 254، 245/III). فجراتی ادامه راه ثروت فنون (پک اولجای، 333/I)، و هدف آن خدمت به زبان، ادبیات، علوم اجتماعی و پرورش استعدادهایی بود که اینجا و آنجا سر بر آورده بودند (کارا علی اوغلو، همانجا).

در نخستین اشعار وی و نیز در ۱۵ قطعه شعری که در ظرف دو سال بعد منتشر کرد، نوعاً تأثیر معلم ناجی و عبدالحق حامد و بیش از آنان تأثیر توفیق فکرت و شهاب الدین دیده می‌شود («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). در اشعار او گل و بلبل، لیلی و مجنون، پروانه‌هایی که در شعله‌های شمع می‌سوزند، شراب و قدح آتشین و... از آنگونه صور خیال است که اشعار شیخ غالب را به یاد می‌آورد («دائرة المعارف زبان»، 63/I).

احمد هاشم در آخرین سالهای تحصیل در دبیرستان گالاتا سرای، شعر فرانسه و به ویژه اشعار سمبولیستهای فرانسه (چون: بودلر، ورلن، رمبو و مالارمه) و بلژیک (چون: ورلن) را مطالعه کرد و بدین سان توانست با اصول زیبایی شناسی و شعر در ادبیات غرب به خوبی آشنا شود («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). تا آنجا که خالد ضیا او را شاعری معرفی می‌کند که ۴۰ سال در ادب غرب تحقیق کرده، و بر آن وقوف یافته است («دائرة المعارف زبان»، همانجا). نوشته‌اند که احمد هاشم بر پایه این آگاهیها و گرایشها کوشید تا به تقلید از ادبیات سمبولیک فرانسه شعر آزاد را وارد شعر ترکی کند، اما موفق نشد (کوپرولو، 359). او چون سمبولیستها بر آن بود تا هیجانات عمیق غیر قابل بیان به وسیله کلام را با موسیقی کلمات سمبولیک بیان کند، با

گفته‌اند که او به امام حسن مجتبی (ع) نسب می‌برد (بلعشمی، «ج»). پدرش از فقیهان و محدثان برجسته عصر خود بود که آثار متعددی در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی از او باقی مانده است. احمد نزد پدر دانش اندوخت و پس از مرگ وی در ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م در تزئین به گردآوری و تربیت مریدان و شاگردان او پرداخت و آنان را به مبارزه با استعمارگران خارجی و عوامل داخلی آنان فراخواند (مراکشی، ۲۹۰/۲). گزارش تاریخ نگاران آن زمان که بیشتر به مقامهای دولتی وابسته بودند، دربارهٔ پیکارهای احمد الهیبه بی‌طرفانه نیست؛ از همین رو برخی او را به فریبکاری متهم کرده‌اند و مبارزه وی را مقدمه‌ای برای رسیدن به مقام و به دست گرفتن رهبری سیاسی دانسته‌اند (برای تفصیل، نک: همو، ۲۹۰/۲-۳۰۳؛ غریط، ۱۲۵-۱۳۹).

مهم‌ترین آرزوی احمد، اتحاد مراکش و موریتانی، به رهبری سلطانی مسلمان بود که سلسلهٔ شریفان مراکش از برآوردن آن عاجز بود. از این رو احمد در مه ۱۹۱۲، یک ماه پس از آنکه عبدالحفیظ، سلطان مراکش طی معاهدهٔ فاس، رسماً تحت الحمایگی فرانسویان را پذیرفت، خود را سلطان خواند و به مراکش روی آورد (ابوالنصر، ۳۵۶) و چون به جنوب مراکش وارد شد، بسیاری از قبایل به وی پیوستند (همانجا؛ نیز نک: S، EI²). بنابر گزارشی که با عنوان «دستاوردهای فرانسه در مراکش» منتشر شده است، به فرمان احمد الهیبه عده‌ای از افسران و صاحب منصبان فرانسوی همراه با کنسول فرانسه گرفتار و زندانی شدند و نیروهای فرانسوی بر آن شدند تا پیش از وارد شدن آسیبی به اسیران، آنان را برهانند. از این رو در ۴ سپتامبر همان سال کلنل مازن^۳ به فرمان ژنرال لیوتی^۲ با سپاهی به مراکش تاخت و پس از شکست احمد الهیبه، زندانیان را از بند رها ساخت (مکلود، ۹۰) و با استقبال پرشور یهودیان و سکوت اکثریت به مراکش وارد شد (۷ سپتامبر ۱۹۱۲). احمد الهیبه بعد از این شکست، پایگاههای خود را در مراکش از دست داد. با اینهمه، ۸ ماه بر سوس، بی‌آنکه عنوان «خلیفهٔ سلطان» را بر خود نهد، فرمان راند. در مه ۱۹۱۳ توسط حکومت شریفان از این ناحیه نیز رانده شد، ولی تا پایان عمر همچنان با سربلندی زندگی کرد و سرانجام در تزئین درگذشت (ابوالنصر، S، EI²).

مآخذ: بلعشمی، احمد یکن، مقدمه بر دلیل الرفاق علی شمس الاتفاق شیخ ماء العینین، مغرب/امارات متحدهٔ عربی، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ غریط، محمد، فواصل الجمان، فاس، ۱۳۴۶ق؛ مراکشی، عباس، الاعلام بین حلّ مراکش و اغصات من الاعلام، فاس، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ نیز:

Abun-Nasr, Jamil, *A History of the Maghrib*, Cambridge, 1971; EI², S; MacLeod, J.M., «The Achievements of France in Morocco», *The Geographical Journal*, London, 1918.

عبدالامیر سلیم

آخمدی، نک: سکه.

آخمدی، تاج‌الدین ابراهیم بن خضر (د ۸۱۵ق/۱۴۱۲م)، از پایه

دجله گردش می‌کرده، بر زبان آورده است. «ساعات دریاچه» نسبت به شعر قمر قوی‌تر و مؤثرتر است. وی در این فاصله، مستزادهایی آزاد و آهنگین و آکنده از اشتیاق نیز سروده است. در اشعاری که پس از جنگ جهانی سروده، و در پیاله فراهم آورده، بحران روحی خود را در قبال زن و حیات به شیوهٔ سمبولیسم مبهم بیان کرده است (میدان لا روس، همانجا). احمد هاشم تا ۱۹۲۱م زبانی سنگین در شعر دارد؛ پس از این تاریخ است که زبان خود را ساده‌تر کرده است («دائرة المعارف جدید»، همانجا).

می‌توان از ۳ جهت دربارهٔ احمد هاشم به مطالعه پرداخت: شاعری، نویسندگی و سخنوری. اما در این هر ۳ جنبه، باز او شاعر است (کارااعلی اوغلو، «تاریخ»، ۲۳۴/III). زبان نثر او نسبت به شعرش روشن‌تر، ساده‌تر و تا حدی طعنه‌آمیز است. به نظر وی شعر و نثر با خط بارزی از هم جدا می‌شود. شعر برای احساس کردن، و نثر برای دریافتن است (همو، «فرهنگ»، ۲۰). در نثر نیز مانند شعر در انتخاب کلمه دقیق است («دائرة المعارف دیانت»، ۸۸/II). در ادبیات ترک کمتر می‌توان کسی را مانند او مشکل‌پسند و دقیق یافت.

آثار:

الف - شعر: «ساعات دریاچه» (استانبول، ۱۹۲۱م)؛ پیاله (استانبول، ۱۹۲۶م)؛ نیز مجموعهٔ اشعار او چند بار به چاپ رسیده است (استانبول، ۱۹۸۷م).

ب - نثر: غریب خانهٔ لکلکان (استانبول، ۱۹۲۸م)، «از دیدگاه ما» (۱۹۲۸م)، «سیاحت نامهٔ فرانکفورت» (استانبول، ۱۹۳۳م). این ۳ اثر به کوشش محمد کاپلان در مجموعهٔ کتابهای «هزار اثر اصلی» انتشار یافته است (استانبول، ۱۹۶۹م).

ج - مقاله: شاعر در سفر خود به پاریس (۱۹۲۴م)، مقالهٔ مهمی با عنوان «گرایشهای کنونی در ادبیات ترک» نوشت که در اوت همان سال در مجلهٔ مرکور^۴ فرانس به چاپ رسید. این مقاله نگاهی است به ادبیات اروپایی ترک (بانارلی، ۱۱۶۴/II).

مآخذ: بستانی، نیز:

Banarlı, N. S., *Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, 1987; EI²; İnal, M. K., *Son asır Türk şairleri*, İstanbul, 1969; Karaalioglu, Seyit Kemal, *Ansiklopedik edebiyat sözlüğü*, İstanbul, 1983; id., *Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, 1985; Köprülü, Fuad, *Edebiyat araştırmaları*, Ankara, 1986; Levend, Ağah Sirri, *Türk edebiyatı, tarihi*, Ankara, 1984; *Meydan-Larousse*, İstanbul, 1987; Pekolcay, Necî, *İslami Türk edebiyatı*, İstanbul, 1981; *Türk ansiklopedisi*, İstanbul, 1968; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul, 1966; *Türkiye diyanet vekfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1989; *Yeni Türk ansiklopedisi*, İstanbul, 1985.

بخش ادبیات فارسی

آخمدُ الهیبه (۱۲۹۳-۱۲۹۴ق/۱۳۳۷-۱۸۷۶ یا ۱۸۷۷-۱۹۱۹م).

فرزند محمد مصطفی ماء العینین و از پیشوایان دینی مردم جنوب مراکش که چندی بر ضد نیروهای استعمارگر فرانسوی به مبارزه پرداخت.

سروده‌هایش را با الهام از نظامی گنجوی، سلمان ساوجی و کمال خجندی به نظم درآورده است (همو، ۳۹۰: IA, I/220).

آثار: احمدی در تاریخ ادبیات عثمانی و ترک، به کثرت آثار معروف است، اما بیشتر آثار او هنوز به چاپ نرسیده، و شمار اندکی از آنها نیز که به چاپ رسیده است، ناقصند. آثار او اینهاست:

۱. اسکندرنامه. برخی از تذکره‌نویسان، این منظومه را ترجمه اسکندرنامه نظامی دانسته‌اند (سهی، همانجا) و برخی نیز ضمن اعتراف به الهام و اقتباس شاعر از خصه نظامی، آن را اثری مستقل شمرده‌اند (IA, I/218؛ بانارلی، ۳۹۱). این اثر که درباره زندگی و جنگهای اسکندر مقدونی پرداخته شده، اشاراتی نیز به حکمت اسلامی، طب و فلسفه دارد (اوزون چارشیلی، I/527) و در ۳۳۴ بیت پایانی آن (بانارلی، ۳۹۴) «داستان تواریخ ملوک آل عثمان» از ارطغرل (د ح ۸۴۴ق/۱۲۸۵م) تا امیر سلیمان چلبی (ح ۸۰۶ - ۸۱۳ق/۱۴۰۳ - ۱۴۱۰م) آمده (اوزون چارشیلی، همانجا) که به نظر فؤاد کوپرولو فاقد ارزش علمی است (IA، همانجا). جایی تصویری از این کتاب بر اساس نسخه کتابخانه دانشگاه استانبول، با مقدمه و تحقیق اسماعیل انور در ۱۹۸۳م در آنکارا منتشر شده است («دائرة المعارف...»، II/166).

۲. ترویج الارواح. این اثر منظومه‌ای است در ۴۰۰۰ بیت در حفظ الصحه. اگر چه مأخذ کتاب شناسی مانند حاجی خلیفه به چنین اثری از احمدی اشاره نکرده‌اند، اما نسخه‌ای از آن به شماره ۱۷۶۷ در کتابخانه توپکاپی موجود است (TS، ترکی، I/572-573). محمدطاهر بروسلی نام این اثر را به اشتباه تفریح الارواح آورده است (۷۴/۲)؛ نیز نک: (IA, I/219).

۳. جمشید و خورشید. این منظومه با الهام از مثنوی جمشید و خورشید سلمان ساوجی سروده شده، و احتمالاً ترجمه آن است. بانارلی معتقد است که این منظومه ترجمه کامل اثر ساوجی نیست، بلکه افزوده‌هایی دارد (ص ۳۹۳).

۴. دیوان. مهم‌ترین اثر احمدی دیوان اوست، مشتمل بر قصاید، غزلیات و ترجیع‌بند که به نام سلیمان چلبی سروده شده است. گزیده‌ای از این دیوان در ۱۹۸۸م در آنکارا نشر یافته است (TS، ترکی، II/91-92؛ «دائرة المعارف...»، II/165).

۵. مرقاة الادب. منظومه‌ای در لغت و فرهنگی عربی-فارسی در ۴۲ بند و ۲۸ قاعده در علوم متداول آن روز: ادب، فقه و نجوم (منزوی، خطی، ۲۰۲۵/۳؛ منزوی، علیقتی، ۱۸۳). نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های قونیه (منزوی، خطی، همانجا)، توپکاپی (TS، فارسی، I/116)، دارالکتب مصر (دارالکتب، ۱۴۴/۲)، مغنیا (سبحانی، ۱۷۹) و ملک (ملک، ۲۹/۵) نگهداری می‌شود (برای آگاهی بیشتر درباره مرقاة الادب و نسخه‌های آن، نک: چتین، ۲۱۷-۲۲۷).

گذاران شعر و ادبیات دیوانی در حکومت عثمانی (بانارلی، ۳۸۷). در نسخه‌ای از اسکندرنامه نام وی را تاج الدین احمد بن ابراهیم نیز آورده‌اند (TS، ترکی، II/90؛ ریو، ۱۶۲)، ولی به نظر فؤاد کوپرولو نام درست وی همان ابراهیم بن خضر است (IA, I/216).

مهم‌ترین مأخذ در باب زندگانی احمدی کتاب عقودالنصیحه تألیف ابن عربشاه از معاصران وی است که مطالب او را مجدی (ص ۷۱) و غزی (۱۳۹/۲) مستقیماً در آثار خود آورده‌اند. تاریخ ولادت و زادگاه وی دقیقاً معلوم نیست. با استناد به نوشته مجدی (همانجا)، مبنی بر اینکه او در هنگام فوت (۸۱۵ق) بیش از ۸۰ سال داشته، می‌توان گفت که در ۷۳۵ق/۱۳۳۵م زاده شده است. درباره زادگاه او نیز میان مورخان و تذکره‌نویسان اختلاف هست: طاش کوپری زاده (ص ۴۸)، مجدی (ص ۷۰) و قتالی زاده (۱۴۶/۱) آن را گرمیان (کرمیان، گرمیان) و برخی دیگر سیواس ذکر کرده‌اند (همانجا، به نقل از لطیفی، ثریا، ۱۹۱). احمدی پس از فرا گرفتن علوم متداول زمان، برای تکمیل معلومات به مصر رفت (طاش کوپری زاده، مجدی، همانجا) و در آنجا نزد شیخ اکمل الدین، شارح الهدایه به تحصیل پرداخت (قتالی زاده، همانجا؛ بروسلی، ۷۳/۲؛ IA، همانجا). وی در این مرکز فرهنگی افزون بر فراگیری علوم اسلامی، طب و هندسه نیز آموخت (بانارلی، همانجا) و در آنجا با فناری و حاجی پاشا که بعدها از دانشمندان صاحب نام عثمانی شدند، آشنایی یافت. احمدی پس از بازگشت به وطن به خدمت امیر سلیمان گرمیانی که امیری ادب دوست بود، درآمد و معلم او شد (مجدی، ثریا، همانجا) و پس از درگذشت امیر سلیمان به دربار سلیمان چلبی فرزند ایلدرم بایزید، سلطان عثمانی راه جست و بدو تقرب یافت، تا آنجا که بیشتر آثار خویش را به وی تقدیم کرد (مجدی، بروسلی، همانجا).

احمدی پس از پیروزی امیر تیمور گورکانی بر بایزید در جنگ آنقره و اسارت او، با تیمور دیدار کرد (مجدی، ۷۱؛ بروسلی، ۷۴/۲) و مورد عنایت او قرار گرفت. وی پس از بازگشت تیمور از آناتولی، بار دیگر در بروسه به سلیمان چلبی پیوست و سرانجام در شهر آماسیه درگذشت (مجدی، غزی، بروسلی، همانجا).

تذکره‌نویسان از وی با عنوان «فاضل جهان و کامل دوران» (سهی، ۱۷۳) و «شاعر ظریف» (غزی، همانجا، به نقل از ابن عربشاه) یاد کرده، و او را به تبحر در «علوم عالیّه و فنون حکمیه و ریاضیه» ستوده‌اند (بروسلی، ۷۳/۲) و در تسلط به زبان و ادبیات عرب با این نباهت و حاجری مقایسه کرده‌اند (غزی، همانجا).

احمدی اوزان عروضی را در شعر ترکی به کار گرفت و با سرودن قصاید و غزلیات کسب شهرت کرد و بر دیگر شاعران عثمانی چندان تأثیر نهاد که کسانی چون باقی و احمدپاشا آثار او را نظیره گفته‌اند (بانارلی، ۳۸۹-۳۸۸). آثار وی افزون بر ارزش هنری از جهت احتوا بر نکات تاریخی، اجتماعی و اعتقادی روزگاران و نیز دارای ارزش است (همانجا). احمدی آشکارا تحت تأثیر زبان و ادب فارسی بود، تا آنجا که بیشتر

۶ و ۷. میزان الادب، در صرف عربی به زبان فارسی («دائرة المعارف»، همانجا). معیار الادب، در نحو عربی به زبان فارسی (بانارلی، 395). این دو اثر در مجموعه مربوط به مرقاة الادب کتابخانه قونیه بدین شرح مندرج است: میزان الادب، برگ ۱۱۳ ب - ۱۲۱ ب؛ معیار الادب، برگ ۱۲۴ ب - ۱۳۰ الف («دائرة المعارف»، همانجا).

۸. بدایع السحر فی صنایع الشعر، گزیده‌ای از حدائق السحر رشیدالدین وطواط در صنایع شعر است که در قونیه نگهداری می‌شود (همانجا).

دو اثر نیز منسوب به اوست: شرح قصیده‌ای از ابوزکریای صرصری (د ۶۵۹ق/۱۲۶۷م) در ۲۹ بیت، به ترتیب و شمار الفبای عربی (مجدی، ۷۱؛ غزی، ۱۳۹/۲؛ حاجی خلیفه، ۱۳۴۰/۲) و حیرة العقلاء، که قصیده‌ای است به زبان ترکی (همو، ۶۹۴/۱).

مآخذ: بروسلی، محمدطاهر، عثمانلی مؤلفرلی، استانبول، ۱۹۲۳م؛ نریا، محمد، سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ حاجی خلیفه، کشف؛ دارالکتب، خطی فارسی، سبحانی، توفیق، فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه مغنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ سهی یگ، هشت بهشت، به کوشش گونای کورت، هاروارد، ۱۹۷۸م؛ طاش کوریری‌زاده، احمد، الشقائق النعمانیة، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ غزی، تقی الدین، الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیة، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، ریاض، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ قتالی‌زاده، حسن چلبی، تذکره الشعراء، به کوشش ابراهیم قوتلو، آنکارا، ۱۹۷۸م؛ مجدی، محمد، حدائق الشقائق، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ ملک، خطی؛ منزوی، خطی؛ منزوی، علیقتی، فرهنگ نامه‌های عربی به فارسی، تهران، ۱۳۳۷ش/۱۹۵۹م؛ نیز:

Banarlı, N. S., *Resimli Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, 1971; Çetin, M. N., «Ahmedî'nin Mirkâdî-i Edeb-i hakkında», *Türkiyat mecmuası*, İstanbul, 1965, vol. XIV; IA; Rieu, Charles, *Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum*, London, 1888; TS, farsçe; ibid., Türkçe; Türkiye diyanet vakfı *İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1989; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1972.

أحمدی، شهر و بندری در مشرق کویت. شهر احمدی دومین شهر بزرگ کویت و مرکز عمده فعالیت‌های اکتشافی، صنعتی و صادراتی نفت در آن کشور است. این شهر در ۱۰ کیلومتری ساحل خلیج فارس در ۲۹ و ۴ عرض شمالی و ۴۸ و ۲ طول جغرافیایی (بریتانیکا) و در حدود ۵۰ کیلومتری جنوب شرقی شهر کویت واقع شده است (خزعل، ۲۸/۱). فاصله این شهر تا شهر کویت را به علت گسترش فوق العاده آن به تفاوت از ۳۰ تا ۵۰ کم نوشته‌اند (نک: WNGD؛ ۲۲ میل؛ خزعل، همانجا: ۳۰ میل؛ EI², S؛ ۲۰ کم؛ بستانی: ۳۶ کم).

تاریخچه: در روزهای اول اکتشاف نفت در سرزمین کویت، شرکت نفت کوی^۱ که در آن زمان به وسیله شرکت نفت ایران و انگلیس^۲ و شرکت آمریکایی نفت خلیج با سرمایه مساوی تشکیل شده بود، پایگاه و اردوگاه اکتشافی خود را در آلمگوه به فاصله کمی در شمال غربی رشته تپه‌ای به نام الظهر به ارتفاع حدود ۱۲۰ متر که خود از بلندیهایی معدود کویت به شمار می‌رفت، بنیاد کرد و در ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م در جنوب این تپه در نقطه‌ای به نام بُرقان به کشف نفت نایل آمد و این نقطه در سالهای بعد یکی از بزرگ‌ترین مراکز نفت خیز جهان گردید (ملاخ، 30:

۱۹/۵٪ نفت جهان). درگیری انگلیس و آمریکا در جنگ جهانی دوم، استخراج نفت را تا ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م به تعویق انداخت، اما شرکت نفت کویت به تدریج اداره مرکزی خود را به ناحیه صحرایی جنوب تپه الظهر منتقل ساخت (EI², S).

در اول ژوئیه ۱۹۴۶ نفت‌کشی انگلیسی با ظرفیت ۱۵ هزار تن نخستین محموله نفت کویت را از نقطه‌ای در ساحل خلیج فارس به خارج حمل کرد. در آن روز شیخ احمد جابر الصباح، امیر کویت با چرخاندن شیر که به لوله نفت زیر دریایی متصل بود، نخستین محموله نفت کشور خود را راه انداخت و بندرگاه و شهر محل اداره مرکزی شرکت نفت کویت را به نام خود احمدی نام گذارد (کویت، ۱۷۶،). تا آن تاریخ کارمندان شرکت نفت در چادر زندگی می‌کردند، ولی از آن پس شرکت نفت کویت در محل احمدی شهرکی با نقشه منظم و مجهز به کلیه امکانات رفاهی برای کارمندان انگلیسی و آمریکایی بنا کرد، در حالی که کارگران بومی و مهاجر در حومه شهرک زندگی می‌کردند. با مرور زمان، دولت کویت مشارکت خود را در امور شرکت توسعه داد و سرانجام در ۱۳۹۴ق/۱۹۷۵م مالکیت خود را بر تمامی اموال شرکت اعلام کرد و در نتیجه شهرک اصلی احمدی با حواشی بومی نشین خود یکی شد و به صورت یک شهر مهم درآمد (EI², S)؛ طولی نکشید که صنایع عظیم نفتی از قبیل پالایشگاه و تأسیسات تولید برق، صنایع پتروشیمی و همچنین تأسیسات عظیم تصفیه آب و تبدیل آب شور به شیرین در اطراف شهر احمدی به وجود آمد (همانجا). در نتیجه جمعیت شهر به سرعت افزایش یافت، چنانکه از ۵۷۴۰ تن در ۱۹۶۳م (کویت، 177)، به ۲۱۲۴۴ تن در ۱۹۷۰م رسید (بریتانیکا).

احمدی شهری است نوین با بناهای جدید و خیابانهای وسیع و پر درخت، جاده‌های آراسته و پارکهای عمومی فراوان با تأسیسات جدید و لوله‌کشیهای منظم آب، گاز و فاضلاب، و نیز تلفن و برق. این شهر دارای ۳ مسجد و ۲ کلیسا (یکی کاتولیک و دیگری پروتستان)، مدارس و آموزشگاههای مختلف، درمانگاهها و بیمارستانها، فروشگاهها و باشگاههای ورزشی متعدد است.

بندر احمدی یا میناء الاحمدی در ساحل خلیج فارس و در ۱۰ کیلومتری شرق شهر احمدی ایجاد شده است. این نقطه که تا قبل از کشف نفت، ساکنان اندک آن از راه صید مروارید و کشت مروارید مصنوعی به وسیله زاپنیه‌ها، و باربری با قایقهای بادبانی امرار معاش می‌کردند، در مدت کوتاهی به یکی از مدرن‌ترین بندر نفتی جهان مبدل شد (بستانی، ۳۱۰/۷).

در نوامبر ۱۹۴۹ (آبان ۱۳۲۸) پالایشگاه عظیمی در میناء الاحمدی ساخته شد که ظرفیت آن یک میلیون تن در سال، یا ۲۵ هزار بشکه در روز بود. این پالایشگاه در سال اول راه اندازی، یعنی در ۱۳۲۹ش، تنها ۱۱۸ هزار تن نفت خام را تصفیه کرد، ولی بعد از تعطیل شدن موقت

سالهای ۱۰۰۲ق و ۱۰۲۳ق به رشته تحریر درآمده‌اند (نک: همو، ۱۳۰، نیز حاشیه: الیوت، ۷/۱-۲)، پس تاریخ شاهی می‌باید بعد از ۱۰۲۳ق نوشته شده باشد؛ بنابراین، گفته الیوت مبنی بر اینکه نگارش کتاب بین سالهای ۱۰۰۲-۱۰۲۰ق بوده است (۷/۲)، درست نیست. آفتاب اصغر نیز تاریخ اتمام آن را ۱۰۵۴ق آورده است (ص ۳۳۲) که این تاریخ در واقع تاریخ کتابت نسخه خطی متعلق به شیرانی در لاهور است (نک: هدایت حسین، ۱۰).

تاریخ شاهی درباره رویدادهای دوران پادشاهان افغان در هند، مأخذی مهم به‌شمار می‌آید (نک: حبیب الرحمن، ۱۴)، اما باید دانست که مورخ در ضبط تاریخها چندان دقتی به خرج نداده، و در مواردی برای جالب جلوه دادن حوادث تاریخی، آنها را با داستانهای خیالی درآمیخته است (هدایت حسین، ۷-۸).

تاریخ شاهی در دوره‌ای نگارش یافته که تأثیر و نفوذ زبانهای محلی شبه قاره، سبک فارسی نویسی را دگرگون کرده بود و نویسندگان این عهد، واژگان زبانهای بومی را در نوشته‌های فارسی به کار می‌بردند (حمیدالدین، ۵۱؛ آفتاب اصغر، ۳۳۴). احمد یادگار در کتاب خود حدود ۸۰ واژه غیرمأنوس فارسی، هندی و اردو به کار برده (نک: ص ۴۶۹-۴۷۴) که آنها را در دیگر کتابهای تاریخی آن عصر نمی‌یابیم (نک: هدایت حسین، ۸). متن انتقادی تاریخ شاهی به کوشش محمد هدایت حسین در کلکته (۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م) به چاپ رسیده است. مکنزی و الیوت بخشهایی از آن را به انگلیسی ترجمه کرده‌اند (الیوت، ۷/۲-۶۶). سید نذیر نیازی تاریخ شاهی را به زبان اردو ترجمه کرده، و این ترجمه در ۱۹۸۵م در لاهور چاپ شده است.

مآخذ: آفتاب اصغر، تاریخ نویسی فارسی در هند و پاکستان، لاهور، ۱۳۶۴ش؛ احمد یادگار، تاریخ شاهی، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ حبیب الرحمن، ثلاثه غساله، ترجمه عارف نوشاهی، اسلام‌آباد، ۱۳۶۸ش؛ هروی، نظام‌الدین احمد، طبقات اکبری، کلکته، ۱۹۱۳-۱۹۳۱م؛ نیز:

Beveridge, H., «Note on the Ta'rikh Salāḡin Afāghināh», *Journal & Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1916, vol. XII; Elliot, H.M. & J. Dowson, *The History of India as Told by its Own Historians*, Lahore, 1976; Hameed ud-Din, «Historians of Afghan Rule in India», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1962, vol. LXXXII; Hidayat Hosain, M., introd. *Tārīkh-i-Shāhī* (vide: PB, Ahmad Yadgar).

عارف نوشاهی

آخند یسری آفندی، فرزند مصطفی بوسنی (۱۰۴۶-۱۱۰۵ق/۱۶۳۶-۱۶۹۴م)، شاعر، نویسنده، فقیه حنفی و قاضی دوره سلیمان دوم عثمانی و احمد دوم.

احمد در بوسنی (بوسنه) زاده شد (بوگدانوویچ، «نویسندگان...»، ۳۰؛ عشاقی زاده، ۶۸۱). پدر او معروف به چول باشی یا چول پاشا، یکی از دیوان سالاران عثمانی بود (شیخی، ۸۵/۳-۲؛ بوگدانوویچ، همانجا؛ خانجی، ۳۵؛ کحاله، ۲۰۶/۲). احمد پس از سپری کردن تحصیلات مقدماتی در زادگاه خود، به استانبول رفت و در آنجا نزد استادان معروف از جمله کرد عبدالله افندی و صالح افندی به تکمیل تحصیلات پرداخت. آنگاه به زمره ملازمان قره چلبی زاده محمود پیوست و با

پالایشگاه عظیم آبادان، تولید نفت آن به سرعت بالا رفت، تا جایی که در ۱۳۳۱ش توانست ۹'۳۲۶'۰۰۰ تن نفت را تصفیه کند (کشفی، ۲۲۵).

نفت خام از چاههای متعدد کویت در مرحله اول به مخازن عظیمی به ظرفیت ۹'۵۰۰'۰۰۰ بشکه (کویت، ۱۷۴) که در بالای تپه الظهر ساخته شده، انتقال می‌یابد، و از آنجا با لوله‌های کوچک و بزرگ (از ۲۲ تا ۴۰ اینچی) به بندر احمدی منتقل می‌شود تا در آنجا تصفیه، یا از آنجا به خارج حمل شود. بندر احمدی دارای ۲ سکوی بزرگ در شمال و جنوب است که نفت کشتیهای غول پیکر قادرند در آنجا پهلو گرفته، به طور متوسط در هر ساعت ۱۰ هزار تن نفت از آن خارج کنند (بستانی، همانجا).

در ۱۹۸۶م خطوط لوله‌ای که نفت خام را از مناطق نفتی کویت به شهر و بندر احمدی می‌رسانده، به این شرح بوده است: از منطقه روضتین تا احمدی ۵۹ میل (۹۵ کم)؛ از منطقه میناقیش تا احمدی ۳۰ میل (۴۸ کم)؛ از منطقه برقان تا احمدی ۴/۷ میل (۸ کم)؛ از متقوع تا احمدی ۹/۷ میل (۱۵ کم) (اریک، ۶۸، ۶۹).

مآخذ: بستانی؛ خزعل، حسین، تاریخ الكويت الباسی، بیروت، ۱۹۶۲م؛ کشفی، منصور، سیر تحول صنعت نفت در ایران و خاور میانه، تهران، ۱۳۶۰ش؛ نیز:

Britannica; El2, S; Kuwait Todaya Welfare State, Nairobi, Quality Publications Ltd; El Mallakh, Raguel, Economic Development and Regional Cooperation, Kuwait, Chicago, 1968; OPEC Annual Statistical Bulletin, Vienna, 1986; WNGD.

محمد حسن گنجی

آخند یادگار، مورخ هندی سده‌های ۱۰-۱۱ق/۱۶-۱۷م. از زندگی او تنها می‌دانیم که از دیرباز در دربار ابوالمظفر داوودشاه بن سلیمان (حک ۹۸۰-۹۸۴ق/۱۵۷۲-۱۵۷۶م)، آخرین فرمانروای سلسله کرانی بنگال خدمت می‌کرد (احمد یادگار، ۲۰۱؛ بوریج، ۲۸۷). برخی به خطا پدر او را وزیر میرزا عسکری برادر همایون، پادشاه تیموری هند دانسته‌اند (الیوت، ۷/۱؛ بوریج، همانجا). عبارتی که این نویسندگان را به خطا انداخته، در حقیقت نقل قول احمد یادگار (ص ۱۴۳) از طبقات اکبری و مربوط به پدر نظام‌الدین هروی مؤلف آن کتاب است (قس: هروی، ۲/۳۷؛ نک: آفتاب اصغر، ۳۳۱-۳۳۲).

تنها اثر باقی مانده احمد یادگار، تاریخ شاهی، یا تاریخ سلاطین افغانه است که بیشتر به تاریخ پادشاهان دو سلسله افغان لودی و سور در شبه قاره هند، از روزگار بهلول لودی (حک ۸۵۵-۸۹۴ق/۱۴۵۱-۱۴۸۹م) تا اسکندر شاه (حک ۹۶۲ق/۱۵۵۵م) مربوط می‌شود. در ضمن نویسنده به رویدادهای دوران دوتن از پادشاهان تیموری هند، بابر (حک ۹۳۲-۹۳۷ق)، همایون (حک ۹۳۷-۹۶۳ق) و نیز ورود اکبر شاه به دهلی در ۹۶۴ق پرداخته است. داوودشاه کرانی از مؤلف خواسته بود که به پیروی از طبقات ناصری، نوشته منهاج سراج جرجانی و تاریخ فیروزشاهی، تألیف ضیاءالدین یزنی، اخبار سلاطین افغان هند را بنویسد (احمد یادگار، ۲۰۱). گرچه احمد یادگار به تاریخ نگارش اثر خود اشاره‌ای نکرده است، اما چون طبقات اکبری و معدن اخبار احمدی تألیف احمد بن بهلول کم‌گو که جزو منابع او بوده، به ترتیب در

حمایت او از شیخ الاسلام منقاری زاده یحیی بن عمر، قاضی ادرنه و ممیز علما (۱۰۱۸-۱۰۸۸ق)، به دریافت درجهٔ اجتهاد نایل آمد (شیخی، ۴۳۹/۱-۲۴۴، ۸۵/۳-۲؛ خانجی، ۳۵؛ عشاقی زاده، همانجا) و در ۲۰ سالگی به مقام مدرسی رسید (خانجی، همانجا؛ بوگدانوویچ، ادبیات ۷۲، ۷۲) و سپس با دختر ابوالمعالی صلاح زاده، قاضی صاحب رأی شام ازدواج کرد (شیخی، ۸۶/۳-۲).

احمد طی سالهای ۱۰۸۲، ۱۰۸۶، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲ و ۱۰۹۴ به ترتیب در مدارس مقتول حسن پاشا، حمامیه، خسرو کتخدا، مدرسهٔ ثانیهٔ شیخ الاسلام زکریا و قوجا مصطفی به تدریس پرداخت (عشاقی زاده، ۶۸۲؛ شیخی، ۸۵/۳-۲؛ خانجی، همانجا) و در ۱۰۹۴ق مقارن تولد فرزندش یحیی به یکی از مدارس صحن منتقل شد (شیخی، ۸۵/۳-۲، ۲۷۴؛ عشاقی زاده، همانجا) و سپس به مدرسی مدرسهٔ محمدپاشا و گوهرخان سلطان دست یافت (همانجا؛ شیخی، ۸۶/۳-۲).

پس از جلوس سلیمان دوم (۱۰۹۹ق/۱۶۸۸م)، احمد یسوی قاضی شهر فلیه (فیلیپوپولیس^۱) در روم ایلی (بلغارستان امروزی)، و سال بعد قاضی شام شد (خانجی، شیخی، عشاقی زاده، همانجاها؛ بوگدانوویچ، همان، ۷۲-۷۳)، اما بعد از رسیدن مصطفی پاشا آلبانیایی (از خانوادهٔ کوپرلی) به مقام صدارت، آلبانیاییها جای بوسنویها را در مقامات مهم آن زمان گرفتند (همان، ۷۳) و احمد نیز در جمادی الآخر ۱۱۰۱، از مقام قضا در شام عزل شد (شیخی، عشاقی زاده، همانجاها)؛ اما وی در رجب ۱۱۰۵، در پی صدارت یافتن بیقلی مصطفی پاشا (اواخر ۱۱۰۴ق)، بار دیگر بر مسند قضای شام نشست (همانجا؛ ثریا، ۷۵۳/۴) و سرانجام در همین سال در ۵۹ سالگی درگذشت و در صالحیه دمشق به خاک سپرده شد (خانجی، شیخی، عشاقی زاده، همانجاها). از احمد یسوی فرزندی ۱۱ ساله به نام یحیی بر جای ماند که به یسوی زاده شهرت یافت و به مقام مدرسی رسید (شیخی، ۲۷۴/۳-۲؛ ثریا، ۲۲۹/۱).

احمد یسوی را برخی «استانبولی» (بروسه‌لی، ۴۹۹/۲) و گروهی «بوسنوی» دانسته‌اند (خانجی، ۳۵؛ بوگدانوویچ، همان، ۷۲؛ کحاله، ۳۰۶/۲) که هر دو قول با توجه به منشأ وی که بوسنی است و نیز از آن روی که در استانبول بالیده، و زندگی کرده، درست است (بوگدانوویچ، همانجا، نیز «ادبیات...»، ۹۸۹).

احمد را با عباراتی چون «در علم و فضل مشهور، در فن انشا ماهر و در زیانهای سه‌گانه قادر به نظم دلگشا... صاحب طبع مستقیم و حلیم و سلیم» ستوده‌اند (بروسه‌لی، عشاقی زاده، همانجاها؛ شیخی، ۸۶/۳-۲) و خانجی او را «عالمی فقیه و شاعری نبیه» خوانده است (همانجا). وی در شعر «یسوی» تخلص می‌کرد (شیخی، همانجا).

آثار: تألیفات متعددی به احمد یسوی نسبت می‌دهند که به سه زبان ترکی، فارسی و عربی است: ۱. ترکی منشأتی، یا یسوی منشأتی (عشاقی زاده، بروسه‌لی، شیخی، همانجاها؛ بوگدانوویچ، ادبیات، ۷۲-۷۳؛ بغدادی، هدیه، ۱۶۵/۸)؛ ۲. شرح علی کتاب صدر الشریعة فی

الفقه الحنفی، به زبان عربی تا مبحث بیع (خانجی، بروسه‌لی، شیخی، همانجاها)؛ ۳. رسالهٔ مکفیات خمس و اثمار الاسحار (بروسه‌لی، همانجا)؛ ۴. نصیحت نامهٔ منظوم (همانجا)؛ ۵. دیوان اشعار (همانجا). بغدادی شرح آداب الکفوی را به احمد یسوی نسبت داده است (همانجا)، اما آداب الکفوی که تألیف آق کرمانی قاضی مکه (در ۱۱۷۴ق) است، سالها پس از مرگ احمد نوشته شده است، به نظر می‌رسد بغدادی احمد یسوی را با احمد بن مصطفی رومی معروف به امام زاده، مدرس حنفی (د ۱۱۹۷ق) که شارح آداب الکفوی بوده (همو، ایضاً، ۳/۱)، خلط کرده باشد.

مآخذ: بغدادی، ایضاً؛ همو، هدیه؛ بروسه‌لی، محمدطاهر، عثمانلی مؤلفری، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ بوگدانوویچ، دیان، «ادبیات فارسی در یوگسلاوی»، راهنمای کتاب، ۱۳۴۱ش، س ۵؛ همو، ادبیات فارسی در یوگسلاوی، موضوع پایان نامهٔ دکتری دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ش، منتشر نشده؛ همو، «نویسندگان و شعری فارسی‌گوی یوگسلاوی»، وحید، شهریور ۱۳۴۳، س ۱؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکرهٔ مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ خانجی، بوسنوی، محمد، الجواهر الاسنی فی تراجم علماء و شعراء بوسنه، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ شیخی محمد افندی، وقایع الفضلاء (ذیل شقائق نعمانیه)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ عشاقی زاده، ابراهیم حبیب، ذیل شقائق، به کوشش هانس یواخیم کیلینگ، ویسبادن، ۱۹۶۵م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، دار احیاء التراث العربی. ناصر شعاریان ستاری

أحمد یسوی، فرزند ابراهیم (د ۵۶۲ق/۱۱۶۷م)، صوفی بزرگ ترک. زادگاه او را برخی سایرام (سیرام) (کوپرولو، 61؛ «دائرة المعارف...»، 1159/II)، و برخی دیگر شهر یسی دانسته‌اند (کاشفی، ۱۷/۱؛ خانی، ۱۰۹)، اما با توجه به اینکه در کتاب جواهر الارار من امواج البحار تألیف حزینی که به گفتهٔ کوپرولو (ص 62، 61، 27 و حاشیه)، از کهن‌ترین و مهم‌ترین مآخذ دربارهٔ شخصیت، احوال و آداب طریقهٔ احمد یسوی است، زادگاه او سایرام آمده است (نیز نک: یارمحمد، 9)، نظر اول درست‌تر می‌نماید. تاریخ تولد او نیز دانسته نیست، برخی منابع متأخر ولادت او را در ۴۹۸ق دانسته‌اند (بستانی، ۳۰۶/۷). روایاتی دیگر مدت عمر او را ۱۲۰ سال آورده‌اند که با توجه به تاریخ مرگ وی، ولادت او باید در ۴۴۲ق روی داده باشد (کوپرولو، 62، حاشیهٔ 3؛ یارمحمد، 10؛ رشاد، ۶۹)؛ لیکن احمد یسوی در دیوان حکمت (ص 170-171) از رسیدن خود به ۱۲۵ سالگی سخن می‌گوید که در این صورت ولادت او در ۴۳۷ق باید روی داده باشد (نیز نک: یارمحمد، همانجا).

پدرش، شیخ ابراهیم، از مشایخ مشهور سایرام بود (کوپرولو، 62). سلسلهٔ نسب او را به محمد حنفیه، فرزند علی (ع) رسانده‌اند و از آنجا که در سایرام به کسانی که سلسلهٔ نسبشان به محمد حنفیه می‌رسیده، «خواجه» می‌گفتند، احمد یسوی را نیز خواجه احمد می‌خواندند (میرخواند، ۲۶۸/۶؛ خواندمیر، ۴۶۸/۳؛ سمرقندی، ۱۲۷؛ «دائرة

(المعارف، II/160).

احمد در کودکی به شهر یسی، یا به نام امروزی آن، ترکستان، آمد و در آنجا ساکن شد (کوپرولو، 63). او در این شهر مورد توجه بابا ارسلان (ارسلان باب، ارسلان بابا) واقع شد و تا پایان عمر بابا ارسلان، در ملازمت او بود. پس از مرگ وی و به اشارت قبلی او، به بخارا رفت (کاشفی، ۱۸/۱). بخارا در سده ۶ ق قلمرو حکومت قراخانیان بود و با آنکه اهمیت دوره سامانی را نداشت، هنوز یکی از مراکز مهم علمی اسلامی در ماوراءالنهر به شمار می‌رفت (کوپرولو، ۶۴).

احمد در این شهر به عالم و صوفی مشهور آن عصر، خواجه یوسف همدانی پیوست و شخصیت وی با تأثیر معنوی خواجه یوسف شکل گرفت. وی از دست خواجه یوسف خرقة دریافت کرد و یکی از ۴ خلیفه او شد. سومین خلیفه بعد از عبدالله برقی و حسن انداکی (جامی، ۳۷۷؛ کاشفی، همانجا؛ احمد کاسانی، ۷۲-۷۳).

بعد از درگذشت حسن انداکی، احمد یسوی به خلیفگی خواجه یوسف به ارشاد پرداخت، اما پس از مدتی، اصحاب و مریدان را در بخارا به ملازمت و متابعت خواجه عبدالخالق غجدوانی سفارش کرد و خود رهسپار یسی شد (سمرقندی، ۴۲؛ کاشفی، نیز «دائرة المعارف»، همانجا).

احمد یسوی، در میان اقوام کوچ نشین ترک که در حوالی سیردریا و تاشکند و حتی آن سوی سیردریا می‌زیستند، نفوذ فراوان یافت و پیروان بسیار از روستاییان نیمه کوچ نشین در اطراف او گرد آمدند (کوپرولو، 114؛ ترمینگام، 59-58).

شمس الدین پانی پتی، خلیفه علاءالدین علی احمد صابر و خواجه محمد قطغنو را از احفاد شیخ احمد دانسته‌اند (ابوطاهر، ۱۷۹؛ غلام سرور، ۳۲۲/۱).

در ۷۹۹ ق/۱۳۹۷ م، زمانی که تیمور به شهر یسی رفت، آرامگاه احمد یسوی را زیارت کرد (میرخواند، خواندمیر، همانجاها؛ شرف الدین، ۶۰۸) و در همان زمان دستور داد که بر بالای آن بنای باشکوهی برپا کنند که در مدت دو سال ساختمان آن با دو مناره و چندین شبستان و حجره در اطراف صحن ساخته شد. در کنار احمد یسوی، همسر او و نیز رابعه سلطان بیگم، نوه تیمور مدفونند. این بنا از آثار مهم معماری اسلامی در آسیای میانه به شمار می‌رود و همواره در طول تاریخ، زیارتگاه طبقات مختلف بوده است («دائرة المعارف»، همانجا؛ «مجموعه معماری...»^۱، 144-161؛ نیز نک: فضل الله، ۲۵۶-۲۵۷).

برخی، رضی الدین علی لالای سمرقندی (د ۶۴۲ ق) را مصاحب خواجه احمد دانسته‌اند (علاءالدوله، ۳۰؛ نفیسی، ۷۴۶/۲) و همچنین حاجی بکتاش ولی را هم از اصحاب او شمرده‌اند (همو، ۷۵۷/۲) و برخی دیگر نیز احمد را از شاگردان خواجه بهاءالدین نقشبندی می‌دانند (سارلی، ۱۲۶) که هیچ یک از این اقوال از نظر تاریخی

صحیح نیست.

در روضة الصفا (میرخواند، همانجا) و به تبع آن در حبیب السیر (خواندمیر، همانجا) نسبت خواجه احمد به صورت نسوی آورده شده که بی‌شک ناشی از اشتباه کاتبان است.

نام برخی از مریدان و خلفای خواجه احمد نیز در کتابهای تاریخی و تذکرها آورده شده است، از جمله منصور آتا (د ۵۹۴ ق/۱۱۹۸ م)، پسر ارسلان بابا، سعید آتا خوارزمی (د ۶۱۵ ق/۱۲۱۸ م) و سلیمان حکیم آتا (د ۵۸۲ ق/۱۱۸۶ م) که کلمات حکمت آمیز خود را به زبان ترکی بیان کرده است و می‌توان او را معروف‌ترین خلیفه احمد یسوی در میان ترکان دانست. صوفی محمد دانشمند را نیز یکی از خلفای او دانسته‌اند (کاشفی، ۱۸/۱-۲۱؛ نیز نک: خانی، ۱۰۹).

یکی از صوفیه به نام سید مرشد درویش یسوی از صوفیان این طریقه بوده، و در ۹۹۶ ق کتابی در مقامات مشایخ طریقه یسویه در استانبول تألیف کرده است (نفیسی، ۴۰۶/۱-۴۰۷). چنانکه گذشت، حزینی نیز، کتابی با عنوان جواهر الابرار من امواج البحار، درباره شخصیت، احوال و آداب طریقه احمد یسوی نوشته است که تنها نسخه آن در کتابخانه سلیمانیه در استانبول موجود است (نک: کوپرولو، 368-369، 62، 27).

آثار:

۱. دیوان حکمت، مشهورترین اثر خواجه احمد یسوی است که در آن مطالب و مضامین صوفیانه را به زبان ترکی جغتایی به نظم کشیده است. ترکان شرقی به اشعاری که به شیوه سخن احمد یسوی سروده شده باشند، «حکمت» می‌گویند، و حکمت به معنی اشعار دینی است (EI²). دیوان حکمت به ۶۹ بخش تقسیم، و هر بخش یک حکمت نامیده شده است (نک: ص 117-17) و از آغاز تا پایان همه حکمت و اندرز و وصیت است. در این کتاب در کنار نکات مربوط به مبانی دینی، اصول کلی انسانیت، محبت، شفقت و حسن روابط اجتماعی در قالب شعر بیان شده است (یارمحمد، 13)، هم در دیوان حکمت و هم در دیگر آثار احمد، توجه خاص به ۴ رکن اساسی سلوک، یعنی شریعت، طریقت، حقیقت و معرفت آشکار است (همو، 12؛ نیز نک: «دائرة المعارف»، 161/II؛ ماسینیون، 243-246/II).

در سالهای اخیر ترجمه و تفسیر دیوان حکمت به زبان قزاقی مورد توجه قرار گرفت (یارمحمد، 15). در ۱۹۹۰ م ترجمه‌ای به قلم بیتنف^۲ در مجله «قزاقستان مرکزی»^۳ منتشر شد و در ۱۹۹۱ م گزیده‌ای با عنوان «چهل حکمت»^۴ به قلم ایمازانف^۵ انتشار یافت. دیوان حکمت یک بار در استانبول (۱۸۹۷ م)، ۴ بار در قازان و یک بار به صورت سنگی در تاشکند به چاپ رسید («دائرة المعارف»، همانجا). نیز دیوان حکمت به خط سیریلی به کوشش قاراتایف و دیگران و با مقدمه محمد رحیم یارمحمد اوغلی در آلمانی (۱۹۹۳ م) چاپ شده است. ضمیمه این

1. Ahmed Yasawi...

2. S. Bitenov

3. Ortalyq Qazaqstan.

4. Qyryq Hikmet.

5. X. Z. Imajanov

دیوان، «مناجات نامه» احمد یسوی و نیز ترجمه دیوان و «مناجات نامه» به زبان قزاقی نیز به طبع رسیده، و در آخر آن فرهنگی از اصطلاحات دیوان حکمت آمده است (ص 253-257). اهمیت این دیوان بیشتر از آن جهت است که یکی از نخستین نمونه‌های شعر عرفانی ترکی را در بر دارد و از قدیم‌ترین آثار منظوم ادبیات ترک به شمار می‌رود.

۲. «مناجات نامه»، که ضمیمه دیوان حکمت آورده شده (ص 112-118)، و مشتمل بر ۶۸ بیت به ترکی جغتایی است (همانجا). اثری دیگر با عنوان «فقر نامه»، به احمد یسوی نسبت داده‌اند که در بعضی از نسخه‌های چاپی دیوان حکمت نیز به چاپ رسیده است، اما این رساله در حقیقت مقدمه‌ای است به نثر بر دیوان که به بعضی از نسخه‌های آن ضمیمه شده، و تألیف آن از احمد یسوی نیست، بلکه در دوره‌های بعد کسانی که دیوان او را گرد آورده‌اند، آن را نوشته و در دیوان جای داده‌اند. متن «فقر نامه» را کمال ارسلان بر بررسی مفصل در ویژگی‌های زبان آن، چاپ کرده است («دائرة المعارف»، همانجا).

مآخذ: ابوطاهر سمرقندی، «سمریه»، قنده به سمریه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ احمد کاسانی، «رساله بیان ذکر قلبی»، رسائل، نسخه خطی کتابخانه گنج بخش اسلام‌آباد، ش ۱۴۰۱؛ بتانی، جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ خانی خالدی نقشبندی، عبدالحمید، الخلدایق البروردیه، دمشق، ۱۳۰۸ ق؛ خواندمیر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ رشاد، عبدالشکور، «دو نکته شایان توجه و تصحیح»، آریانا، ۱۳۵۰ ش، دوره ۲۹، ش ۶؛ سارلی، اراز محمد، ترکستان در تاریخ، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سمرقندی، محمد، «قنده»، قنده به سمریه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ شرف الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام الدین اورویاپوف، تاشکند، ۱۹۷۲ م؛ علاءالدوله سمنانی، احمد، چهل مجلس، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ غلام سرور لاهوری، خزینة الاصفیاء، لکهنو، ۱۲۹۰ ق؛ فضل‌الله بن روزبهان، همان نامه بخارا، به کوشش متوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ کاشفی، علی، رشحات عین الحیات، به کوشش علی‌اصغر معینان، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ میرخواند، محمد، تاریخ روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نیز:

Ahmed Yasawi, *Divani Hikmet*, ed. M. Quratnev et al., Almaty, 1993; Ahmed Yasawi Architectural Complex, Almaty, 1988; EI^۲; Köprülü, F., *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*, Ankara, 1976; Massignon, L., *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, Paris, 1975; Trimmingham, J.S., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1989; Yarmohamedoqli, M., *Introd., Divani Hikmet* (vide: Ahmed Yasawi).

توفیق هاشم‌پور سبحانی

این اثر را خطا پنداشته است. همو می‌گوید که کردان روادی (به تخفیف واو)، تیره‌ای از هذبانیان کرد بوده، و در ارمنستان و اران حکومت داشته‌اند، نه در آذربایجان (همانجا).

در سده‌های ۳ و ۴ و ۵ ق دو خاندان به نام روادی در آذربایجان و اران فرمان می‌راندند که یکی از آنان عرب و دیگری کرد بوده است. روادیان عرب از اولاد روادبن مُثَنّی از دی بوده‌اند که در سده ۳ ق در بعضی از نواحی آذربایجان حکومت داشته‌اند و چنانکه کسروی می‌گوید از ۲۳۵ ق به بعد دیگر از ایشان خبری نیست (ص ۱۵۲، ۱۶۰). در ۳۴۴ ق ابن حوقل از ابوالهیجا پسر رواد صاحب اهر و ورزقان نام می‌برد (۳۳۶/۲) که کسروی این ابوالهیجا را از اولاد همان روادیان عرب می‌شمارد (ص ۱۶۱).

منجم‌باشی نویسنده جامع الدول (نک: ذیل روادبون) کتابی با عنوان تاریخ الباب والابواب در دست داشته که مؤلف آن ناشناخته است و در این کتاب تاریخ روادیان (به تخفیف واو) گردی نقل شده است و این خاندان همان است که کسروی ایشان را عرب پنداشته و این احمدیل نواده و هسودان از همین خاندان بوده است. با این تصریح کتاب تاریخ الباب والابواب و مورخان دیگر که همه از یکدیگر مستقل هستند، تقریباً تردیدی نیست که بر خلاف آنچه کسروی پنداشته، این احمدیل، کرد بوده است، نه عرب و یا عرب گرد شده، چنانکه مینورسکی (نک: EI^۲؛ ذیل احمدیل، نیز مراغه)، و به پیروی از او لوتر در مقاله «اتابکان مراغه» (نک: ایرانیکا، II/898) پنداشته‌اند. نام احمدیل نیز خود دلیل بر کرد بودن اوست، زیرا «ایل» در زبان کردی علامت تصغیر است. جد احمدیل ابومنصور و هسودان ششمین تن از خاندان روادیان بوده است (منجم‌باشی، همانجا، به نقل از تاریخ الباب والابواب؛ نیز نک: ابن‌اثیر، همانجا). روادیان کرد که احمدیل از ایشان بوده است، بطنی از کردان هذبانیه بوده‌اند که در دؤین از شهرهای مرزی آذربایجان می‌زیستند و صلاح‌الدین ایوبی معروف از ایشان بوده است (ابن خلکان، ۱۳۹/۷).

احمدیل: نخستین خبر از احمدیل در حوادث سال ۵۰۱ ق، در جنگ میان سلطان محمد بن ملک‌شاه سلجوقی و صدّقه بن مُزید اسدی، امیر نامدار عرب که به قتل صدقه منجر شد، آمده است. احمدیل اسب مشهور صدقه را که در جنگ زخم برداشته بود، سوار گشتی کرد تا به بغداد برسد، ولی اسب در راه مرد (ابن‌اثیر، ۴۴۷/۱۰). بنابراین احمدیل در آن جنگ از امرای همراه سلطان محمد بوده است.

خبر دیگر مربوط به حوادث سال ۵۰۵ ق است. در این سال مردم حلب به بغداد آمدند و از تسلط صلیبیان و مظالم ایشان شکایت کردند و سلطان محمد پسر ملک‌شاه ناچار شد عده‌ای از امیران بزرگ خود را به جنگ آنان بفرستد. یکی از ایشان احمدیل فرمانروای مراغه بود (همو، ۴۸۵/۱۰؛ ابن‌عدیم، ۳۶۶۴/۸-۳۶۶۵) که در آن زمان شوکتی داشت و درآمد اقطاع او را در سال ۴۰۰ هزار دینار و عده لشکر او را ۵ هزار تن نوشته‌اند (ابن‌عدیم، قسم التراجم، ۱۶۰). این لشکرکشی از همان

احمدیلیان، فرمانروایان مراغه و گاه تبریز در سده ۶ و اوایل سده ۷ ق، منسوب به احمدیل گرد روادی.

این خاندان منسوب به احمدیل بن ابراهیم بن و هسودان روادی کردی هستند (نک: ابن‌اثیر، ۵۱۶/۱۰). منابع دیگر، مستقل از الکامل ابن‌اثیر، مانند ذیل تاریخ دمشق ابن‌قلانسی (ص ۱۷۵)، زبدة التواریخ ابوالقاسم کاشانی (ص ۱۷۱) و جامع التواریخ رشیدالدین فضل‌الله (ص ۱۳۷) نیز او را کردی نوشته‌اند. با اینهمه، کسروی در شهریاران گمنام (ص ۱۴۸، ۲۳۰) او را از خاندان تازی روادیان دانسته، و گفته

نکته مهم دیگر آنکه هم در جامع التواریخ و هم در زبدة التواریخ که هر دو منبع مشترکی دارند، احمدیل کردی را «همشیره» سلطان محمد ملکشاهی خوانده‌اند، همشیره به معنی برادر یا خواهر رضاعی است (لغت نامه دهخدا)؛ بنابراین احمدیل برادر رضاعی سلطان محمد بن ملکشاه سلجوقی بوده است.

آق سنقر احمدیلی (م ۵۲۷ ق/۱۱۳۳ م): خاندان احمدیلی یا اتابکان مراغه فقط از لحاظ نام منسوب به احمدیل بوده‌اند و مؤسس حقیقی آن همین آق سنقر بوده است. وی برخلاف گفته کسروی، پسر احمدیل نبوده، بلکه معلوک ترکی از مالیک احمدیل بوده است (برای شرح حال او، نک: هد، آق سنقر احمدیلی).

نصرت الدین ارسلان ابه: آق سنقر احمدیلی را دو پسر بود: یکی به نام ارسلان ابه به القاب نصرت الدین و خاص بک، و دیگری «شیر» یا شیرگیر (بنداری، ۱۸۱، ۲۲۴؛ راوندی، ۲۴۱؛ نیز نک: منجم‌باشی، ذیل بنی آق سنقر). کسروی (ص ۲۳۵) معتقد است که ارسلان ابه به معنی شیرشکار است (از کلمه «ارسلان» به معنی شیر و «او» به معنی شکار در ترکی) و سخن وی در این باره درست می‌نماید، زیرا که نام هر دو برادر یکی بوده است، یکی به ترکی (ارسلان ابه) و دیگری به فارسی (شیرگیر).

درباره اوایل زندگی ارسلان ابه پس از مرگ پدرش، مورخانی مانند بنداری و ابن اثیر اطلاعی به دست نداده‌اند، ولی در جامع الدول مطالبی هست که پیداست از منبع اصیل دیگری اخذ شده است. اما در نسخه خطی جامع الدول (کتابخانه عمومی بایزید) که از عکس آن در این مقاله استفاده شده، اشتباهاتی در سنوات و مطالب دیگر دیده می‌شود که احتمالاً باید از کاتب باشد. مؤلف جامع الدول (همانجا) می‌نویسد که «خاص بک» (یعنی ارسلان ابه) پس از قتل پدرش آق سنقر احمدیلی «متولی ملک» شد که به معنی آن است که خاص بک احمدیلی به جای پدرش حاکم مراغه و اطراف آن گردید. در این میان داوود (پسر سلطان محمود پسر سلطان محمد پسر ملکشاه سلجوقی) به آذربایجان بازگشت و تدبیر کارهای او را خاص بک متکفل گردید. میان داوود و عمش مسعود جنگ‌هایی در گرفت که کارهای آن در دست همین امیر نصرت الدین خاص بک بود. پس از آنکه خلیفه مسترشد از مسعود شکست خورد (۱۰ رمضان ۵۲۹)، داوود و اتابکش (خاص بک) سپاه بزرگی تهیه کردند تا به جنگ مسعود بروند و خلیفه را که اسیر شده بود، به بغداد باز گردانند. ابن اثیر (۲۵/۱۱) در حوادث سال ۵۲۹ ق می‌نویسد که ملک داوود که در آذربایجان بود، به خلیفه نوشت که راه خود را به دینور برگرداند تا او خود با سپاهش در آنجا حاضر شوند و او را یاری دهند (ابن اثیر از ارسلان ابه نام نمی‌برد)، اما مسترشد نپذیرفت و به دایم‌رج (نزدیکی همدان) رفت. مؤلف جامع الدول (همانجا) می‌گوید که مسترشد پس از هزیمت، از داوود یاری خواست. شاید این یاری خواستن در نهان صورت گرفته باشد، زیرا مسترشد پس از شکست در دست مسعود افتاده بود. ارسلان ابه با مخدوم خویش (داوود) در

آغاز محکوم به ناکامی بود، زیرا یکی از امرا به نام بُرشق، صاحب همدان، گرفتار بیماری نفرس بود و امیر سکمان (سقمان) قطبی شاه ارمن نیز بیمار بود. امیر احمدیل نیز که طمع داشت پس از مرگ سکمان، اقطاع او را از سلطان محمد بگیرد، چندان رغبت نداشت به جنگ رود. به هر حال در نیمه محرم ۵۰۵ امرای سلطان از فرات گذشتند و در ۱۹ محرم در بیرون تل باشر (به مسافت دو روز راه در شمال حلب) که در دست صلیبیان بود، فرود آمدند. ظاهراً ژسلف صاحب تل باشر از سستی عزم امرای مسلمان آگاه بود و تصمیم گرفت که قوی‌ترین آنها یعنی احمدیل را از جنگ منصرف سازد؛ از این رو با فرستادن رسولانی در نهان و بذل مال و هدیه او را وادار ساخت که دست از محاصره تل باشر بردارد. احمدیل که طمع در اقطاع امیر سکمان بسته بود و می‌خواست هر چه زودتر نزد سلطان بازگردد، این فرصت را غنیمت شمرد و دست از محاصره برداشت و به حلب بازگشت و سپاهیان او در غارت اطراف حلب بدتر از صلیبیان رفتار کردند. ملک رضوان پادشاه حلب نیز در به روی ایشان نگشود (ابن قلاسی، ۱۷۴-۱۷۵). خبری در دست نیست که آیا احمدیل موفق شد اقطاع یا بعضی از اقطاع امیر سکمان قطبی را بگیرد، یا نه. اما از اینکه ابن اثیر در حوادث سال ۵۱۰ ق (نک: دنباله مقاله) او را «صاحب مراغه و غیرها من آذربایجان» می‌نویسد (۵۱۶/۱۰)، معلوم می‌گردد که او لااقل قسمتی از اقطاع وی را گرفته بوده است، زیرا پیش از آن او را فقط «صاحب مراغه» می‌خواند (همو، ۴۸۵/۱۰).

احمدیل در ۵۱۰ ق در بغداد به دست باطنیان کشته شد (همو، ۵۱۶/۱۰؛ رشیدالدین، ۱۳۷). دشمنی باطنیان با احمدیل به سالهایی بر می‌گردد که او در محاصره قلاع اسماعیلیه ایران دست داشته است. به گفته ابوالقاسم کاشانی در زبدة التواریخ (ص ۱۶۲)، احمدیل در لشکرکشی امیر شیرگیر به قلاع اسماعیلیان که از سوی سلطان محمد سلجوقی فرستاده شده بود، شرکت داشت. در این لشکرکشی احمدیل، اسحاق نامی را که کوتوال یکی از دژهای اسماعیلیان بود، به «وعده‌های کاذب» فریفت و او دژ را به ایشان تسلیم کرد. چون اسحاق پیش سلطان محمد رفت، سلطان سوگندهای امرا (و در رأس ایشان احمدیل) را در امان دادن به او معتبر دانست و گفت «تو از شر ما ایمن باشی»، اما در نهان دستور داد تا او را بکشند. همین امر سبب شد که باطنیان کینه احمدیل را در دل گرفتند و سرانجام او را از میان برداشتند. در اینجا این نکته قابل ذکر است که برخلاف منابع دیگر، در جامع الدول در ذکر خاندان روادیان آمده است که باطنیان او را زخمی کردند و او نمرود (منجم‌باشی، همانجا). احتمال می‌رود که احمدیل در آن مجلس کشته نشده، و بعد بر اثر جراحات درگذشته باشد و به گفته ابوالقاسم کاشانی «قتل احمدیل کردی... بر دست عبدالملک رازی و گویند بر دست چهار رفیقان حلبی» روی داد (ص ۱۷۱)، اما در زبدة التواریخ چایی به اشتباه سال قتل او ۴۹۳ ق ذکر شده است (قس: رشیدالدین، همانجا).

احمدیلی بوده است (ص ۲۱۳، ۲۱۴).

هنگامی که ایلدگز و ارسلان ابه نزد سلیمان شاه رفته بودند، برادر سلطان محمد به نام چغری شاه با اتابکش ایاز در آذربایجان بود و خاطر این دو امیر را به خود مشغول داشته بود. سلطان محمد برای اینکه این دو امیر بزرگ را به خود جلب کند، شرف الدین گردبازو را برای اصلاح میان چغری شاه و این دو امیر به آذربایجان فرستاد و او در حالی رسید که جنگ میان چغری شاه و آن دو در گرفته بود. گردبازو میان طرفین آشتی برقرار کرد و چغری شاه تسلیم گردبازو شد و اتابک ایلدگز و ارسلان ابه آذربایجان را میان خود تقسیم کردند، بجز اردبیل که آن را به امیر آغوش دادند (همو، ۲۲۲). در ۵۴۹ق زن سلطان محمد درگذشت و سلطان به ماتم نشست. امیر ایلدگز با سپاه آذربایجان و امیر شیر (شیرگیر برادر ارسلان ابه) با سپاه برادرش به تسلیت به همدان رفتند و مدتی اقامت کردند و بعد اجازه گرفتند و بازگشتند (همو، ۲۲۳-۲۲۴). بنابراین، امیر ارسلان ابه جزو هواخواهان و خدمتگزاران سلطان محمد درآمده بود و شاید وفادارترین کس به او بود، زیرا سلطان به هنگام مرگ (ذیحجه ۵۵۴) پسر کوچک خود را به آق سنقر احمدیلی (مراد این آق سنقر احمدیلی یعنی همین ارسلان ابه است) سپرد و گفت: «می دانم که سپاهیان به این کودک سر طاعت فرود نخواهند آورد، او را به امانت به دست تو می سپارم که به بلاد خود ببری» و ارسلان ابه او را به مراغه برد (ابن اثیر، ۲۵۱/۱۱).

در ۵۵۶ق شرف الدین گردبازو امیر سلیمان شاه را به جهت افراط در شرابخواری و اهمال در امور سلطنت معزول کرد و کشت. پس از آن به ایلدگز که اران و بیشتر آذربایجان در دست او بود، کس فرستاد که ارسلان شاه را با خود بیاورد تا سلطنت به نام او کنند. ارسلان شاه پسر طغرل بن محمد بن ملکشاه بود و ایلدگز مادر او را به زنی گرفته بود و پهلوان، پسر ایلدگز، و قزل ارسلان پسر دیگر او نیز از همین زن بودند. ارسلان شاه در دست ایلدگز آلتی بیش نبود و کارها همه به فرمان ایلدگز بود. پس از آنکه ارسلان شاه را بر تخت نشاندند، ایلدگز به ارسلان ابه نامه نوشت و از او خواست که به حضور ارسلان شاه برود. ارسلان ابه نپذیرفت و گفت که از او دست بردارند والا نزد او کسی است که او را به سلطنت بر می دارد و مقصود او همان پسر سلطان محمد بود که در هنگام وفات او را به ارسلان ابه سپرده بود. این امتناع او به تشجیع ابن هبیره، وزیر خلیفه المقتفی، بود که به او نامه نوشته بود تا آن پسر را به سلطنت بردارد. المقتفی به درخواست ایلدگز برای خواندن خطبه به نام ارسلان شاه جواب نداد، و فرستاده او را با توهین بازگردانده بود. اصولاً المقتفی خلیفه پس از شکست محاصره بغداد به دست سلطان محمد، دیگر خود را مستقل از سلاجقه می شمرد و به ایشان اعتنایی نداشت. ایلدگز چون پاسخ رد ارسلان ابه را شنید، سپاهی به سرکردگی پسرش پهلوان به جنگ او فرستاد. ارسلان ابه با سپاهسانی که شاه ارمن صاحب خلاط به یاری او فرستاده بود، به مقابله پهلوان شتافت و در کنار سپیدرود او را شکست سختی داد (همو، ۲۶۶/۱۱-۲۶۹). در ۵۵۷ق

۵۳۰ق به بغداد رفت و در آنجا خطبه به نام داوود (برای سلطنت) خوانده شد. پس از آن خلیفه الراشد و دیگران (از جمله داوود و ارسلان ابه) متفق شدند که با سلطان مسعود بجنگند (ابن اثیر، ۳۶/۱۱-۳۷)، ولی چون از نزدیک شدن مسعود به بغداد آگاهی یافتند، متفرق شدند و ارسلان ابه و ملک داوود به آذربایجان رفتند (همو، ۴۰/۱۱-۴۱). در اینجا هم خلیفه الراشد از داوود یاری خواست. سرانجام در ۵۳۲ق جنگی میان سلطان مسعود و ملک داوود و امرایی که با او بودند، در «پنج انگشت» همدان در گرفت که به قول ابن اثیر در آن غالب و مغلوب معلوم نشد و هر دو سپاه فرار کردند (۶۰/۱۱-۶۱). پس از آن ملک داوود از الراشد جدا شد و به فارس رفت و الراشد نیز در نزدیکی اصفهان به دست باطنیان کشته شد (همو، ۶۲/۱۱).

ابن اثیر در این وقایع از سرنوشت ارسلان ابه که متکفل امور داوود بود، خبر نمی دهد و مؤلف جامع الدول (همانجا) می گوید امیر خاص بک احمدیلی مدبر امر ملک محمد بن محمود (برادر داوود) گردید، تا آنکه او در ۵۴۷ق به سلطنت رسید. اما چنانکه از نوشته ابن اثیر (۱۶۲/۱۱) بر می آید: آنکه سلطان محمد را بر تخت نشانده بود، امیر خاص بک بن بلنکری (بلنکری) از امرای مقتدر و مشهور سلاجقه بود و امیر خاص بک احمدیلی، یا ارسلان ابه در این موقع و حتی مدتی پیش از آن در آذربایجان بوده است. بنداری (ص ۱۹۷، ۱۹۸) می گوید خاص بک بن بلنکری پس از کشتن ابن طغایرک در نزدیکی گنجه، به محاصره اردبیل و از آنجا به محاصره مراغه رفت. بنداری از کسی که در مراغه بوده است، نام نمی برد، اما ظاهراً باید همین خاص بک احمدیلی باشد که مراغه پس از پدرش در اقطاع او بود. بنابراین چنین می نماید که ارسلان ابه، یا خاص بک احمدیلی خود را در مراغه مستقل می دانسته، و از مسعود سلجوقی و خاص بک بن بلنکری امیر او اطاعت نمی کرده است. چون سلطان محمد بن محمود در اواخر ۵۴۷، یا اوایل ۵۴۸ق به سلطنت رسید، خاص بک بن بلنکری را که موجب پادشاهی او شده بود، بکشت و سر او را نزد اتابک ایلدگز و ارسلان ابه فرستاد، به گمان اینکه آن دو به سلطان خواهند پیوست؛ ولی آن دو سلطان محمد را به بی وفایی و نقض عهد متهم کردند (همو، ۲۱۰، ۲۱۱) و با لشکریان خود به زنجان رفتند تا به خدمت سلطان سلیمان شاه بن محمد بن ملکشاه که دعوی سلطنت داشت، برسند. اما سلیمان شاه و وزیرش، فخرالدین ابوطاهر، پیوسته مست بودند و به کارهای مملکت داری نمی رسیدند. به همین سبب هر دو امیر از او جدا شدند. ایلدگز به قصد اران به آذربایجان رفت و ارسلان ابه و امرای مرج قراتکین رفتند تا سلیمان شاه و وزیر او را از میان بردارند. سلیمان شاه آگاه شد و فرار برقرار کرد (همو، ۲۱۲، ۲۱۳). بنداری می گوید چون سلطان محمد از نفرت امر آگاه شد، به اصفهان رفت و چون می دانست که سپاهیان با عمش سلیمان شاه نخواهند ساخت، با امرای اطراف مکاتبه کرد که ناگاه خبر فرار سلیمان شاه رسید و امرای دولت نزد او شتافتند و او را تهنیت گفتند. بنداری نام این امر را ذکر نکرده است، اما بی شک یکی از ایشان همین ارسلان ابه

«قراسنقر» ذکر شده است. اشتباه اخیر را ابن اثیر (۲۷۵/۱۲) نیز مرتکب شده است. ابن فوطی او را پادشاهی نیک سیرت، ملایم و دوستدار دانشمندان و ائمه [فقها و اهل حدیث] و مایل به «قراء و صوفیه» وصف کرده است (۱۰۷۱/۲۴). این وصف با این مطلب که نظامی هفت پیکر را به نام او ساخته، و او را ستوده است، تطبیق می‌کند (نک: ص ۲۹-۲۱).

به گفته نظامی (ص ۲۷، ۲۸) کرب ارسلان دو پسر بزرگ داشته است: یکی نصره‌الدین ملک محمد و دیگری احمد که گویا لقب او فلک‌الدین بوده است، ولی ابن اثیر در حوادث سال ۶۰۴ ق که وفات علاءالدین قراسنقر (درست: آق سنقر)، یعنی نوۀ آق سنقر احمدیلی صاحب مراغه را ذکر می‌کند، می‌گوید از او پسر خردسالی بر جای ماند (همانجا). این گفته ابن اثیر یا اشتباه است (چنانکه در نام قراسنقر اشتباه کرده است)، و یا آنکه باید گفت آن دو پسر بزرگ در زمان حیات علاءالدین کرب ارسلان در گذشته‌اند. اصولاً تاریخ این قسمت تاریخ است و تحقیق در آن مجال دیگری لازم دارد. به هر حال به گفته ابن اثیر در ۶۰۲ ق جنگی میان علاءالدین و ابوبکر بن پهلوان و آیدغمش مملوک پدرش پهلوان در گرفت. مظفرالدین گوگوری صاحب اربل به کمک علاءالدین آمده بود، ولی با نامه تهدید آمیز آیدغمش به جای خود بازگشت و ابوبکر پسر پهلوان و آیدغمش مراغه را در حصار گرفتند و علاءالدین ناچار به صلح تن درداد و قلعه‌ای از خود را به تصرف ابوبکر داد و ابوبکر هم دوشهر اشنو و ارمیه را به اقطاع او داد (در الکامل ابن اثیر به جای اشنو، به غلط «استوا» آمده است، نک: ۲۳۶/۱۲-۲۳۷). از سرنوشت دو پسر علاءالدین که نظامی نام برده است، اطلاعی در دست نیست و چنانکه گفته شد، ابن اثیر در حوادث ۶۰۴ ق از مرگ علاءالدین خبر می‌دهد و می‌گوید پس از او پسرش که کودکی بود، ولایت یافت و کارهای او در دست خادم پدرش بود. یکی از امرای پدرش بر او بشورید، ولی این خادم او را شکست داد و مملکت بر پسر علاءالدین باقی ماند، تا آنکه وی در اول ۶۰۵ ق درگذشت و از آن خاندان کسی نماند و نصره‌الدین ابوبکر بن پهلوان بر بلاد احمدیلیان بجز روین دژ که بسیار مستحکم بود و آن خادم از آن پاسداری می‌کرد، مستولی گردید (همو، ۲۷۵/۱۲).

ابن فوطی از شخصی به نام عزالدین ابوالحارث ارسلان ایه بن اتابک ترکی صاحب مراغه، می‌گوید که امیری عادل بود و شیخ ما کمال‌الدین احمد بن العزیز المراغی قاضی سراو (سراب) او را مدح گفته است و در جنگی که میان او و نصره‌الدین بیشکین در نواحی ورزمن [درست: ورزقان] از اعمال تبریز در ۶۰۵ ق روی داد، کشته شد. او صاحب مدرسه‌ای است که اکنون [در زمان ابن فوطی] به مدرسه قاضی معروف است (۲۷۷/۱۴-۲۸).

ابن فوطی (د ۷۲۳ ق) تقریباً در این روزگار می‌زیسته است و از آگاهی‌هایی که به دست می‌دهد، برمی‌آید که از تاریخ آن زمان مطلع بوده است. پس باید پرسید که این عزالدین ابوالحارث ارسلان ایه چه نسبتی

گرجیان به بلاد مسلمانان حمله بردند و دست به قتل و غارت فجیعی زدند. ایلدگز و ارسلان ایه با آنکه دشمن بودند، هر دو با کمک شاه ارمن پسر سکمان قطبی به مقابله گرجیان شتافتند و در صفر ۵۵۸ آنان را درهم شکستند (همو، ۲۸۶/۱۱-۲۸۷).

در ۵۶۳ ق ارسلان ایه خواست تا پسر سلطان محمد را که نزد او بود، به سلطنت بردارد. از این رو رسولی با هدایا به بغداد فرستاد تا خطبه به نام او کنند و چون می‌دانست که خلیفه حضور سلجوقیان را در بغداد برنخواهد تافت، قول داد که او هرگز با به عراق نخواهد گذاشت و چیزی جز خطبه نخواهد خواست. جواب خلافت «تطیب قلب» او بود و این بدان معنی است که در عین آنکه درخواست ارسلان ایه را نپذیرفتند، نخواستند او را ناخشنود گردانند. اما ایلدگز از شنیدن این خبر برآشفته و سپاهی به فرماندهی پسرش پهلوان به جنگ ارسلان ایه فرستاد و او را شکست داد چنانکه ارسلان ایه ناچار شد در مراغه متحصن شود، اما رسولان آن دو را صلح دادند و پهلوان نزد پدر خود که در همدان بود، بازگشت (همو، ۳۳۲/۱۱). ارسلان ایه در ۵۷۰ ق مرد و پسر خود فلک‌الدین را به جانشینی برگزید.

فلک‌الدین: پس از مرگ ارسلان ایه، پهلوان پسر ایلدگز فرصت را غنیمت شمرد و به قلمرو او حمله کرد. ظاهراً قلعه روین دژ که از قلاع بسیار مستحکم اطراف مراغه بود، مرکز اموال و اسلحه احمدیلیان بود و فلک‌الدین نیز در همانجا متحصن گردید و پهلوان نتوانست آنجا را بگیرد. بعد به محاصره مراغه پرداخت و چون صدرالدین قاضی مراغه با اسیرانی که از سپاه پهلوان گرفته بود، خوش رفتاری کرده، و آنان را آزاد ساخته بود، پهلوان به وساطت وی به صلح تن درداد و قرار شد که تبریز را نیز که از سوی قزل ارسلان برادر پهلوان محاصره شده بود، به پهلوان واگذار کنند. از اینجا معلوم می‌شود که تبریز و نواحی آن نیز در دست احمدیلیان بوده است (همو، ۴۲۳/۱۱).

علاءالدین کُرب (کُریا، کُریه) ارسلان: وی پس از فلک‌الدین بر تخت نشست. نام کرب چنانکه کسروی به درستی حدس زده است، نامی ترکی و به معنی کودک است، چنانکه امروز در ترکی آذری به کودک شیرخواره «کُریه» می‌گویند. بنابراین کرب ارسلان یا کُریا ارسلان به معنی شیرکوچک است. منجم‌باشی (همانجا) او را فرزند فلک‌الدین منی‌نامد، ولی کسروی (همانجا) از این بیت نظامی در هفت پیکر (ص ۲۳):

در بزرگی برابر ملک است وز بلندی برادر فلک است

که برای همین علاءالدین کرب ارسلان سروده است، حدس زده که او باید برادر فلک‌الدین باشد نه پسر او. این حدس کسروی درست است، زیرا ابن فوطی نام او را علاءالدین ارسلان (بن ؟) کُریه بن نصره‌الدین ایه ارسلان بن اتابک قراسنقر (؟) الاحمدیلی المراغی نوشته است (۱۰۷۱/۲۴). اما در این نوشته دو اشتباه هست: یکی آنکه به جای ارسلان کُریه، «ارسلان بن کُریه» آمده، و دیگر آنکه به جای آق سنقر،

التجارب اثر علی بن زید بیهقی - که اکنون نشانی از آن در دست نیست - بی‌گمان از منابع ابن اثیر در بیان تاریخ ماوراء النهر و خراسان بوده (مثلاً نک: ابن اثیر، ۲۸۰/۱۱)، و نیز با توجه به برخی شباهتها میان عبارات الکامل (مثلاً نک: همو، ۳۹۵/۹-۳۹۶) و تاریخ بیهقی (بیهقی، علی، ۲۷-۲۸)، می‌توان حدس زد که ابن اثیر در ذکر این روایتها بر کتاب مشارب التجارب تکیه داشته است، اما این نکته در پژوهشهای مربوط به این دوره چندان مورد توجه قرار نگرفته است.

ابوالفضل بیهقی که خود ناظر بسیاری از رویدادهای دوره فرمانروایی محمود و مسعود غزنوی بوده، تنها اشاره کرده که احمد ینالتگین به روزگار محمود (حک ۳۸۸-۴۲۱ ق) خزانه‌دار بوده است (ص ۳۴۹؛ نیز نک: گردیزی، ۴۲۵)، اما به گفته ابن اثیر، هنگامی که محمود برخی از نواحی هندوستان را گشود، احمد ینالتگین را به عنوان نایب خود بر آن مناطق برگمارد و او در این مقام کفایت و شایستگی از خود نشان داد (۴۲۸/۹) و نیز در واپسین لشکرکشی محمود به هند، احمد در مقدمه لشکر سلطان، شهر برسی (نرسی؟) را به باد غارت داد (بیهقی، علی، همانجا)، ولی ابن اثیر که ذیل حوادث ۴۲۱ ق، با تفصیل بیشتری به این رویداد پرداخته، به تهاجم خود احمد ینالتگین به این شهر اشاره دارد (۳۹۵/۹-۳۹۶). با توجه به اینکه، به روایت ابوالفضل بیهقی (همانجا)، سلطان مسعود، احمد را فقط خزانه‌دار پدر خویش خوانده و او را در کار سپاهیگری، مردی بی‌تجربه دانسته و گفته است که وی «شاگردی سالاران نکرده»، باید به گزارشهای علی بن زید بیهقی و ابن اثیر، بادیده تأمل نگریست.

هنگامی که مسعود در ۴۲۱ ق، برخلاف وصیت پدر و پس از چیرگی بر برادرش محمد، به سلطنت نشست و به مصادره و قتل بسیاری از کارگزاران پدر فرمان داد، به روایت گردیزی (همانجا)، اموال احمد ینالتگین را نیز مصادره کرد و همین امر عصبان آینده او را در هند موجب شد (نک: دنباله مقاله). به گزارش ابوالفضل بیهقی، چون مسعود در ۴۲۲ ق سپهسالار سابق هندوستان، اربارق را فروگرفت، احمد ینالتگین را به جای وی برگماشت. با اینکه احمد ینالتگین از دشمنان پیشین احمد بن حسن میمندی (ه م) وزیر به شمار می‌رفت و به روایت بیهقی، مصادره اموال احمد به دست همین وزیر انجام گرفت، اما وزیر نیز این انتصاب را تأیید کرد، زیرا بر آن بود که عامل هندوستان، ابوالحسن علی قاضی شیراز را که رقیب خود در امر وزارت می‌پنداشت، براندازد. این امر و نیز ادعای احمد ینالتگین مبنی بر آنکه وی فرزند سلطان محمود است، موجب شد که وی به رغم نداشتن تجربه کافی در سپاهیگری، به این مقام مهم دست یابد (ص ۳۴۹-۳۵۰، ۵۱۵؛ نیز نک: بازورث، ۱۰۶/۱).

اداره قلمرو غزنویان در هند، ساختاری دو گانه داشت: یکی فرماندهی نظامی که در دست سپهسالارانی بود که خاستگاه غلامی داشتند و دیگری سازمان اداری که دبیری ایرانی بر آن نظارت داشت (همو، ۷۳/۱). احمد ینالتگین پس از ورود به هند، به زودی با ابوالحسن

با علاءالدین کرب ارسلان داشته است؟ آیا پسر او بوده؟ و در این صورت ارتباط او با آن کودک صغیری که ابن اثیر می‌گوید در ۶۰۵ ق درگذشت، چیست؟ احتمال می‌رود که ابن اثیر به سبب دوری از محل، اطلاع دقیقی از وقایع نداشته است و باید قول ابن فوطی را که نشانیهای بیشتری می‌دهد، بر سخن او ترجیح داد. از سوی دیگر از نصرةالدین بیشکین اطلاع چندان در دست نیست و زامباور به استناد کتاب مارکوف که سکه‌های ارمیتاژ را چاپ کرده است، او را از ملوک اهر می‌شمارد (ص ۲۹۶).

پس از ۶۰۵ ق خبر دیگری که از خاندان احمدیلیان در دست است، مربوط به ۶۱۸ ق است که مغولان، رویین دژ را محاصره کردند و صاحب مراغه زنی بوده که در رویین دژ اقامت داشته است. مغولان مراغه را گرفتند و کشتار کردند، ولی ظاهراً به رویین دژ دست نیافتند (ابن اثیر، ۳۷۷/۱۲). از این زن اخباری هم در سیرة السلطان جلال‌الدین منکبرنی دیده می‌شود که در رویین دژ اقامت داشت و شرف الملک وزیر جلال‌الدین رویین دژ را محاصره کرد و می‌خواست که آن زن را به عقد خود درآورد، ولی خود سلطان جلال‌الدین آن زن را گرفت و به حرم خود فرستاد (نسوی، ۲۶۳، ۲۶۴).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامر، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عذیم، عمر، بغیة الطلب (قسم التراجم الخاصة بتاريخ السلاجقة)، به کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۷۶ م، ج ۸، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۸ م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، تلخیص مجمع الآداب، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۲ م؛ ابن قلاسی، حمزه، ذیل تاریخ دمشق، به کوشش آمدوز، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، زبدة التواریخ، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ پنداری اصفهانی، فتح، زبدة النصرة، مختصر تاریخ آل سلجوق عمادالدین کاتب، به کوشش محمد عزازی، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ (قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و...)، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ زامباور، معجم الانساب، ترجمه زکی محمد حسن بک و دیگران، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ کسروی، احمد، شهریاران گمنام، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ لغت نامه دهخدا؛ منجم پاشی، احمد، جامع الدول، نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شم ۵۰۶۹؛ نسوی، محمد، سیرة السلطان جلال‌الدین منکبرنی، به کوشش حافظ احمد حمدی، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ نظامی گنجوی، هفت پیکر، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ نیز:

El2, Iranica.

عباس ذریاب

آحمد ینالتگین (م ۴۲۵ ق/۱۰۳۴ م)، سپهسالار ترک نژاد

غزنویان در هند که در اوایل حکومت مسعود غزنوی (۴۲۱-۴۳۲ ق) سر به شورش برداشت.

منابع تاریخی مربوط به زندگانی احمد ینالتگین را می‌توان به دو دسته متمایز تقسیم کرد: نخست از تاریخ گردیزی و تاریخ بیهقی باید نام برد که در همان عصر نوشته شده، و از عمده‌ترین مآخذ این دوره به شمار می‌آیند؛ جز آن باید از آثار متأخرتری چون تاریخ بیهق اثر علی بن زید بیهقی که اشارات کوتاهی به احمد ینالتگین دارد و نیز الکامل ابن اثیر یاد کرد. اما برخی از گزارشهای ابن اثیر یا روایتهای ابوالفضل بیهقی و گردیزی مغایرتهای چشمگیری دارد. با توجه به اینکه کتاب مشارب

آخسر، ابوالحسن علی بن مبارک (یا حسن، نک: یاقوت، ۵/۱۳) (د ح ۱۹۴ق/۸۱۰م)، ادیب و نحوی اوایل عصر عباسی، هیچ یک از منابع به اصل و نسب یا آغاز زندگی او اشاره نکرده‌اند. تاریخ و محل ولادت او نیز دانسته نیست و این بی‌خبری احتمالاً از آنجاست که وی مردی گمنام بود و با سماجت و خوش اقبالی، از فرصتها بهره جست و مدارج ترقی را پیمود و در زمره نامداران ادب عرب درآمد.

در روایتی آورده‌اند که وی نخست سپاهی بود و از پاسداران کاخ هارون الرشید به شمار می‌رفت، اما در دنباله این روایت افسانه‌آمیز، پیشه او با مراتب دانش وی پیوند می‌یابد، از این قرار که احمر علاقه وافر به فراگیری دانش داشت، به هنگام فراغت در مجالس درس کسایی (ه م) شرکت می‌جست و ادب و نحو می‌آموخت، اما چون فرصت او اندک بود، ناچار همه روزه که کسایی برای آموزش فرزندان خلیفه به بارگاه او می‌رفت، احمر او را تا کاخ خلیفه همراهی می‌کرد و در راه پرسشهای علمی خود را با وی در میان می‌گذاشت و از او پاسخ می‌شنید، این پرسش و پاسخ در هنگام مراجعت کسایی نیز ادامه می‌یافت و بدین‌سان، احمر رفته رفته از ادب عرب توشه‌ای اندوخت و بر اثر زیرکی و ممارست خویش، نزد استاد منزلی یافت؛ چنانکه وقتی کسایی بیمار شد و هارون از او خواست تا جانشینی برای خویش برگزیند، او که از دست‌اندازی رقیبان بر مقام و منصب خویش بی‌مناک بود، از احمر که شاگردی بی‌خطر می‌نمود، خواست تا آموزش فرزندان خلیفه را برعهده گیرد و برای این کار هر روز آنچه را که باید به آنان بیاموزد، از خود وی فراگیرد. از سوی دیگر، خلیفه را نیز که از برکشیدن مردی سپاهی و گماشتن او به آموزگاری فرزندانش اکراه داشت، به این کار راضی ساخت. فراگیری تدریجی مسائل ادبی از کسایی و آموزش آنها به فرزندان خلیفه، احمر را که پیش تر سپاهی گمنامی بیش نبود، به شهرت و ثروت رسانید، تا آنجا که خود ادیبی نامدار شد و بر همه شاگردان کسایی برتری یافت (همو، ۵/۱۳-۹).

به درستی نمی‌دانیم که این روایت طولانی که یاقوت از قول مرزبانی و او نیز از قول یکی از شاگردان کسایی نقل کرده، تا چه پایه با واقعیت تاریخی سازگار است. مسلّم این است که احمر از برکت آشنایی و مصاحبت با ادیبانی چون رؤاسی و کسایی آوازه‌ای یافت و در زمره استادان مکتب نحوی کوفه درآمد (نک: ابن جراح، ۲۶؛ ابوطیب، ۸۹؛ یغموری، ۲۳۵، ۲۸۳؛ ابن ندیم، ۷۲-۷۳).

گفتنی است که آنچه منابع کهن درباره گماشتن احمر به آموزگاری امین آورده‌اند، مؤید روایت یاقوت است (نک: مسعودی، ۳۲۱/۶-۳۲۲؛ زبیدی، ۱۳۴؛ یغموری، ۳۰۱؛ خطیب، ۱۰۴/۱۲؛ ابن انباری، نزهة...، ۶۴). در یکی از این روایتها (مسعودی، همانجا)، سفارشهای هارون به احمر درباره چگونگی تربیت امین و حقوق و وظایف استاد و آنچه جانشین او باید بیاموزد (قرآن، تاریخ، شعر و ادب، آداب رفتار و جز آن)، از قول خود احمر نقل شده است. خدمت در بارگاه هارون، چنانکه پیداست، نحوه زندگانی و شیوه رفتار احمر را یکسره دگرگون کرد.

علی قاضی شیراز، عامل آنجا، بر سر تقسیم قدرت به کشمکش برخاست و به پشتیبانی نظامیان و غازیان در هند و نیز به پشتگرمی احمد بن حسن میمندی در دربار غزنه، بر آن شد که قدرت را به طور کامل قبضه کند. از همین رو در ۴۲۴ق از آب سند گذشت و بنارس را گشود و اموال بسیاری به غنیمت گرفت. او این غنائم را که اصولاً برای کسانی که به حکومت هند فرستاده می‌شدند، وسوسه‌انگیز بود، همراه با خراج شاهزادگان هند، خود تصاحب کرد و تنها بخش کوچکی از آن را به دیوان هند فرستاد. از سوی دیگر وی کسانی را برای خریداری غلامانی ترک، نهانی به ترکستان فرستاد تا از این راه سربازانی وفادار پیرامون خود گرد آورد، سپهسالار هند پس از آنکه توانست برخی از ترکمنهای آن حدود را نیز با خود همراه سازد، در ۴۲۵ق آشکارا بر ضد دولت غزنوی سر به شورش برداشت (بیهقی، ابوالفضل، ۵۱۵-۵۱۷، ۵۱۹-۵۲۰). ابوالفضل بیهقی نیرو گرفتن ترکمنها و آشوبگری آنان را در خراسان، نتیجه عصیان احمد ینالتگین در هندوستان دانسته است (ص ۵۱۴-۵۱۵).

افزون بر این، در برخی از شهرهای دیگر قلمرو امپراتوری غزنوی چون خوارزم و عراق عجم نیز اغتشاش پدید آمده بود (همو، ۵۴۵؛ نک: هیگ، ۲۹-۲۸) و در این میان نواحی هند به سبب ثروت انبوه آن برای دولت غزنوی از اهمیت خاصی برخوردار بود. از همین رو سلطان مسعود به سرکوب شورش احمد ینالتگین سرسختانه پای فشرد. به گفته گردیزی (ص ۴۳۰-۴۳۱)، احمد ینالتگین نخست سپاهی را که مسعود برای سرکوب شورش او به هند گسیل داشته بود، سخت شکست داد و تارومار کرد؛ اما این اثیر گفته است خود سلطان به هند لشکر کشید و شورش را فرونشاند و بار دیگر وی را فرمانبردار خود کرد، اما احمد پس از بازگشت سلطان، دوباره سر به شورش برداشت و این بار ملک هند (تلک) از سوی سلطان به مقابله رفت و او را درهم شکست (۴۳۳/۹، ۴۴۱-۴۴۲). با اینهمه ابوالفضل بیهقی فقط از پیکار تلک که سلطان او را به سپهسالاری هند و فروگرفتن احمد فرستاده بود، یاد کرده است. سرانجام احمد چون نتوانست در مقابل سپاه غزنوی مقاومت کند، گریخت و هنگام عبور از آب سند کشته شد و پسرش نیز به اسارت درآمد (ص ۵۱۹-۵۲۲، ۵۴۵-۵۴۶، ۵۵۸). تاریخ مرگ احمد را ۴۲۶ق (ابن اثیر، همانجا) و ۴۲۷ق (گردیزی، همانجا) نیز گفته‌اند.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ش؛ بیهقی، علی، تاریخ بیهقی، به کوشش کلیم‌الله حبیبی، حیدرآباد، ۱۹۶۸م؛ پاسورث، کلیفورد ادموند، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۵۶ش؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز: Haig, Wolseley, «The Yamini Dynasty of Ghanzi and Lahore...», *The Cambridge History of India*, Delhi, 1987, vol. III. ابوالفضل خطیبی

آخمدیه، نک: ادرسیه.

آخمدیه، نک: بدویه.

آخمدیه، نک: قادیانیه.

درآمد هنگفت او را، هم از اشاره‌های خود او و دیگران می‌توان دریافت و هم از روایتی که در آن زندگانی پر تجمل و رفتار اشراف منشانه احمر که در نظر برخی معاصرانش ناخوش آیند می‌نموده، وصف شده است (نک: زبیدی، همانجا؛ یاقوت، ۵/۱۳، ۹-۱۰؛ قفطی، ۳۱۴/۲، ۳۱۶-۳۱۷؛ فیروزآبادی، ۱۶۲).

یکی از مایه‌های شهرت احمر، مناظره‌های او با برخی ادیبان و نحویان نامدار آن عصر مانند ابوعبیده، اصمعی و یزیدی است (زجاجی، ۱۷۱-۱۷۲، ۱۹۲؛ قفطی، ۳۱۴/۲، ۳۱۵)، اما مهم‌تر از اینها، شرکت او در مناظره میان کسائی و سبویه (ه م)، دو پیشوای مکتبهای کوفه و بصره است. این مناظره که به «مسأله زنبوریه» معروف شده، و یکی از مشهورترین مباحثه‌های نحوی میان این دو مکتب است، در بغداد و در حضور یحیی، جعفر و فضل برمکی برگزار شد و در آن، چنانکه منابع نقل کرده‌اند، نخست احمر و فزاع (ه م) کوشیدند با پرسشهای نحوی خود عرصه را بر سبویه تنگ کنند تا کسائی بتواند با پرسش معروف خویش دربارهٔ اِغراب کلمه‌ای و سپس نظرخواستن از عربی بدوی دربارهٔ آن، بر سبویه چیره گردد (زجاجی، ۸-۱۰؛ زبیدی، ۶۸-۷۰؛ خطیب، ۱۰۴/۱۲-۱۰۵؛ سخاوی، ۵۴۹-۵۵۳؛ قفطی، ۳۱۴/۲، ۱۰۴/۴؛ قس: ابن انباری، الانصاف، ۷۰۶-۷۰۷/۱؛ ابن هشام، ۱۲۱/۱-۱۲۳).

رابطهٔ احمر با فزاع، دیگر شاگرد نامدار کسائی، نیز درخور توجه است. این دو که در مناظره مذکور در کنار هم بر سبویه می‌تاختند، در واقع خود رقیب یکدیگر بودند و رقابتشان حتی به نوعی اختلاف و دشمنی تبدیل شده بود (یاقوت، ۱۰/۱۳). با آنکه برخی، این اختلاف را ناشی از مسائل مالی میان این دو دانسته‌اند (قفطی، ۳۱۷/۲)، شک نیست که رقابتها و برتری جوییهای شخصی، این دو ادیب را در برابر هم قرار داده بود. چه، بر طبق برخی روایتها که البته سخت مبالغه‌آمیز می‌نماید، احمر همواره برجسته‌ترین شاگرد کسائی بوده، و به‌خصوص در ذوق و قریحه و احاطه به مسائل نحوی بر فزاع برتری داشته است و حتی گویند فزاع در مواردی از او دانش آموخته، و یک بار هم که درصدد برآمده تا مانند احمر به املائی شواهد نحوی بپردازد، استقبالی از مردم ندیده است (ابن انباری، نزهة، همانجا؛ یاقوت، ۱۰/۱۳، ۱۱؛ سیوطی، بغیة...، ۱۵۹/۲). سخنان دوستانه و ستایش‌آمیزی نیز که وی پس از مرگ احمر دربارهٔ او بر زبان راند (یاقوت، ۱۰/۱۳؛ قفطی، همانجا)، اگر هم به مصلحتی بوده باشد، باز مانع آن نشد که وی از مخالفت احمر با نظریات نحوی خود یاد کند (ابن انباری، همانجا). اما، شاید روایتی که در آن، داوری کسائی دربارهٔ این دو رقیب نقل شده، به حقیقت نزدیک‌تر باشد: وی در پاسخ این پرسش که کدام یک از این دو به نحو آگاه‌ترند، گفت احمر حافظ‌تر است و فزاع به آنچه می‌گوید آگاه‌تر (زجاجی، ۲۱۲). آنچه کسائی به آن اشاره کرده، یعنی حافظهٔ نیرومند، یکی دیگر از عوامل شهرت احمر بوده است. گویند وی، گذشته از قصیده‌ها و ابیات غریب، ۴۰ هزار بیت شاهد نحوی از برداشته است (خطیب، ۱۰۴/۱۲؛ ابن انباری، همانجا؛ یاقوت، ۱۱/۱۳). به هر روی، شواهد لغوی و شعری

متعددی که منابع از او نقل کرده‌اند، از وسعت دانسته‌ها و محفوظات ادبی او حکایت می‌کند (مثلاً، نک: ابوعبید قاسم، ۲۴۹/۱؛ ابن سکیت، ۷۶، جم؛ ابن ابی ثابت، ۱۵۵، جم؛ ابن عاصم، ۲، ۳؛ قالی، ۸۹/۲؛ ازهری، ۱۲۰/۱۰، جم؛ زبیدی، ۱۳۴؛ جوهری، ۷۱/۱، جم؛ ابوعبید، ۴۳، جم؛ نیز نک: GAS, VIII/118-119). حتی در روایتی می‌بینیم که وی بر برخی اشعار ابونواس خرده می‌گیرد (مرزبانی، ۲۴۷-۲۴۸). با اینهمه، برخی معاصران برآنند که در مقام علمی احمر مبالغه شده است و این نکته را که تقریباً در هیچ‌یک از منابع کهن به قول یا رأی خاصی از او در مسأله‌ای اشاره نشده، مؤید نظر خود دانسته‌اند. آنچه را نیز دربارهٔ احاطه احمر به نحو و برتری او بر فزاع گفته شده، صرفاً از ادعاهای برخی نحویان کوفه شمرده‌اند که درستی آنها به ثبوت نرسیده است (نک: مخزومی، ۱۱۱-۱۱۲؛ قس: روایت داوری کسائی میان احمر و فزاع).

احمر راویان نامداری چون ابوعبید قاسم بن سلام و ابومسحل اعرابی داشته است (زبیدی، ۱۳۵؛ یغموری، ۳۱۵؛ سیوطی، المزهر، ۱۲/۲؛ قس: EI², S). دو کتاب نیز به نامهای التصریف و تفتن البلقاء به وی نسبت داده‌اند. در الفهرست ابن ندیم (ص ۷۳) نام کتاب اخیر یقین البلقاء آمده است (نک: یاقوت، همانجا؛ قفطی، ۱۰۴/۴) که هیچ‌یک در دست نیست. وی شعر نیز می‌سروده است (زبیدی، ۱۲۸). بیتی از سروده‌های او را یاقوت نقل کرده است. اسحاق موصلی که برخی اشعار او را دیده، آنها را سست و ضعیف خوانده است (یاقوت، همانجا). در تاریخ وفات احمر اختلاف است، اما بیشتر منابع وفات او را در ۱۹۴ق حین سفر حج نوشته‌اند (یغموری، ۳۰۱؛ یاقوت، ۵/۱۳، ۱۰؛ قفطی، ۳۱۷/۲؛ قس: ابن انباری، همانجا). برخی منابع از مجلسی خبر داده‌اند که متوکل، خلیفه عباسی، برای گزینش آموزگاری برای فرزندانش، منتصر و معتز، ترتیب داده، و در آن جمعی از ادیبان عصر، از جمله احمر را گرد آورده است (زجاجی، ۶۱-۶۲؛ ابن ندیم، ۷۹). اما با توجه به تاریخ خلافت متوکل (۲۳۲-۲۴۴ق)، باید روایت مزبور یا دست کم حضور احمر را در آن بی‌اساس دانست.

مأخذ: ابن ابی ثابت، ابومحمد، خلق الاسان، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۸۵م؛ ابن انباری، عبدالرحمان، الانصاف، قم، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، نزهة الالباء، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن جراح، محمد، الورقة، به کوشش عبدالوهاب عزام و عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن سکیت، یعقوب، کنز الحفاظ، به کوشش لوئیس شیخو، بیروت، ۱۸۹۵م؛ ابن عاصم، مفضل، الفاخر، به کوشش استوری، لیدن، ۱۹۱۵م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابن هشام، عبدالله، مغنی اللیب، به کوشش مازن مبارک و محمدعلی حمدالله، قم، ۱۴۰۸ق؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحد، مراتب النحویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، فصل المقال، به کوشش عبدالمجید عابدین و احسان عباس، خرطوم، ۱۹۵۸م؛ ابوعبید قاسم بن سلام خزاعی، غریب الحدیث، بیروت، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ ازهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش علی حسن هلالی و دیگران، قاهره، الدار المصریة للنالیف و الترجمة؛ جوهری، اسماعیل، الصحاح، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ زبیدی، محمد، طبقات النحویین و اللغویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳م؛ زجاجی، عبدالرحمان، مجالس العلماء، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۶۲م؛ سخاوی، علی، سفر السعادة و سفیر الافادة، به کوشش محمد احمد دالی، دمشق،

در باره سالهایی که احنف در شهرهای ایران به تاخت و تاز پرداخت و نیز شهرهایی که به دست او فتح شد، روایات مختلف است. از روایت بلاذری (همانجا) برمی آید که عمر در اواخر حیات خود احنف را به خراسان فرستاد. در حالی که به نوشته طبری، در ۱۷ یا ۲۰ ق احنف و ابو موسی اشعری، هر زمان را از فارس به مدینه آوردند (۸۶/۴، ۹۴). پس می بایست لا اقل در همان سنوات به ایران رفته باشد (نیز قس: همو، ۱۶۶/۴، روایت سیف)، مگر آنکه رفتن او به خراسان پس از بازگشت از سفر جنگی اولش به فارس بوده باشد. روایت دیگری از سیف نیز مؤید این معنی است که احنف در ۲۲ ق، یعنی اواخر روزگار عمر زوی به خراسان نهاده است (همانجا). مطابق روایت طبری (۱۶۷/۴) احنف اندکی پس از ورود به خراسان به اصفهان رفت. بلاذری (فتوح...، ۳۸۳/۲-۳۸۴) نیز آورده است که احنف در ۲۳ ق از سوی عبدالله بن بُذَیل به یهودیه اصفهان تاخت و آنجا را به صلح گشود و به روایتی همراه این بُذَیل در مقدمه سپاه ابوموسی اشعری آنجا را تصرف کرد. به نظر می رسد که فتح کاشان به دست احنف نیز در همین ایام رخ داده باشد (همان، ۳۸۳/۲؛ ابونعیم، ۲۲۵). در این وقت یزدگرد ساسانی که در صدد گردآوری لشکر بود، به خراسان رفت و احنف نیز از طریق طبرستان وارد آن دیار شد و پس از فتح هرات به مرو شاهجان رفت و کسانی را به فتح نیشابور و سرخس فرستاد. یزدگرد مرو شاهجان را رها کرد و احنف سر در پی او نهاد و مرو رود را نیز گرفت و به تعقیب یزدگرد به بلخ راند. اما لشکر کوفه پیش از او یزدگرد را گریزانده، و بلخ را تصرف کرده بودند.

احنف به مرور بازگشت و کس به فتح طخارستان فرستاد و خود فتح نامه به عمر نوشت. خلیفه دستور داد که به همان اندازه بسنده کند و از جیحون نگذرد. احنف یک بار دیگر هم یزدگرد را که به خراسان بازگشته، و بلخ را گرفته، و به مرور تاخته بود، هزیمت کرد و بلخ را گرفت (طبری، ۱۶۷/۴-۱۷۱؛ ابن اثیر، ۳۶۳/۳). از آن پس تا چند سال بعد، از احنف خبری در دست نیست. چنین می نماید که او مشغول فتح یا تجدید فتح شهرهای ایران بوده که هر چند گاه بر ضد حاکم عرب می شوریدند، چنانکه در ۳۰ ق به روایت خلیفه بن خیاط (تاریخ، ۱۷۲/۱-۱۷۳) در مقدمه لشکر عبدالله بن عامر بن کریم هرات را باز تصرف کرد (قس: ابن اثیر، ۱۰۱/۳-۱۰۲) و زان پس قهستان را نیز گرفت (بلاذری، همان، ۴۹۹/۳) و به سوی طخارستان راند. در راه یکی از دژهای مرورود را که به قصر احنف مشهور شد (رستاق آن نیز رستاق احنف نام گرفت)، تصرف کرد و لشکر متحد طخارستان و جوزجان و طالقان و فاریاب را درهم شکست و سپس مرورود را از باذان مرزبان به صلح گرفت (طبری، ۳۱۰/۴-۳۱۲؛ بلاذری، همان، ۵۰۲/۳). پس از آن بلخ را که شوریده بود، به اطاعت آورد و روی به خوارزم نهاد و چون زمستان در رسید، بازگشت (طبری، ۳۱۳/۴). به روایت طبری او یک بار دیگر در ۳۳ ق به خراسان تاخت و مرو شاهجان و مرورود را دوباره تصرف کرد (۳۱۷/۴؛ نیز نک: ابن اثیر، ۱۳۷/۳).

۱۴۰۳ ق/۱۱۸۳ م؛ سیرطی، بنية الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۵ م؛ همو، المزهر، به کوشش محمد احمد جاد مولی بک و دیگران، صیدا/بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ فیروزآبادی، محمد، البلیغة فی تاریخ ائمة اللقیة، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ قالی، اسماعیل، الامالی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ قفطی، علی، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ج ۲، ۱۹۵۲ م، ج ۴، ۱۹۷۳ م؛ مرزبانی، محمد، الموشح، به کوشش محب الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ مخزومی، مهدی، مدرسة الکوفة، قاهره، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ م؛ سعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش باریه دمنار، پاریس، ۱۸۷۱ م؛ یغموری، یوسف، نور القیس، مختصر المقتبس مرزبانی، به کوشش رودلف زلهام، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ یاقوت، ادبیا؛ نیز: EIr², S; GAS. مهران اوزنده

أَحْنَفُ بْنُ قَيْسٍ، ابو بحر صخر بن قیس بن معاویه بن حصین (د ۶۷ ق/۶۸۶ م)، از رجال معروف صدر اسلام که در فتح ایران و وقایع مهم عصر خلافت امام علی (ع) و آغاز دولت اموی نقشی بس مهم داشت.

احنف از بنی تمیم و از تیره بنی مُزَنة بن عبید بود و پدرش را در جاهلیت بنی مازن کشته بودند (ابن قتیبه، ۴۲۳؛ ابن حزم، ۲۱۷؛ برای سلسله نسب او، نک: ابن سعد، ۹۳/۷؛ بلاذری، انساب...، گ ۴۹۲ آ-ب). نام احنف را به اختلاف صخر (مثلاً خلیفه، طبقات...، ۴۶۲/۱؛ ابن قتیبه، همانجا؛ ابن عساکر، ۴۲۱/۸-۴۲۳) و هم ضحاک گفته اند (مثلاً ابن سعد، همانجا؛ بخاری، التاريخ...، ۱۸۴/۱؛ ابن عساکر، همانجا). اما این نام اخیر درست نمی نماید (نک: مامقانی، ۱۰۳/۱). از روایت بلاذری (همان، گ ۴۹۳) نیز برمی آید که منشأ اطلاق این نام بر احنف فقط روایات کلبی بوده است. افزون بر آن احنف در صدر پیمان صلحی که با مرزبان مرورود بست، خود را صخر خوانده است (نک: طبری، ۳۱۰/۴). در وجه تسمیه وی به احنف، همه منابع اتفاق نظر دارند که چون زاده شد، در پایش علتی بود و بدان سبب او را احنف خواندند (حَنَف: برگشتن انگشت ابهام بر روی انگشتان دیگر و بدان سبب بر پاشنه راه رفتن).

نام احنف نخستین بار در شرح وقایع عصر پیامبر (ص) آمده است: هنگامی که پیامبر اکرم گروهی را برای تبلیغ اسلام به میان بنی تمیم (یا بنی سعد شاخه ای از تمیم) فرستاد، احنف اسلام آورد و قبیله خود را نیز بدان توصیه کرد و گفته اند که پیامبر (ص) او را بدین سبب دعای خیر فرمود (بلاذری، همان، گ ۴۹۳ آ، ۴۹۴ ب، ۴۹۵ آ؛ بخاری، همان، ۱۸۵/۱). احنف هرگز به حضور پیامبر نرسید و در فتنه سجاح، پیامبر دروغین، در زمره بنی تمیم بدو پیوست، اما به زودی او را به نادانی منسوب کرد و راه خویش گرفت (بلاذری، همانجا؛ جاحظ، ۲۰۷؛ ابوالفرج، ۱۶۶/۱۸). ظاهراً بدین سبب بود که چون به روزگار خلافت عمر نخستین باز با نمایندگان بنی تمیم به مدینه آمد، خلیفه که گویا هنوز دل او را با اسلام راست نمی شمرد، یک سال نزد خود بازداشت و بیازمودش و چون از وفادارش مطمئن شد، به ابو موسی اشعری نوشت که احنف را با لشکر به فتح خراسان فرستد (بلاذری، همان، گ ۴۹۴ آ) و به روایتی او را گفت که در کارها با احنف رای زند (ابن سعد، ۹۴/۷).

به مال خرید (طبری، ۲۴۲/۵-۲۴۳). از آنچه ابوالفرج نیز آورده، معلوم می‌شود که احنف به معاویه نزدیک بوده است (۷۴/۱۲). با اینهمه، روایتی حاکی از آنکه چون احنف به شام رفت، معاویه او را به سبب یاری علی (ع) در جنگ صفین سخت نکوهش کرد و احنف نیز به درشتی پاسخ داد و معاویه او را براند (ابن بکار، ۳۲-۳۳)، اگر بر ساخته نباشد، می‌بایست به آغاز پیوستن احنف به معاویه بازگردد. اما تندزبانی احنف نسبت به معاویه و بردباری معاویه در برابر او را بیشتر نویسندگان آورده‌اند (مثلاً در داستان ولایت عهده یزید، نک: ابن اثیر، ۵۰۸/۳؛ قس: مسعودی، ۲۷/۳-۲۸). همچنین در ۵۹ ق نیز معاویه به سبب سخنان احنف، امیر عراق یعنی عبدالله بن زیاد را عزل کرد و چون باز او را امارت داد، سفارش کرد که احنف را پاس دارد. ابن زیاد نیز احنف را کاتب خاص خویش گردانید و بعدها نیز احنف نسبت به عبدالله وفاداریها نشان داد (طبری، ۳۱۶/۵-۳۱۷؛ ابن خلکان، ۵۰۳/۲-۵۰۴).

چون یزید بن معاویه خود را خلیفه خواند و امام حسین (ع) قیام کرد، احنف از جمله کسانی بود که امام بدیشان نامه نوشت و خواهان همراهیشان شد (دینوری، ۲۳۱)، اما احنف نپذیرفت و حتی امام را به خویشستن داری فراخواند (بلاذری، انساب، ۱۶۳/۳). چون یزید بمرد (۶۴ ق) و عبدالله بن زبیر خود را خلیفه خواند، عبدالله بن زیاد به تشویق احنف کوشید تا از مردم برای خود بیعت بگیرد، اما چون طرفداران ابن زبیر ظاهر شدند، عبدالله به ازدیان پناه برد و به خانه مسعود بن عمرو غتکی، رئیس ایشان رفت (خلیفه، همان، ۳۲۴/۱). احنف که می‌خواست بنی‌تمیم را به طرفداری از ابن زیاد وادارد، توفیق نیافت و از آن سوی با اتحاد تمیمیان و ازدیان مخالفت کرد و ازدیان نیز بر ضد بنی‌تمیم با بنی‌ربیعۀ متحد شدند و از این رو ابن زیاد به ایشان پناه برد (طبری، ۵۰۸/۵-۵۱۱، ۵۱۶-۵۱۷). پیکارهای خونین ازدیان و بنی‌تمیم در بصره از همین هنگام آغاز شد. آورده‌اند که ابن زیاد مدتی در خانه مسعود بن عمرو ماند و سپس او را به جای خود برگماشت و راه شام در پیش گرفت. اما بنی‌تمیم و بنی‌قیس امارت مسعود بن عمرو را نپذیرفتند و میان ازدیان و تمیمیان نزاع در گرفت. در این میان مسعود بن عمرو ظاهراً به دست یکی از خوارج که در بیرون بصره فرود آمده بودند، کشته شد (دینوری، ۲۸۷؛ بلاذری، همان، ۹۸/۲-۹۸). و ازدیان گمان کردند که این کار به تحریک احنف صورت پذیرفته است و فتنه بالا گرفت. اما سرانجام با مداخله احنف و مذاکره با ازدیان و متحد ایشان، بنی‌ربیعۀ کار به صلح انجامید و مقرر شد بنی‌تمیم دیه همه کشتگان ازد را بپردازد (بلاذری، همان، ۹۹/۲-۱۰۱، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۴؛ نیز نک: طبری، ۵۱۸/۵-۵۲۱، ۵۲۵-۵۲۶). پس از این واقعه احنف به عبدالله ابن زبیر گروید و برای دفع ازارقه که اطراف بصره را به آشوب و ویرانی کشانده، قصد شهر داشتند، از مهلب بن ابی صفره (نک: ه، آل مهلب) که از سوی ابن زبیر به امارت خراسان می‌رفت، مدد خواست. سپس نامه‌ای که گفته‌اند از خود ساخته بودند، به مهلب نشان دادند که در آن

پس از این دوره نشان احنف را در عربستان و عراق می‌یابیم که پس از قتل عثمان با امام علی (ع) بیعت کرد، اما چون داستان خونخواهی عثمان و جنگ جمل پیش آمد، احنف کناره گرفت و با هیچ طرف همراه نشد (طبری، ۴۹۸/۴؛ ابن هلال، ۲۶۳) و به همین سبب تمیمیان نیز بی طرفی اختیار کردند و بر ضد علی (ع) وارد جنگ نشدند (طبری، ۴۹۶/۴-۴۹۸؛ ابن ابی الحدید، ۲۳۰/۲). از یک روایت برمی‌آید که احنف خود مایل به یاری امام علی (ع) بود، ولی بنی‌تمیم مخالفت می‌کرد (طبری، ۴۹۷/۴، ۵۰۴). در حالی که گفته‌اند پس از جنگ جمل، علی (ع) او را به سبب کناره‌جویی‌اش سرزنش کرد، ولی احنف آن کار را درست شمرد (ابن اثیر، ۲۵۶/۳). به هر حال احنف و بنی‌تمیم به هنگام جنگ جمل، در وادی السباع - نزدیک بصره - عزلت گزیده بودند و چون زبیر دست از جنگ کشید و بیرون آمد، در وادی السباع مردی از بنی‌تمیم به نام عمرو بن جرموز او را کشت و گفته‌اند آن کار به تحریک احنف صورت پذیرفت (یعقوبی، ۱۸۳/۲؛ مسعودی، ۳۶۳/۲-۳۶۴).

مداخله احنف در قتل زبیر را به یقین نمی‌توان تأیید کرد، چه احنف خود از روایان قتل زبیر به دست ابن جرموز بود (خلیفه، همان، ۲۰۵/۱) و پس از کشته شدن زبیر نیز مردد بود که عمرو بن جرموز کاری به صواب کرده باشد (طبری، ۵۳۵/۴) و افزون بر آن اگر این داستان در عصر او مشهور بوده، شگفت است که چرا عبدالله و مصعب بن زبیر بعدها احنف را در میان خود پذیرفتند و او را بسیار پاس می‌داشتند (مثلاً: بلاذری، انساب، ۲۸۲/۵-۲۸۹؛ خلیفه، طبقات، ۴۶۲/۱).

اما در جنگ صفین، احنف در جانب علی (ع) بود و فرماندهی بنی‌تمیم را بر عهده داشت و همو بود که چون قرار بر حکمیت نهادند، ابو موسی اشعری را شایسته این کار ندانست و می‌خواست خود او را بدین کار برگمارند، یا از جمله رایزنان باشد، اما یاران امام علی (ع) رضا ندادند و ابو موسی به حکمیت رفت (همو، تاریخ، ۲۲۱/۱؛ دینوری، ۱۷۸، ۱۹۳). در همین واقعه گفته‌اند چون پیمان حکمیت می‌نوشتند و عنوان امیرالمؤمنین را از پیش اسم علی (ع) برداشتند، احنف نتایج سوء آن را گوشزد کرد، ولی مخالفتش به جایی نرسید (همو، ۱۹۴؛ ابن ابی الحدید، ۲۳۲/۲). اما هشدارهایی که احنف به ابو موسی اشعری - وقتی به حکمیت می‌رفت - درباره حیلہ‌گری و سیاستمداری عمرو ابن عاص داد، با آنچه اتفاق افتاد، چنان سازگار است (همو، ۲۴۹/۲) که می‌توان احتمال داد، این داستان را بعدها ساخته باشند. احنف در جنگ نهروان نیز همراه علی (ع) بود و گفته‌اند که پیش از آن امام علی (ع) او را با کسانی چون مالک اشتر نزد خوارج فرستاد تا آنان را از مخالفت و جنگ‌باز دارند (ابن بابویه، ۳۸۲/۲) و چون از جنگ‌گزیری نمانده احنف با لشکر بصره به یاری علی (ع) رفت (مسعودی، ۴۰۴/۲).

از پس جنگ نهروان تا قتل امام علی (ع) از احنف خبری نیست، از بعضی روایات به صراحت برمی‌آید که او پس از علی (ع) به معاویه پیوست و از جمله کسانی بود که در ۵۰ ق، معاویه به تعبیر خود دینشان را

ابوذر غفاری و عبدالله بن مسعود حدیث نقل کرده (بخاری، صحیح، ۱۳/۱، ۱۸۸؛ نسائی، ۲۳۳/۶، ۲۳۴؛ مسلم، ۶۸۹/۱، ۲۲۱۳/۳؛ ابونعیم، ۲۲۴؛ ابن عساکر، ۴۱۹/۸)، و کسانی چون حسن بصری، عروه بن زبیر، ابودریس بصری و مالک بن دینار از او روایت کرده‌اند (مزی، ۲۸۳/۲؛ ابن عساکر، ابونعیم، همانجا).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۹-۱۹۶۴م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن بابویه، محمد، النخصال، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ ابن بکار، زبیر، اخبار الوافدين من الرجال، به کوشش سکینه شهابی، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ ابن حبان، محمد، مشاهیر علماء الامصار، به کوشش فلاشهر، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ابن حزم، علی، جمهره انساب العرب، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، ج تصوری، [عنان]، دارالبیروت، ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابن هلال نقی، ابراهیم، الفارات، به کوشش عبدالزهر حسینی خطیب، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، ذکر اخبار اصحاب، لیدن، ۱۹۳۱م؛ بخاری، محمد، التاريخ الصغير، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۹۸۶م؛ هجو، صحیح، استانبول، ۱۹۸۱م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شه ۵۹۸؛ هجو، همان، ج ۳، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۹۷۷م، ج ۲(۴)، به کوشش ماکس شلوسینگر، بیت المقدس، ۱۹۳۸م؛ ج ۵، به کوشش گویتن، بیت المقدس، ۱۹۳۶م؛ هجو، فتوح البلدان، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۷م؛ جاحظ، عمرو، البرصان والعرجان، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، ۱۹۷۲م؛ حر عاملی، محمد، وسائل الشیعه، به کوشش محمد رازی، بیروت، ۱۳۸۹ق؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷م؛ هجو، طبقات، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ دارقطنی، علی، ذکر اسماء التابعین، به کوشش بوران ضناری و کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۹۸۵م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال الدین شیال، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمد، تاریخ، حوادث سالهای ۶۱-۸۰، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۳۱۰ق/۱۹۹۰م؛ زمخشری، محمود، الفائق فی غریب الحدیث، به کوشش علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۱م؛ طبری، تاریخ، طوسی، محمد، رجال، نجف، ۱۳۸۰ق؛ عجللی، احمد، تاریخ الثقات، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، نجف، ۱۳۲۹ق؛ مزی، یوسف، تهذیب الکمال، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۹۸۴م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۹۶۵م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فواد عبدالباقی، استانبول، ۱۹۸۱م؛ میدانی، احمد، مجمع الامثال، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ نسائی، احمد، سنن، استانبول، ۱۹۸۱م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م.

علی یات

آحوال، نک: مقامات واحوال.

آحوال، نظریه‌ای کلامی-فلسفی که ابوهاشم جتایی (ه م)، متکلم معروف معتزلی سده‌های ۳ و ۴ق مطرح کرده، و موافقت و مخالفت جدی عده‌ای از متکلمان را برانگیخته است. با اینکه ابوهاشم از بنیان‌گذاران مکتب معتزله و صاحب آراء کلامی مهمی بوده است، اثر مکتوبی از وی در دست نیست و همه آراء او به وسیله شاگردان، موافقان، یا مخالفان وی نقل شده است. نظریه آحوال نیز از این قاعده مستثنی نیست و ناچار برای بیان این نظریه باید به آثار و

این زیر دستور می‌داد که مهلب فتنه خوارج را دفع کند (هجو، ۶۱۵/۵؛ بلاذری، همان، ۲۵۲/۵؛ دینوری، ۲۷۱). پس از آنکه مهلب ایشان را شکست و بصره را نجات داد، احنف آنجا را بصره مهلب خواند (ابن ابی الحدید، ۱۵۸/۴؛ قس: ابن قتیبه، ۳۹۹).

پس از سرکوب ازارقه، قیام مختار به خونخواهی امام حسین (ع) رخ داد، مثنی بن مخزبه عبیدی در ۶۶ق در بصره مردم را به بیعت با مختار خواند و بر سر حمایت از او نزدیک بود میان ازدیان و بنی‌تمیم و متحدانشان کار به جنگ کشد که احنف به وساطت پرداخت و سرانجام مثنی بصره را ترک کرد، مختار هم به احنف نامه نوشت و او و قومش را دوزخی خواند. گویا احنف نیز مختار را دروغ زن خوانده بود (طبری، ۶۷/۶-۶۸). سپس که میان مصعب بن زبیر و مختار جنگ افتاد، احنف با بنی‌تمیم به مدد مصعب رفت (هجو، ۹۵/۶؛ بلاذری، همان، ۹۸/۵، ۲۵۳، ۳۳۴). پس از این واقعه احنف همراه مصعب به کوفه رفت و همانجا بود تا اندکی بعد در ۶۷ق درگذشت (خلیفه، تاریخ، ۲۳۴/۱). روایات دیگری نیز درباره سال مرگ او آورده‌اند (نک: ابن خلکان، ۵۰۴/۲؛ ذهبی، ۶۷، ۳۰۲؛ مزی، ۲۸۷/۲). ابن خلکان همین تاریخ را درست دانسته، و آورده است که او به هنگام مرگ ۷۰ سال داشت (همانجا).

بیشتر نویسندگان، احنف را به خردمندی، بخشنده‌گی و نیک نفسی ستوده‌اند (بلاذری، همان، ۲۸۲/۵؛ ابن سعد، ۹۵/۷؛ جاحظ، ۲۰۷؛ ابن عبدالبر، ۱۴۵/۱؛ ابن حبان، ۸۸) و خلق به بردباریش مثل می‌زدند (میدانی، ۲۱۹/۱؛ جاحظ، ۲۰۲، ۲۰۳). سخنان حکمت آموز نیز بسیار از او نقل شده (مثلاً ابن خلکان، ۵۰۴/۲، ۵۰۱؛ زمخشری، ۲۶۷/۱، ۱۶۶/۲؛ ابن ابی الحدید، ۳۳۳/۱، ۲۰۴/۱۹، ۲۰۴). و یعقوبی او را در زمره فقها آورده است (۲۴۰/۲). او دارای نفوذ کلام بسیاری بود و سخن به بی‌باکی می‌راند و نزد مردم، خاصه بنی‌تمیم، احترام و منزلتی بزرگ داشت (بلاذری، همان، ۲۸۲/۵، ۲۸۹؛ ابن سعد، ۹۴/۷-۹۵؛ جاحظ، ۲۰۷؛ ابن خلکان، ۵۰۴/۲). با اینهمه، چنین می‌نماید که احنف در مواقع خطیر سود و زیان خود را بیشتر پاس می‌داشت تا استواری به یک عقیده و روش را. کناره جویی از جنگ جمل، شرکت در صفین، پیوستن به معاویه، یاری نرساندن به امام حسین (ع) و اظهار وفاداری به عبیدالله بن زیاد، و حتی به روایتی بیعتش با یزید (ابن اثیر، ۱۳۱/۴)، و سرانجام طرفداری او از عبدالله بن زبیر بر ضد مختار نه تنها مؤید این معنی است، بلکه انتساب او را به تشیع که غالب نویسندگان شیعی طرفدار آند و از جمله اصحاب امامانش شمرده‌اند (مثلاً طوسی، ۳۴-۳۵، ۶۶؛ مامقانی، ۱۰۳/۱؛ حر عاملی، ۱۳۴/۲۰)، قابل تردید جلوه می‌دهد. از دیدگاه رجال‌شناسی گرچه احنف عصر پیامبر را درک کرد و به همین سبب ابن عبدالبر او را در زمره اصحاب آورده است (همانجا)، ولی چون به دیدار حضرتش نائل نشده، غالباً او را در شمار تابعین قرار داده، و توثیق کرده‌اند (دارقطنی، ۷۷/۱؛ عجللی، ۵۷؛ ابن سعد، ۹۳/۷؛ ابن حبان، ۸۷). احنف از صحابه نامداری چون امام علی بن ابی طالب (ع)، عمر بن خطاب، عثمان بن عفان، عباس بن عبدالمطلب،

نقلهای دیگران رجوع کرد. ابوهاشم، نخست به مطالعه نظریه «معانی» معتر (د ۲۲۰/ق ۸۳۵) پرداخت و چون آن را برای پاسخ دادن به سؤالی که هم برای معمر و هم برای خودش مطرح شده بود، ناکافی دانست، به تأسیس نظریه دیگر، یعنی نظریه احوال روی آورد (بغدادی، الفرق، ۱۱۷). پرسش مشترک معمر و ابوهاشم این بود که امتیاز موجودات و اشیا از یکدیگر که موجب اتصاف آنها به صفات معینی می‌شود، بر اثر چیست و آن را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ این پرسش برای معمر یک مسأله فلسفی بود، ولی در نظر ابوهاشم این پرسش با مسأله صفات خداوند مرتبط بود و او می‌خواست پاسخ این سؤال را بیابد که چگونه ممکن است ذات خداوند دارای صفات واقعی باشد؟ ابوهاشم در حقیقت نظریه احوال را برای درست فهمیدن صفات خداوند که یکی از مسائل مهم اعتقادی اسلام بود، مطرح کرد. از این رو، این نظریه در میان متکلمان بحثهای جدی برانگیخت و مخالفان آن تا آنجا پیش رفتند که اعتقاد به این نظریه را موجب کفر دانستند (همانجا).

چنانکه اشارت رفت، برای معمر این پرسش مطرح شده بود که اختلاف صفات که میان اشیا دیده می‌شود، ناشی از چیست و چگونه قابل فهم است؟ مثلاً اختلافی که دو جسم ساکن و متحرک، سیاه و سفید، یا زنده و مرده از جهت سکون و حرکت، یا رنگ، یا زنده بودن و نبودن یا یکدیگر پیدا می‌کنند، چه منشأی دارد؟ وقتی دو جسم ساکن در کنار یکدیگر قرار دارند و یکی از آنها شروع به حرکت می‌کند و متحرک نامیده می‌شود و دیگری به حال سکون باقی می‌ماند و ساکن نامیده می‌شود، امتیازی میان این دو جسم از ناحیه این صفات پدید می‌آید، پیدایی این امتیاز را به چه چیز باید نسبت داد؟ معمر این پرسش را در مورد حرکت‌هایی مطرح می‌کرد که آن روز آنها را ناشی از درون جسم می‌دانستند و از آن به «کون و فساد»، یا حرکت طبیعی یک جسم به بالا یا پایین و مانند اینها تعبیر می‌کردند.

پاسخی که معمر به این پرسش می‌داد، این بود که پیدایی این تغییرات (امتیازها) باید به سبب «معانی» باشد که در یک جسم معین، موجود است و در جسم دیگر موجود نیست، ولی وی خود معتقد بود که این پاسخ نمی‌تواند در همین جا متوقف شود، زیرا این پرسش مطرح می‌شود که چرا «معنای معینی» در یک جسم موجود است و همان معنی در جسم دیگر موجود نیست؟ مثلاً اگر پیدایی حرکت در یکی از دو جسم ساکن به معنایی منسوب است که در خود آن جسم متحرک است، می‌توان پرسید که چرا آن معنی در آن جسم متحرک هست و در جسم دیگر نیست؟ چاره‌ای جز این نیست که بگوئیم وجود معنای مورد نظر در جسم متحرک، خود، به یک معنای دیگر (معنای دوم) استناد دارد. باز همین‌طور می‌توان پرسید این معنای دوم به چه چیز استناد دارد و چنین پاسخ داد که آن هم به معنای دیگری (معنای سوم) مستند است. چون این پرسش را می‌توان تا بی‌نهایت ادامه داد و از منشأ هر معنای جدید سؤال کرد، باید بگوئیم تبیین پیدایی هر امتیاز و صفت برای هر شیء و

هر موجود، تنها با قائل شدن به معناهای غیر قابل شمارش ممکن است. باید قبول کنیم که در هر شیء یا موجود رشته بی‌نهایتی از معانی وجود دارد و امتیازهای اشیا و موجودات از یکدیگر تنها با این معانی بی‌نهایت میسر می‌شود (خیاط، ۵۵؛ اشعری، ۵۵/۲؛ شهرستانی، الملل، ۶۷/۱). این معانی بیشمار که معمر با تحلیلهای خود بدان رسیده بود، «نظریه معانی» نام یافت و چنانکه ملاحظه شد، هدف اصلی از پرداختن آن، رسیدن به منشأ صفات در اشیا و موجودات بود.

برای ابوهاشم نیز رسیدن به منشأ صفات در اشیا و موجودات مطرح بود، ولی آنچه تأمل او را بیش از اتصاف هر موجودی به صفات ویژه‌اش، برمی‌انگیخت، اتصاف خداوند به صفاتی چون علم، قدرت، حیات، تکلم و... بود. در واقع او می‌خواست این مشکل را حل کند که ذات خداوند که عاری از هرگونه ترکیب است، چگونه ممکن است که به صفات واقعی متصف باشد و منشأ این اتصافها چیست؟

در عصر ابوهاشم دو نظریه درباره صفات خداوند وجود داشت: یکی نظریه «صفاتی» و دیگری نظریه ابوعلی جبایی معتزلی و پیروان وی. صفاتی‌ها معتقد بودند که صفات خداوند امور واقعیند و واقعیت آنها غیر از واقعیت ذات خداوند است، به طوری که ذات بدون صفات، هم از نظر مفهوم و هم از نظر واقعیت داشتن، کاملاً قابل تصور است؛ اما در عین حال، صفات، وجودی مستقل از وجود ذات ندارند. بنابراین نظریه، واقعی بودن مساوی با وجود مستقل داشتن نیست و بدین گونه است که صفات خداوند با اینکه امور واقعیند، وجود مستقل ندارند. ابوعلی جبایی و پیروانش معتقد بودند که صفات خداوند با ذات وی یک وجود و یک واقعیت است. به طوری که ذات، از نظر مفهوم و از نظر واقعیت داشتن بدون صفات قابل تصور نیست (قاضی عبدالجبار، شرح، ۱۸۲-۲۲۱). ابوهاشم می‌دید که نظریه صفاتی، گرچه با ظواهر آیات قرآن مجید سازگار است، ولی مخالف اصول عقلی است؛ زیرا لازمه آن تعدد مفهومی و واقعی ذات و صفات و نیز مرکب بودن ذات و صفات است. در این صورت وقتی گفته می‌شود خداوند، عالم، قادر، متکلم و... است، باید چنین فهمیده شود که خداوند ذاتی است ترکیب شده با این صفات. واضح است که چنین معنایی در مورد خداوند عقلاً محال است. از طرف دیگر، نظریه ابوعلی جبایی گرچه ظاهراً این محظورات عقلی را ندارد، ولی با ظواهر قرآن که خداوند را ذاتی موصوف به صفات متعدد و متفاوت معرفی می‌کند، منافات دارد و اتحاد ذات و صفات، در حقیقت نفی وجود واقعی صفات است.

ابوهاشم که در هر دو نظریه دقت و تأمل کرده بود و آنها را دارای اشکال می‌دید، به این نتیجه رسید که هر دو نظریه به علت مبالغه‌ای که در آنها هست، دچار اشکال گردیده است و اگر مبالغه‌ها برداشته شود، نظریه سومی به وجود می‌آید که هیچ یک از آن اشکالات را ندارد. به نظر ابوهاشم طرفداران نظریه تعدد ذات و صفات در تصور معنای «واقعیت» برای صفات دچار مبالغه می‌شوند و طرفداران اتحاد ذات و صفات در تصور «نفی» این واقعیت، مبالغه گروه اول این است که

باقلانی آن را پذیرفت، ولی نه براساس استدلالهای ابوهاشم. ابوالحسن اشعری و یارانش این نظریه را رد کردند. امام الحرمین جوینی در آغاز، نظریه احوال را پذیرفته بود، ولی بعداً با آن مخالفت کرد (همان، ۱۳۱). برخی از متکلمان مدعی شدند که نظریه احوال ابوهاشم نه تنها منافعی با بساطت همه جانبه و نزاهت مطلق ذات خداوند است، بلکه نظریه ای است کاملاً نامفهوم و متناقض. شیخ مفید متکلم معروف شیعی (د ۴۱۳ق/۱۰۲۲م) معتقد بود که سه نظریه کلامی هست که هیچ معنای قابل فهم و روشنی ندارد: نظریه اتحاد سه اقنوم با یکدیگر در مسیحیت؛ نظریه کسب افعال به وسیله انسان که از سوی «تجاریه» اظهار شده است و نظریه احوال پیروان ابوهاشم (معروف، ۱۶۷).

آنچه بیش از هر موضوع دیگر نظریه احوال را نزد برخی از متکلمان نامفهوم و متناقض نما جلوه داده، تصور یک «امر واقعی» است که نه موجود است و نه معدوم، اشکال عمده مخالفان این بوده است که میان موجود و معدوم نمی توان «واسطه» ای تصور کرد، مگر با دچار شدن به تناقض. در نظر مخالفان، حال، واسطه میان موجود و معدوم به شمار می آمده است (بغدادی، همان، ۱۱۷-۱۱۸، اصول الدین، ۹۲؛ شهرستانی، نهایت، ۱۳۱ به بعد). می توان این مطلب را به خوبی درک کرد که اگر قرار باشد، تنها در چار چوب نگرش و تفکر ارسطویی - بحث و فحص در احوال و احکام «موجودات» از آن حیث که «موجود» هستند، براساس رابطه ذهن و عین - به جهان نگاه شود، ابهام و تناقضی که متکلمان و فلاسفه درباره نظریه احوال مطرح کرده اند، به قوت خود باقی خواهد بود؛ اما اگر نگرش فیلسوفان متأخر آگزیستانسیالیست را که الگوی معرفتی ذهن و عین و بحث در احکام و احوال موجود را از آن حیث که «موجود است»، کنار گذاشته اند و مسأله را با دیدی دیگر مطرح کرده اند، بپذیریم، آن وقت می توان نظریه احوال را از منظر دیگری نگریست. در این صورت نه تنها اشکال تناقض بر این نظریه وارد نخواهد بود، بلکه قرابت آن با فلسفه آگزیستانسیالیسم نیز شایان توجه خواهد شد.

مآخذ: اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش محمد محی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین، استانبول، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ هم، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد بن حسن کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ خیاط، عبدالرحیم، الانتصار، به کوشش نبیرگ، قاهره، ۱۳۲۴ق/۱۹۲۵م؛ شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ هم، نهایت الاقدام فی علم الکلام، به کوشش آلفرد گروم، لندن، ۱۹۳۴م؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، شرح الاصول الخمسة، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ هم، فرق وطبقات المعتزلة، به کوشش علی سامی نشار و عصام الدین محمد علی، [اسکندریه]، ۱۹۷۲م؛ معروف حسنی، هاشم، الشیعة بین الاشارة والمعتزلة، بیروت، دارالقلم.

آحوال شخصیه^۲، یا احوال شخصی، اصطلاح حقوقی به معنی مجموع اوصاف و خصوصیات که وضع و هویت شخص و حقوق و

صفات را واقعیات مستقل از ذات می دانند و مبالغه گروه دوم این است که برای صفات هیچ گونه و به هیچ معنی واقعیت قائل نمی شوند. راه حل این است که صفات خداوند «اینگونه یا آنگونه بودن ذات» (حال) تصور شوند.

ابوهاشم این عقیده را که غیر از جوهر و عرض و وجود و عدم، واقعیت دیگری را نمی توان تصور کرد، قبول نداشت و فکر می کرد که با این مبنا هیچ راه حلی برای تصور درست داشتن از صفات خداوند وجود ندارد؛ اگر ذات خداوند جوهر باشد و صفات وی عرض، در این صورت ذات متصف به صفات خداوند باید از دو وجود جوهری و عرضی ترکیب یافته باشد و این عقلاً محال است و اگر صفات خداوند عرضهایی اضافه بر وجود ذات نباشند، در این صورت صفات امور واقعی نیستند و معنای این مطلب نفی صفات است. ابوهاشم برای رها شدن از این تنگنای تصور، چارچوب تفکر را گسترش داد و غیر از جوهر و عرض و وجود و عدم آنها، از مفهوم دیگری سخن به میان آورد و آن را واقعی دانست. وی این مفهوم را «حال» نامید. به عقیده وی حال نه جوهر است و نه عرض، نه موجود است و نه معدوم. حال اینگونه یا آنگونه بودن جوهر و شکل تحقق آن است. حال در عین اینکه امری واقعی است، وجود مستقل ندارد و واقعی بودن خود را مدیون وجود واقعی جوهر است. آنچه موجب امتیاز اشیا و موجودات از یکدیگر می شود، همین احوال هستند که نه مساوی با جواهرند و نه مساوی با عرضها (قاضی عبدالجبار، فرق، ۲۲۲...؛ شهرستانی، نهایت، ۱۳۳). ابوهاشم با استفاده از این مبنای کلی، به حل مسأله صفات خداوند پرداخت. وی گفت صفات خداوند، یعنی علم، قدرت، حیات، اراده، تکلم و ... نه جواهرند و نه عرض، نه موجودند و نه معدوم، این صفات احوال هستند. آنها امور واقعیند، ولی واقعیشان مدیون وجود خداوند است. به نظر ابوهاشم در نظریه احوال نه مشکل ترکیب ذات وجود دارد و نه مشکل نفی صفات واقعی. از طرفی ذات خداوند مرکب نیست، چون صفات، اعراض زائد بر ذات وی، و دارای وجود مستقل نیستند. از طرف دیگر صفات وی امور واقعی هستند، زیرا عالم بودن، توانا بودن، متکلم بودن و ... خداوند امری موهوم نیست، بلکه امری واقعی است.

گفتنی است که نظریه احوال اختصاص به صفات خداوند ندارد. بنابراین نظریه، همه صفات اشیا و موجودات که مایه امتیاز آنها از یکدیگر می شود، احوال هستند. نظریه احوال گرچه طرفدارانی پیدا کرد (شهرستانی، همان، ۱۶۷)، ولی از همان آغاز، مخالفت جدی عده ای دیگر را برانگیخت. این نظریه حتی نزد اکثریت متکلمان معتزله نیز نظریه ای غریب به شمار رفت. ابوعلی جبایی که با بخشی از نظریات کلامی پسرش ابوهاشم مخالف بود، با نظریه احوال نیز مخالفت کرد (قاضی عبدالجبار، همان، ۲۲۳) و عده ای از متکلمان معتزله اعتقاد به این نظریه را موجب کفر دانستند (بغدادی، الفرق، ۱۱۷). شهرستانی گزارش می دهد که متکلمان در نظریه احوال اختلاف داشتند، پدر ابوهاشم آن را رد کرد. قاضی ابوبکر

تکالیف او را در خانواده و اجتماع معین می‌کند (کاتوزیان، ۴/۲).

احوال شخصیه از اصطلاحات حقوق معاصر و مقتبس از حقوق فرانسه است که نویسندگان کدسیویل، یا مجموعه قوانین مدنی فرانسه با وضع آن تحولی در حقوق فرانسه و سایر کشورها به وجود آوردند. قبل از آن در فرانسه احوال شخصیه را تابع قانون اقامتگاه می‌دانستند و حتی عده‌ای از علمای حقوق فرانسه برای اجتناب از اینکه قانون بیش از اندازه دستخوش تغییر و تحول نباشد، اقامتگاه اصلی^۱ را ملاک عمل می‌دانستند، نه اقامتگاه فعلی^۲ را. تحولی که کدسیویل فرانسه به وجود آورد، به مالک دیگر هم سرایت کرد و در بخش عمده اروپا و بخشی از آمریکای لاتین، اصل اعمال قانون ملی^۳ نسبت به احوال شخصیه، پذیرفته شد. ولی در انگلستان و به طور کلی در حقوق انگلیسی-آمریکایی قاعده اعمال قانون اقامتگاه به جای خود محفوظ ماند. اصل اعمال قانون ملی نسبت به احوال شخصیه به وسیله مؤسسه حقوق بین‌الملل در جلسات منعقد شده در نیمه دوم سده ۱۹م تأیید شد. همچنین در قراردادهای سیاسی چند جانبه ۱۹۰۲ و ۱۹۰۵ م لاهه مورد قبول واقع گردید (نصیری، ۱۹۷-۱۹۸). مصادیق احوال شخصیه در قوانین همه کشورها یکسان نیست، ولی اصولاً موضوعاتی است که به اعتبار شخصیت فرد وضع شده، و معمولاً شامل مسائلی چون نکاح، طلاق، فسخ نکاح، حضانت، قیمومت، ولایت، اهلیت، نفقه اقارب، نسب و مانند آن است.

در برابر قوانین مربوط به احوال شخصیه، قوانین مربوط به اموال هستند که به اعتبار طبیعت مال وضع شده‌اند و موضوع آنها مال است، مانند مالکیت و تصرف؛ اگرچه در احوال شخصیه نیز مال ممکن است به صورت تبعی مورد نظر قرار گیرد (امامی، ۹۹/۴-۱۰۰؛ زحیلی، وهبه، ۶/۷).

دو مفهوم احوال شخصی و اهلیت با هم رابطه نزدیک دارند، زیرا هر دو از عناصر شخصیت، و ناظر به حقوق و تکالیف انسانند، اما ملازمه بین این دو مفهوم را نباید دلیل یگانگی آنها شمرد (نک: کاتوزیان، همانجا). چه، اهلیت لیاقت شخص است برای دارا بودن یا اجرای حق، حال آنکه در احوال شخصی توجهی به اهلیت نمی‌شود. دیگر آنکه احوال شخصی گاهی در اهلیت مؤثر است، ولی اهلیت هرگز در احوال شخصی تأثیر ندارد، مثلاً سن که از احوال شخصی است، در اهلیت تأثیر می‌کند، ولی جنون که از امور راجع به اهلیت است، در احوال شخصی تأثیر ندارد. افزون بر این هر شخصی ناچار دارای احوال شخصی است، در حالی که شخص ممکن است بخشی از اهلیت را از دست داده باشد (شایگان، ۱۹۵). بنابراین، احوال شخصیه در معنی اخص شامل اهلیت نیست (جعفری، ترمینولوژی، ۱۷۰۰۰).

بر طبق اصول کلی، مسائل مربوط به احوال شخصیه در مورد اتباع بیگانه، مطابق رسوم و قوانین آنان حل و فصل می‌شود؛ اما این اصل کلی

استثنائاتی دارد: ۱. در مورد نظم عمومی، یعنی هرگاه مقررات مربوط به احوال شخصی بیگانه برخلاف نظم عمومی کشور (محل اقامت بیگانه) باشد، شخص بیگانه حق استفاده از قوانین ملی خود را ندارد (نک: نصیری، ۱۹۸-۱۹۹). بنابراین اگر اجرای قوانین خارجی برای نظام حقوقی کشور متبوع قاضی غیر قابل تحمل باشد، قاضی به استناد نظم عمومی، از اجرای آن قانون خودداری خواهد کرد، مانند نکاح بین محارم که چنانچه قانون یک کشور خارجی آن را جایز بداند و یکی از اتباع آن کشور بخواهد یکی از محارم خود را که مطابق قانون ایران نکاح بین آنان ممنوع است، به حباله نکاح خود درآورد، حکم به بطلان نکاح داده خواهد شد، اگر چه این نکاح در قانون دولت متبوع زوجین صحیح باشد (نک: الماسی، ۱۲۵-۱۲۶). ۲. در موردی که تابعیت خود بستگی به احوال شخصیه پیدا کند، مانند اینکه امر تابعیت منوط به صحت نسب شود، در این صورت اعمال قانون ملی غیر ممکن است و برای اجتر از آن مواجهه با یک دور منطقی، «قانون مقر دادگاه»^۴ اجرا می‌شود. همچنین اگر امر تابعیت منوط به صحت عمل شخصی باشد که اهلیت او مورد دعوی است، در این مورد هم قانون مقر دادگاه اعمال می‌شود. ۳. در مورد اشخاص بدون تابعیت^۵، زیرا این افراد قانون ملی ندارند تا بر احوال شخصی آنان حکومت کند. ۴. در تعارض چند قانون ملی، و آن هنگامی رخ می‌دهد که در یک دعوی موضوع وضعیت و اهلیت چند نفر که تابعیت آنان متفاوت است، مطرح شود. ۵. در احاله^۶، یعنی در مواردی که قانون بیگانه، احوال شخصی او را به قانون دیگری مثلاً به قانون ایران ارجاع نماید، در این صورت دادگاه ایران قانون ایران را اجرا خواهد کرد (برای اطلاع بیشتر، نک: نصیری، ۱۹۸-۲۰۰).

اصطلاح احوال شخصیه در فقه اسلامی سابقه ندارد و چنانکه گفته شد در قرون اخیر از حقوق کشورهای غربی در حقوق کشورهای مسلمان وارد شده است. با ورود این اصطلاح به حوزه حقوق کشورهای اسلامی و ضرورت تدوین قوانین مربوط به آن، این موضوع به طور مستقل مورد بحث فقها و حقوقدانان اسلامی قرار گرفت و موضوع دهها کتاب و مقاله گردید. با این حال، این بدان معنی نیست که مصادیق احوال شخصیه نیز در فقه سابقه نداشته است، بلکه موضوعاتی چون نکاح و طلاق و حجر و اهلیت و دیگر امور مربوط به احوال شخصیه از اهم موضوعات فقه اسلامی است. همچنین ضرورت رعایت حقوق مربوط به احوال شخصیه افراد غیر مسلمان از دیرباز مورد توجه مسلمانان بوده است، چنانکه در زمان خلافت عمر و فتح مصر توسط عمرو عاص مصر به چندین بخش تقسیم شد و برای هر بخش یک قاضی قبطی قرار دادند که دعاوی دینی و مدنی غیر مسلمانان را بر طبق شریعت آنان حل و فصل می‌کرد و حتی در هنگام نزاع بین قبطی و عرب در مجلسی متشکل از قضات طرفین به دعاوی آنان

گردید که متن آن بدین شرح است: نسبت به احوال شخصیه و حقوق اریه و وصیت ایرانیان غیرشیعه که مذهب آنان به رسمیت شناخته شده است، محاکم باید قواعد و عادات مسلمة و متداوله در مذهب آنان را جز در مواردی که مقررات قانون راجع به انتظامات عمومی باشد، به طریق ذیل رعایت نمایند: ۱. در مسائل مربوط به نکاح و طلاق، عادات و قواعد مسلمة و متداوله در مذهبی که شوهر پیرو آن است. ۲. در مسائل مربوط به ارث و وصیت، عادات و قواعد مسلمة و متداوله در مذهب متوفی. ۳. در مسائل مربوط به فرزند خواندگی، عادات و قواعد مسلمة و متداوله در مذهبی که پدر خوانده یا مادر خوانده پیرو آن است (نک: امامی، ۱۳۳۴-۱۳۳۳؛ برای اطلاع بیشتر از آیین‌نامه‌های مربوط به احوال شخصیه مذاهب شافعی، حنفی و ادیان کلیعی و زرتشتی و فرقه‌های مختلف مسیحیت، نک: کمانگر، ۳۱۹ به بعد). پس از تصویب این ماده واحده، کتاب دوم قانون مدنی در احوال شخصیه از ۶ بهمن ۱۳۱۲ تا اول مهر ۱۳۱۴ به تدریج تصویب شد، اما ماده واحده نسخ نگردید و همچنان به قوت قانونی خود باقی ماند.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصل ۱۲ ضمن تعیین مذهب رسمی کشور، رعایت حقوق مربوط به احوال شخصیه مذاهب اربعه و زیدی را تضمین کرده است. طبق اصل ۱۳ این قانون نیز ایرانیان زرتشتی، کلیعی و مسیحی اقلیتهای دینی هستند که در حدود قانون در اجرای مراسم دینی خود آزادند تا در احوال شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل نمایند.

موضوع احوال شخصیه اتباع بیگانه به صراحت در ماده ۷ قانون مدنی مصوب ۱۳۰۷ ش پیش‌بینی شده است: «اتباع خارجه مقیم در خاک ایران از حیث مسائل مربوط به احوال شخصیه و اهلیت خود و همچنین از حیث حقوق اریه در حدود معاهدات مطیع قوانین و مقررات دولت متبوع خود خواهند بود»، به موجب این ماده مقامات صالحه ایران در حدود معاهدات و قوانین، احوال شخصیه و حقوق اریه دولت بیگانه را نسبت به اتباع آن رعایت می‌نمایند. طبق ماده ۵ قانون مدنی اصل بر رعایت قانون ایران نسبت به همه سکنة آن (اعم از تبعه خارجی، یا ایرانی) است، اما «نزاکت بین‌المللی» ایجاب می‌نماید که هرگاه قراردادی بین دولت ایران و دولت بیگانه موجود نباشد، قوانین دولت بیگانه نسبت به احوال شخصیه و حقوق اریه اتباع آن دولت رعایت شود، این امر در صورتی است که نسبت به اتباع ایران در کشور بیگانه نیز عمل مزبور (رفتار متقابل) انجام گیرد و گر نه موردی برای رعایت نزاکت بین‌المللی باقی نمی‌ماند (اسامی، ۱۰۲/۴-۱۰۳).

مصادیق احوال شخصیه در حقوق ایران به طور کامل احصا نشده است. در مواد ۶ و ۷ قانون مدنی و اصلهای ۱۲ و ۱۳ قانون اساسی نکاح، طلاق، ارث، وصیت و اهلیت از مصادیق احوال شخصیه شمرده

رسیدگی می‌شد (مشرفه، ۱۳۲) و در همین ایام بر طبق معاهده‌ای با پاتریارک بیت المقدس، جان و مال و اماکن مذهبی مسیحیان از تعرض مصون دانسته شد (مالک، ۳۹).

در تعریف اصطلاح احوال شخصیه، اختلاف نظر چندانی بین حقوقدانان اسلامی وجود ندارد (برای مثال، نک: شلبی، احکام، ۱۲، المدخل، ۳۷؛ ابوزهره، موسوعة، ۶۸/۱، زحیلی، محمد، ۱۱/۲)؛ زحیلی، هبه، ۶/۷؛ دجوی ۱/ب؛ بحر العلوم، ۲۰)، اما در تعیین مصادیق آن اختلاف است، خصوصاً در مورد وقف و هبه که برخی آن را جزو احوال شخصیه می‌دانند (نک: همانجاها).

در فقه امامیه از احادیثی چون خبر محمد بن مسلم از امام محمد باقر (ع): «تجاوز علی اهل کل ذوی دین ما یستحلون» (حر عاملی، ۴۸۴/۱۷)، رعایت احوال شخصیه اقلیتهای دینی مستفاد می‌شود. همچنین نتیجه اجرای قاعده الزام در خصوص مصادیق احوال شخصیه می‌تواند رعایت احوال شخصیه سایر مذاهب اسلامی را به دنبال داشته باشد. بر طبق این قاعده که از قواعد فقهی مختص امامیه است، شیعیان می‌توانند در مواردی که اجرای مقررات فقهی سایر فرق اسلامی به نفع آنان باشد، به قوانین آنان عمل کنند (نک: بجنوردی، ۱۵۴/۳ به بعد). واضح است که موضوعات تحت شمول قاعده الزام عام است و شامل مصادیق احوال شخصیه نیز می‌گردد.

احوال شخصیه در حقوق معاصر ایران: قانون اساسی مشروطه و متمم آن (مصوب ۱۳۲۴ و ۱۳۲۵ ق) به عنوان مهم‌ترین و یکی از قدیم‌ترین قانونهای نوشته ایران به شیوه امروزی، مقررات خاصی در مورد چگونگی رعایت احوال شخصیه بیگانگان یا اقلیتهای مذهبی نداشت و تنها در اصل ۶ قانون اساسی به ذکر در امان بودن جان و مال اتباع خارجه مقیم ایران اکتفا شده بود و در بند سوم اصل ۲۷ متمم قانون اساسی تشکیل دو نوع محکمه شرعیه و عرفیه، پیش‌بینی شده بود که البته مربوط به اقلیتهای مذهبی و بیگانگان نبود. با تصویب قانون محاکم شرع مصوب ۹ آذر ۱۳۱۰، وظایف و اختیارات محاکم شرع در قانون مشخص گردید. بر طبق ماده ۷ این قانون بخشی از امور مربوط به احوال شخصیه مانند دعاوی راجع به اصل نکاح و طلاق و مواردی که قطع و فصل دعوی جز به اقامه بینه یا حلف ممکن نیست و امور دیگری چون نصب قیم یا وصی یا ناظر و ضم امین در صلاحیت این محاکم قرار گرفت. با این حال در مورد احوال شخصیه اقلیتهای مذهبی (ودینی) تا قبل از تصویب جلد دوم قانون مدنی، دادگاهها در احوال شخصیه طبق قوانین مذهب جعفری حکم صادر می‌کردند. برای رسیدن به این مقصود فتاوی علمای امامیه را از کتب فقهی به دست می‌آوردند و از قول مشهور پیروی می‌کردند. مذهب امامیه در مسائل مربوط به احوال شخصیه و حقوق اریه، نسبت به پیروان مذاهب آسمانی دیگر، قوانین مذهبی مربوط به خود آنان را لازم الرعایه می‌داند.

به پیروی از حقوق امامیه، در ۳۱ تیر ۱۳۱۲ ماده واحده «قانون اجازه رعایت احوال شخصیه ایرانیان غیرشیعه در محاکم» تصویب

شده، و در ماده واحده اجازه رعایت احوال شخصیه ایرانیان غیر شیعه، فرزند خواندگی نیز به عنوان یکی از مصادیق احوال شخصیه تعیین گردیده است. افزون بر اینها، قراردادهای منعقد شده میان ایران و سایر کشورها که به حکم ماده ۹ قانون مدنی در حکم قانون است، از منابع مهم حقوق احوال شخصیه است. به عنوان مثال قرارداد اقامت میان ایران و سویس مصوب ۱۳۱۳ ش احوال شخصیه را مشتمل بر این موارد دانسته است: ازدواج، ترتیب اموال زوجین، طلاق، افتراق، جهیزیه، ابوت، نسب، فرزند خواندگی، اهلیت حقوقی، بلوغ، ولایت و قیمومت، حجر، حق وراثت به موجب وصیت نامه یا بدون آن، تصفیه و تقسیم ماترک و یا اموال و کلیه مسائل مربوط به حقوق خانوادگی (مجموعه قوانین...، ۱۳۱۳ ش، ۱۱۵). در ماده ۵ پروتکل ضمیمه عهدنامه مودت و اقامت و تجارت ایران و یونان مصوب ۱۳۱۰ ش مصادیق احوال شخصیه به این شرح تعیین شده است: ازدواج، وضعیت اموال بین زوجین، طلاق، افتراق، جهیزیه، ابوت، نسب، تنبی [فرزندخواندگی]، اهلیت، رشد، قیمومت، تولیت، حجر، حق میراث در نتیجه وصیت یا میراث بی وصیت، تفریغ میراث یا دارایی و به طور کلی کلیه مسائل راجع به حقوق خانوادگی و همچنین کلیه مسائل راجع به وضعیت اشخاص (نک: مجموعه قوانین، ۱۳۱۱ ش، ۷۹).

رویه محاکم و دکتین از منابع مهم احوال شخصیه است. به طور مثال در احکام تمیزی شماره ۵۸۸ مورخ ۱۳۱۶ ش شعبه سوم و شماره ۲۳۶۳ مورخ ۱۳۱۹ ش شعبه یک دیوان عالی کشور در اینکه مهریه از مصادیق احوال شخصیه باشد، تردید و تشکیک شده است (جعفری، دانشنامه...، ۲۸۶/۱). به عقیده برخی از علمای حقوق مسائل ارث، وصیت و اهلیت از مصادیق احوال شخصیه به معنی اخص نیستند (همان، ۲۸۵/۱؛ همو، ترمینولوژی، ۱۷؛ امامی، ۱۳۴/۴).

سوابق تاریخی احوال شخصیه در برخی کشورهای اسلامی:

عثمانی: سابقه تدوین قوانین در امپراتوری عثمانی به ۱۸۳۶ م باز می گردد. در این سال دبیرخانه مفتی بزرگ گشایش یافت و متعاقب آن در ۱۸۳۷ م شورای دادگستری تشکیل شد. در ۱۸۴۰ و ۱۸۵۰ م قانون جزا و تجارت تدوین شد و «خط همایون» که برابری همه ساکنان امپراتوری را پیش بینی می کرد، در ۱۸۵۶ م انتشار یافت و قوانین تجارت و بازرگانی در ۱۸۶۱ و ۱۸۶۳ م به تصویب رسید. در فاصله سالهای ۱۸۶۹ تا ۱۸۷۶ م مجموعه قوانین تازه ای به نام مجله در ۱۶ جلد تدوین گشت که اعتبار خود را تا ۱۹۲۶ م حفظ کرد و این مجموعه قوانین که احمد جودت پاشا (۱۸۲۲-۱۸۹۸ م) تاریخ نویس و حقوق دان عثمانی بیش از هر کس در تدوین آن تلاش کرده بود، بر احکام فقه حنفی استوار بود (ووسینیچ، ۴۱-۴۲). لیکن این قانون و قوانین سابق بر آن از نظر پرداختن به مسائل احوال شخصیه ناقص می نمود (بدران، ۳/۱). به همین دلیل در ۱۹۱۷ م نخستین قانون خانواده در حکومت عثمانی به تصویب رسید که اگرچه همه موضوعات احوال شخصی را در برنمی گرفت، ولی تا حدودی نقص و خلأ مجله را کاهش می داد. این

قانون مخصوص مسلمانان نبود، بلکه شامل طوایف مختلف مسیحی و یهودی نیز می شد و در قسمت مربوط به مسلمانان نیز تنها بر اساس فقه حنفی استوار نبود، بلکه از فقه دیگر مذاهب اهل سنت نیز بهره برده بود. این قانون به رغم جدایی سوریه و لبنان از دولت عثمانی، در آن کشورها نیز به موقع اجرا گذاشته شد (شلبی، احکام، ۱۷-۱۸).

مصر: گرچه دولت عثمانی در ۱۹۱۷ م نخستین قانون مربوط به احوال شخصیه را به تصویب رساند، لیکن مصر از نظر تلاش برای ایجاد یک نظام قانونی در امور مربوط به احوال شخصیه بر دولت عثمانی پیشی گرفته بود. در ۱۹۱۵ م گروهی از علمای مذاهب اربعه دست به تدوین قوانینی در این خصوص زدند، اما اعتراضات فراوان از یک طرف و شروع جنگ جهانی اول از طرف دیگر، این تلاش را عقیم گذارد (ابوزهره، الاحوال...، ۱۰؛ شلبی، همان، ۲۰). در ۱۹۲۰ م قانونی در ۱۳ ماده به تصویب رسید که بر اساس فقه مالکی استوار بود. در این قانون مقرراتی راجع به نفقه زوج، اعطای حق فسخ نکاح به زنان و غیبت زوج وجود داشت (همانجاها). در ۱۹۲۳ م قانون مربوط به سن نکاح مشتمل بر دو ماده به تصویب رسید (ابوزهره، همان، ۱۲). در اکتبر ۱۹۲۶ م گروهی از علمای مصر که در میان آنان شاگردان محمد عبده نیز حضور داشتند، قانونی راجع به ازدواج و طلاق تدوین کردند که در آن برخی شروط ضمن عقد، چون شرط خودداری از ازدواج دوم پیش بینی شده بود. این قانون بر اساس فقه مذاهب اربعه و برخی فتاوی ابن تیمیه و ابن قیم بنا شده بود که در ضمن، نظرات فقهی محمد عبده را نیز در بر داشت، لیکن در ۱۹۲۹ م تغییراتی یافت و احکام آن تنها بر مبنای آراء فقهای مذاهب اربعه اصلاح گردید (همان، ۱۳-۱۵). در ۱۹۳۶ م قانون دیگری به تصویب رسید که در آن احکامی ناظر بر روابط اعضای خانواده و تنظیم امور مالی آنان پیش بینی شده بود. در ۱۹۴۳، ۱۹۴۶ و ۱۹۵۲ م قوانین راجع به ارث و وصیت و وقف وضع گردید، تا اینکه در ۱۹۵۶ م تغییرات عمده ای در حقوق مصر از جمله مقررات مربوط به احوال شخصیه رخ داد (همان، ۱۵-۱۶).

لبنان: بر طبق قانون محاکم شرع که در ۱۹۴۲ م به تصویب رسید، هر طایفه ای در امور مربوط به احوال شخصیه تابع قوانین مربوط به خود دانسته شد و محاکم شرع که یادگار دوره تسلط عثمانیها بود، همچنان به فعالیت خود ادامه داد. قانون محاکم شرع در ۱۹۴۶، ۱۹۵۲ و ۱۹۵۳ م کامل شد. به موجب این قوانین رسیدگی به امور مربوط به ازدواج، طلاق، فسخ نکاح، خواستگاری، حضانت، نفقه، نسب، ولایت، حجر، وقف و تنظیم وکالت در صلاحیت محاکم شرع قرار دارد. در لبنان این محاکم به دو قسم سنی و شیعی تقسیم شده است. همچنین طایفه دروزی برای احوال شخصیه خود قانون و محکمه اختصاصی دارد که در ۱۹۴۸ م به تصویب رسیده است (بدران، ۵-۴/۱؛ برای اطلاع بیشتر از احوال شخصیه دروزیها، نک: اعور، چه).

سوریه: قانون ۱۹۱۷ م عثمانی به رغم جدایی سوریه از عثمانی تا ۱۹۵۳ م در این کشور مجری بود و سپس در این سال قانونی راجع به

خلاف دیگران وی را از قبیله خزرج به شمار آورده است). وی ۳ کیه داشت: ابوعاصم، ابوعثمان و ابو محمد؛ اما عاقبت به لقب احوص که به سبب تنگی گوشه چشم بر او اطلاق شده بود، شهرت یافت (ذهبی، تاریخ...، ۹۱/۴؛ صفدی، ۴۳۶/۱۷؛ ابن شاکر، فوات...، ۲۱۷/۲-۲۱۸). نیای وی عاصم بن ثابت از اصحاب معروف پیامبر (ص) بود و در جنگ بدر و احد حضور داشت (ابن سعد، ۴۱/۲، ۴۳؛ ابن عبد البر، ۷۷۹/۲). احوص در ایبائی به عاصم سخت بالیده، و به کشته شدن وی به دست بنی لحيان در یوم الرجیع (۳ق) اشاره کرده است (ص ۲۰۰). مادر احوص ائبله دختر عمیر بن مخشی بود (ابن شاکر، همان، ۲۱۸/۲).

منابع کهن درباره شخصیت و زندگی احوص به نقل روایاتی اندک بسنده کرده‌اند. در سده ۳ق، زبیر بن بکار (ابن ندیم، ۱۲۴) و علی بن محمد بن بسام (یمانی، ۱۱۵/۲) اخبار وی را در دو اثر جداگانه گرد آورده بوده‌اند که متأسفانه اینک هر دو اثر از دست رفته‌اند. امروزه بیشترین آگاهی ما درباره زندگی وی، از روایاتی که در آغانی گرد آمده، به دست می‌آید و مسلماً همه این روایتها صحت تاریخی ندارند و بیشتر آنها به خصوص افسانه‌های عاشقانه وی را راویان در سده‌های ۲ و ۳ق، شاخ و برگها افزودند، چندانکه برخی از آنها را خود راویان نخستین نیز ساختگی خوانده‌اند (مثلاً نک: ابوالفرج، ۱۳۳۴-۱۳۳۵، ۱۱۱/۲۱؛ برای کتاب‌شناسی اخبار او، نک: سعد، ۱۳-۳۰).

احوص در قباء به دنیا آمد و در همانجا پرورش یافت (اصمعی، ۲۰؛ قس: جمال، ۴۰، ۴۲). در منابع کهن، تاریخ ولادت وی روشن نیست. از معاصران، بلاشر (ص ۷۴۳) ولادت وی را به تخمین سال ۳۵ق/۶۵۵م، و جمال (همانجا) سال ۴۰ق دانسته‌اند. در روزگار احوص مرکز خلافت از حجاز به شام منتقل شده بود و انصار در مدینه، و قریش در مکه به مخالفت با دستگاه خلافت برخاسته بودند. سیاست امویان بر آن قرار گرفته بود که از یک سو به کمک ثروتهای کلانی که از فتوحات به دست می‌آمد، همه امکانات خوش خواری و خوش نوشی را در این شهرها فراهم سازند تا ساکنان این نواحی را به خود جلب کنند و از دیگر سو در صدد برآمدن تا شاعران بی بند و بار، اما خوش قریحه این شهرها را با پادشاهای گزاف تطمیع کنند تا به مدح امویان و ذم دشمنان آنان بپردازند (ضیف، ۴۶-۵۶؛ آذرنوش، ۱۴۲). احوص نیز همچون بسیاری از شاعران توانست دامن از مدیحه سرایی و سرسپردگی امویان، پاکیزه نگه دارد، اما به سبب بدبینی و سوء ظن خلیفگان اموی نسبت به انصار، هرگز نتوانست پایگاه مناسبی در دربار امویان به دست آورد؛ خاصه آنکه عبدالله بن حنظله که در واقعه حرّه در ۶۳ق بر ضد امویان شوریده بود، از خویشان نزدیک احوص بود (ابن عبدربه، ۳۸۸-۳۸۷/۴؛ جمال، ۵۰؛ سعد، ۹۱). از همین رو دورانی از زندگی شاعر با تلخکامیهای بسیار سپری شد و بارها طعم تلخ تازیانه و حتی تبعید را چشید (نک: دنباله مقاله).

به گزارش منابع کهن، نخستین ارتباط وی با دستگاه خلافت،

احوال شخصیه به تصویب رسید که ناسخ آن قانون بود (شلبی، همان، ۱۸؛ مالک، ۳۷).

اردن: تا ۱۹۲۷م که قانون خانواده به تصویب رسید، اردن نیز قانون احوال شخصیه مصوب ۱۹۱۷م عثمانی را اجرا می‌نمود. در ۱۹۵۱م قانون تازه‌ای که مأخوذ از قوانین ۱۹۲۰ و ۱۹۲۹م مصر بود، به تصویب رسید. در این قانون پیش‌بینی شده بود که در صورت فقدان نص در یکی از موضوعات احوال شخصیه به قول ارجح در مذهب حنفی عمل خواهد شد (شلبی، همان، ۱۸، حاشیه).

عراق: این کشور نیز از جمله کشورهایی بود که قوانین مجله الاحکام عثمانی تا دیر زمانی پس از انحلال دولت عثمانی در آن به موقع اجرا گذاشته می‌شد و محاکم شرع تا تشکیل جمهوری در عراق به کار خود ادامه می‌دادند. وظیفه این محاکم رسیدگی به احوال شخصیه و دعاری مربوط به آن بر اساس قوانین مجله الاحکام بود. در ۱۹۵۱م قانون مدنی عراق به تصویب رسید و عملاً قوانین مجله الاحکام منسوخ گردید. در ۱۹۵۹م قوانین اختصاصی راجع به احوال شخصیه به تصویب رسید که مورد اعتراض علما قرار گرفت. سپس در ۱۹۶۳م اصلاحاتی در این قانون به عمل آمد، از جمله ماده ۱۳ راجع به منع ازدواج مجدد بدون اجازه محکمه تعدیل، و ماده ۷۴ مربوط به ارث ملغی اعلام گردید (بحر العلوم، ۸-۶، ۳۳).

مآخذ: ابوزهره، محمد، الاحوال الشخصية، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م، همو، مرسوعة الفقه الاسلامی، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ اعور، سجع یوسف، الاحوال الشخصية الدرزیة، بیروت، ۱۹۸۳م؛ الماسی، نجاد علی، تعارض قوانین، تهران، ۱۳۷۰ش؛ امامی، حسن، حقوق مدنی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بجنوردی، حسن، القواعد الفقهیة، قم، دارالکتب العلمیة؛ بحر العلوم، محمد، اضاءة علی قانون الاحوال الشخصية العراقی، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ بدران، بدران ابوالعینین، الفقه المقارن للاحوال الشخصية، بیروت، دارالنهضة العربیة؛ جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، دانشنامه حقوقی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ حر عاملی، محمد، وسائل الشیعة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، دجری، محمد، الاحوال الشخصية للمصریین السملین، قاهره، ۱۳۹۲ق؛ زحیلی، محمد مصطفی، وسائل الاثبات فی الشریعة الاسلامیة، دمشق، مکیة دارالبیان؛ زحیلی، وهبه، الفقه الاسلامی وادله، دمشق، دارالفکر؛ شایگان، علی، حقوق مدنی ایران، تهران، ۱۳۳۱ش؛ شلبی، محمد مصطفی، احکام الاسرة فی الاسلام، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ همو، المدخل فی التعریف بالفقه الاسلامی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران؛ قانون اساسی مشروطه و متمم آن؛ قانون مدنی ایران؛ کاتوزیان، ناصر، قواعد عمومی قراردادها، تهران، ۱۳۶۶ش؛ کمانگر، احمد، قوانین احوالات شخصیه، تهران، انتشارات جابریان؛ مالک، حنا، الاحوال الشخصية و محاکمها، بیروت، ۱۹۷۸م؛ مجموعه قوانین سالهای ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۳ش؛ مشرفه، عطیه مصطفی، القضاء فی الاسلام، بیروت، ۱۹۶۶م؛ نصیری، محمد، حقوق بین الملل خصوصی، به کوشش مرتضی کاخی و مرتضی نصیری، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ووسینچ، وین، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه سهیل آذری، تهران، ۱۳۲۶ش.

احوص، عبدالله بن محمد بن عاصم انصاری (ح ۳۵-۱۰۵ق/۶۵۵-۷۲۳م)، شاعر عصر اموی، وی از قبیله اوس برخاسته، و نسبت انصاری او از همین جاست (ابن قتیبه، ۴۲۴/۱؛ طبری، ۴۲۱/۳؛ ابن درید، ۴۳۷؛ آمدی، ۵۹؛ نیز قس: ابن سلام، ج یوزف هل، ۱۸۶، که بر

ملاقات با معاویه بن ابی سفیان بود. بغدادی روایت می‌کند که احوص یک بار به همراه پدرش به حضور معاویه رسید و خطبه‌ای خواند و چون پدر نیز خواست خطبه‌ای ایراد کند، وی مانع او شد (۱۴۱/۲). قصیده‌ای که وی در رثای معاویه سروده (بلاذری، ۱۵۸/۴)، مؤید روایت بغدادی است. استواری ساختمان قصیده نشان می‌دهد که نبوغ شعری احوص در آن هنگام به حد کمال رسیده بوده است (قس: سعد، ۱۰۴). برخی از معاصران، ملاقات شاعر با معاویه را در ۶۰ یعنی سال وفات معاویه تخمین زده‌اند؛ در آن هنگام شاعر تقریباً ۲۵ سال داشته است (همو، ۱۰۳-۱۰۴).

از روزگار یزید تا حدود سال ۶۵ق اطلاعی از وی در دست نیست. براساس قصایدی که در مدح عبدالعزیز بن مروان (حک ۶۵-۸۵ق) حاکم مصر سروده (ص ۱۰۹-۱۱۶، ۱۸۳-۱۹۱)، به حدس می‌توان گفت شاعر در این روزگار که مقارن با حکومت عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶ق) بوده، در دستگاه عبدالعزیز به سر می‌برده است (قس: ضیف، ۱۱۹؛ سعد، ۱۵۱). احوص با فرزندان عبدالعزیز به ویژه ابوبکر نیز روابطی نزدیک داشته، و از پادشاهای آنان بارها بهره‌مند شده است (ابوالفرج، ۹۷/۲۱؛ سعد، ۱۵۷-۱۵۸). پس از روی کار آمدن ولید بن عبدالملک (حک ۸۶-۹۶ق)، احوص راهی شام شد و با قصیده‌ای در مدح خلیفه جدید، بخت خود را آزمود. ولید او را گرمی داشت و جوایزی به او بخشید (نک: آمدی، ۵۹). در روایت دیگری آمده است که چون ابن سربج در حضور ولید اشعاری از احوص را به آواز برخواند، خلیفه شاعر را از مدینه فرا خواند و او را از ندیمان خود گردانید، اما چون با غلامان دربار، رسوایی به بار آورد، خلیفه سخت بر آشفته و او را به مدینه باز گرداند و به ابوبکر بن حزم، قاضی مدینه دستور داد تا او را ۱۰۰ تازیانۀ زند (ابوالفرج، ۳۰۲-۲۹۹/۱؛ آمدی، همانجا؛ صفدی، ۴۳۶/۱۷). شاعر در یکی از قصاید خود در مدح ولید، با مبالغه بسیار وی را امام و پیشوای دینی مردم از جانب خداوند معرفی کرده است (ص ۲۴۵-۲۴۹؛ قس: ضیف، ۱۱۸).

با پایان یافتن خلافت ولید و روی کار آمدن سلیمان بن عبدالملک (۹۶-۹۹ق)، دوران تلخکامی احوص آغاز شد، خاصه آنکه خلیفه، دشمن کینه‌توز وی ابوبکر بن حزم را به حکومت مدینه برگماشت (۹۶ق). میان ابن حزم و احوص کینه‌ای دیرینه بود و در واپسین سالهای حکومت ولید، اختلاف بین آن دو شدت یافته، و به روایتی احوص باعث عزل وی از حکومت مدینه (احتمالاً منصب قضا) شده بود (وکیع، ۱۳۷-۱۳۸؛ ابن رشیق، ۶۴/۸)؛ و اینک ابن حزم که در پی انتقامجویی بود، فرصت را غنیمت شمرده، از خلیفه جدید دستور مجازات و سرانجام تبعید احوص به جزیره دهلک در دریای سرخ را گرفت. البته درباره تبعید شاعر روایات سخت آشفته است:

یه گفته ابن سلام (ج شاکر، ۶۵۶/۲-۶۵۷) چون احوص اشعاری عاشقانه برای همسران اشراف می‌سرود و باعث رسوایی آنان می‌شد، گروهی از بزرگان مدینه، به سلیمان بن عبدالملک شکایت بردند (نک:

حسین، ۵۶۹/۱، که شکایت مردم را به تحریک ابن حزم ذکر کرده است) و خلیفه به ابن حزم دستور داد تا شاعر را تازیانه زند و به دهلک تبعید کند، و گفته‌اند که وی تا روزگار یزید بن عبدالملک (حک ۱۰۱-۱۰۵ق) در تبعید بوده است (قس: ابوالفرج، ۶۴/۹-۶۶؛ ابن شاکر، فوات، ۲۱۸/۲؛ نیز نک: ابن قتیبه، ۴۲۴/۱-۴۲۵، که تبعید وی را در زمان عمر بن عبدالعزیز و علت آن را انحراف جنسی شاعر دانسته است؛ برای روایت‌های گوناگون دیگری که در این باره آمده، نک: ذهبی، تاریخ، ۹۱/۴، سیر ۵۹۳/۴، صفدی، همانجا؛ بغدادی، ۱۸/۲). با توجه به روایت ابن سلام (همانجا)، وی می‌بایست در تمام دوران حکومت عمر بن عبدالعزیز (۹۹-۱۰۱ق) در تبعید بوده باشد؛ حال آنکه دست کم دو روایت درباره دیدار وی با عمر بن عبدالعزیز در منابع آمده است.

به گفته ابوالفرج (۲۵۶/۹-۲۶۰)، یک بار احوص به همراه کثیر و نصیب، به دربار عمر بن عبدالعزیز رفت و عمر که چندان توجهی به شاعران نداشت، آنان را به حضور نپذیرفت تا سرانجام پس از ۴ ماه انتظار، به پامردی مسلمۀ بن عبدالملک به حضور خلیفه رسیدند و مدایح خود را به او تقدیم داشتند، اما خلیفه از آنان استقبال چندانی نکرد و با این حال به هر کدام پاداشی در خور داد (قس: ابن کثیر، ۲۵۲/۹-۲۵۳).

در روایت دیگری آمده است که چون عمر بن عبدالعزیز به حکومت رسید، به والی مدینه نوشت تا عمر بن ابی ربیعۀ و احوص را نزد وی روانه کند تا به جرم تبه‌کاریها و ماجراهای عاشقانه فساد انگیزشان مجازات شوند و چون آن دو را نزد وی آوردند، بی درنگ احوص را به دهلک تبعید کرد و میانجیگری انصار نیز سودی نبخشید (ابوالفرج، ۶۴/۹-۶۶؛ زجاج، ۱۲۰). البته می‌دانیم که عمر بن ابی ربیعۀ به روایتی ۶ سال قبل از خلافت عمر بن عبدالعزیز، یعنی در ۹۳ق وفات یافته است. با این حال برخی تبعید احوص را به دست عمر بن عبدالعزیز درست‌تر دانسته‌اند (نک: جمال، ۵۴-۵۵). احوص در سرزنش عمر بن عبدالعزیز نیز اشعاری سروده است (ص ۲۴۹-۲۵۱؛ ابن قتیبه، ۴۲۵/۱). برخی از مدایحی که شاعر به وی تقدیم داشته، مربوط به زمانی است که عمر حاکم مدینه بوده است (۸۶-۹۳ق) و در آن هنگام ظاهراً با عمر روابطی صمیمانه‌تر داشته، و از پادشاهای او بهره‌مند می‌شده است (نک: ابوالفرج، ۹۷/۲۱).

آگاهی‌هایی که درباره روابط شاعر با یزید بن عبدالملک در دست است، از حدود چند روایت اندک تجاوز نمی‌کند. تقریباً همه منابع تأکید کرده‌اند که احوص در آغاز حکومت عبدالملک از قید تبعید آزاد شده است. به روایت ابوالفرج (۶۷/۹، ۱۳۲/۱۵-۱۳۴) چون کنیزکی در حضور یزید، اشعاری از احوص به آواز برخواند، یزید را سخت خوش آمد و دستور داد تا شاعر را از تبعیدگاه نزد وی آوردند و به او جوایزی گرانها بخشید. در روایت دیگری از ابن شبه آمده است که یزید بن عبدالملک، به والی مدینه عبدالواحد بن عبدالله نوشت که احوص و معبد، آوازه خوان معروف را نزد وی فرستد، و احوص مدتی در دربار

تشبیب به زنی از مشاهیر حجاز (خواه خنیاگران و خواه اشراف قریش) است که گاه طی ماجرای سر راه شاعر قرار گرفته، و دل از کف او ربوده است. ما نام بسیاری از این زنان مشهور است، اما بعید نیست که برخی کسان زاده تخیل شاعر باشند، و گویی نام دار بودن معشوق، بیشتر مورد توجه شاعر بوده است، تا عشق حقیقی. ادعای عشق بازی با اشراف، سنتی بود که عمری ریخته بود و اینک در شعر احوص ادامه می‌یافت. حکایت او با ام جعفر در این باب بسیار پر معنی است: ام جعفر دختر عبدالله بن عرفطه که از غزلیات احوص درباره خویش به تنگ آمده بود، روزی راه را بر وی بست و ادعا کرد که شاعر وامدار اوست. احوص که نه وامی گرفته بود و نه آن زن را می‌شناخت، در شگفت شد، و ام جعفر گفت: چگونه درباره کسی که نمی‌شناسی، غزل سرایی می‌کنی؟ بدین سان ام جعفر به همگان بنمود که غزل سراییهای احوص درباره او، جز یاهو گوییهای شاعری خیال پرداز نیست (زجاج، ۱۲۰-۱۲۲؛ ابوالفرج، ۲۵۸/۶).

بنابر روایات، رفتار احوص در موارد دیگر هم با شیوه عمر تفاوت چندان نداشت. او نیز در کنار خیمه گاه اشراف به کمین می‌نشست و شعر می‌سرود، جامه‌های زیبا به تن می‌کرد و با ظاهری آراسته و سوار بر اسبان اصیل در گردشگاههای اطراف مدینه، به ویژه عقیق که تفرجگاه زنان اشراف بود، به گردش در می‌آمد و از میان زنان بی شماری که با اشتیاق او را به میهمانی خود می‌خواندند، زیبا رویان را بر می‌گزید و با آنان به طعام و شراب می‌نشست (همو، ۳۵۶/۱-۳۶۰). بیشترین ماجراهای عاشقانه وی با خنیاگرانی همچون جمیله، ذلفاء، عقیله، عیله، سلامه و حبابه بود که اغلب آنان از معاشیق معروف دیگر غزل سرایان نیز بوده‌اند (نک: آذرنوش، ۱۴۳). جمیله از آوازه خوانان معروف مدینه بود که پر آوازه‌ترین خنیاگران عصر اموی همچون معبد آوازه خوانی را از او آموخته بودند. احوص که به وی سخت دل باخته بود و بیشتر اوقات را نزد او می‌گذراند، اشعاری عاشقانه برایش می‌سرود و جمیله آنها را به آواز بر می‌خواند. با این حال گویی این عشق یکسویه بوده، و شاعر هرگز نتوانسته است معشوق را در دام عشق خود اسیر کند. از اشعار وی درباره جمیله جز ابیاتی اندک (۴ بیت) بر جای نمانده است (ص ۲۰۶؛ سعد، ۲۲۶-۲۲۸). با اینهمه، گویی عشق او نسبت به سلامه آوازه خوان، پر شورتر بوده است: صدای دلنشین و نوای سحرآمیز عود سلامه نه تنها احوص را گرفتار عشقی جان‌سوز کرد، که از زاهدی چون عبدالرحمان جشمی نیز دل ربود. احوص اشعار عاشقانه بسیاری برای سلامه می‌سرود و در آنها اظهار دلباختگی و پریشان حالی می‌کرد. معشوق نخست پیامهای عاشقانه وی را جدی نمی‌گرفت، تا آن روز که یکی از غزلیات شاعر را نزد ابن قیس الرقیات به آوازی دل انگیز برخواند و شاعر دریافت که معشوق بر سر مهر آمده است. از آن پس دیدار آن دو فزونی یافت؛ اما چون شهرت سلامه به خلیفه یزید بن عبدالملک رسید، بفرمود او را خریده، نزد وی بردند. احوص که تاب دوری معشوق نداشت، شتابان به سوی شام رفت و

وی به سربرد (همو، ۱۰۸/۲۱). ظاهراً در همین زمان یزید بن عبدالملک برای مدتی ترک عیش و نوش کرده بود، اما چون اشعار احوص را شنید، دوباره می‌گساری و عیش و عشرت پیشه ساخت (همو، ۱۳۲/۱۵). به روایت ابن سلام چون یزید بن عبدالملک، یزید بن مهلب را به قتل رساند، از فرزدق، کثیر و احوص خواست تا ابن مهلب و خاندانش را هجو کنند، اما هیچ یک نپذیرفتند، جز احوص که قصیده‌ای در هجو آنان سرود، و هنگامی که یزید شاعر را به سفارت نزد جراح بن عبدالله حکمی حاکم آذربایجان فرستاد، جراح به سبب این هجویه، شاعر را به بند کشید و او را سخت مجازات کرد (چ شاکر، ۶۵۸/۲-۶۵۹). احوص اشعار بسیاری در مدح یزید بن عبدالملک داشته، و چنانکه خود اشاره دارد، پادشاهای کلانی از او دریافت کرده است، مثلاً یک بار در قبال مدیحه‌ای ۴۰ هزار درهم و بار دیگر هزار دینار گرفته است (ص ۱۲۳، ابیات ۳۱-۳۳؛ ابوالفرج، ۱۲۹-۱۳۰).

ظاهراً با پایان یافتن حکومت یزید (۱۰۵ق)، زندگی احوص نیز پایان یافته است و پس از این تاریخ در هیچ یک از منابع، ردپایی از وی نمی‌توان یافت. تنها در روایتی از بلاذری اشاره شده که وی خلافت هشام بن عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵ق) را نیز درک کرده است (جمال، ۴۰، به نقل از بلاذری). صفدی (۴۳۶/۱۷) وفات وی را در حدود سال ۱۱۰ق، و ابن شاکر در فوات الوفيات (۲۱۸/۲) در ۱۰۵ق و در عیون التواریخ (۲۶۲/۴) در ۱۰۷ق دانسته است.

درباره مرگ وی، سراج در مصارع العشاق (۲۸۴/۲) داستان غم انگیزی از قول ابن اعرابی نقل کرده که بیشتر شبیه به افسانه است. به گفته وی، احوص که به همراه معشوقه‌اش پشیره رهسپار شام بود، در راه بیمار شد و چون بیماریش شدت یافت، سر به دامن معشوق نهاد و اشعاری حزن‌انگیز برخواند و در دم جان سپرد. پشیره نیز چندان بر مرگ عاشق گریست تا جان داد و همانجا در کنار قبر وی به خاک سپرده شد.

احوص همه شهرت خویش را مدیون غزلیات خود است. در آن روزگار، به همت عمر بن ابی ربیع، حجاز نخستین خاستگاه غزل عربی شده بود، و غزل از «نسب» قصائد استقلال یافته، به صورت مکتبی نو، با حال و هوایی تازه و واژگانی شادابتر درآمده بود و اینک به دست خنیاگران، با آهنگهای زیبا و دلنشین در می‌آمیخت و مجالس شعر خوانی و موسیقی را در مکه و مدینه رونق می‌بخشید. از همین رو احوص بیشتر غزلیات خود را در آوازی کوتاه و آهنگین می‌سرود تا با موسیقی و آواز همسازتر گردد (قس: سعد، ۳۰۲-۳۰۴). وی با آوازه خوانان و موسیقی‌دانان آن روزگار از قبیل ابن سریج و معبد، پیوند دوستی استوار داشت و هم اینان بودند که اشعار وی را بر سر زبانها انداختند و نام او را جاودانه ساختند (نک: ابن عبدربه، ۴۵۵/۴؛ ابوالفرج، ۲۹۷/۱-۳۰۲، ۱۰۸-۱۰۹؛ واده، ۱۱۵؛ سعد، ۱۰۸).

افسانه‌هایی که درباره غزلیات احوص پرداخته شده، از نوع همان داستانهایی است که درباره زندگی عمر بن ابی ربیع آمده: پیوسته

نهانی با کنیزک دیدار کرد و چون خلیفه از راز آن دو آگاه شد، سلامه را بدو بخشید و احوص وی را با خود به حجاز باز گرداند (ابوالفرج، ۳۴۳، ۳۳۴/۸، نیز نک: ۱۳۶-۱۳۴/۹، که بین یزید بن معاویه و یزید بن عبدالملک خلط شده است؛ سعد، ۲۳۲-۲۳۶). گویا این ماجرا، با آنکه در ساختگی بودنش تردید نیست، موجب شده است که وشاء (ص ۱۳۳)، احوص و سلامه را در زمره عشاق معروف عرب چون مجنون و لیلی، و جمیل و بینه بنهد. از اینگونه عشقها در زندگی احوص فراوان بوده، و گفته اند که وی برای بیش از ۳۰ تن از زنان مدینه غزل سرایی کرده است (سعد، ۲۱۶-۲۱۷).

در هر حال، باید احوص را پس از عمر بن ابی ربیع، بزرگترین شاعر غزل سرای عصر اموی به شمار آورد. وی برای بازآفرینی دیدارهای عاشقانه و گفت و گوهای پنهانی و دو جانبه عاشق و معشوق بیشتر غزلیاتش را در قالب حکایات عاشقانه سروده، و در این وادی از سلف خود عمر بن ابی ربیع عقب نمانده است (سعد، ۲۹۸-۲۹۹). اختلاف میان این شیوه نو در غزل و شیوه مدایح او که همچنان در چارچوب سبک سنتی قصیده گرفتار مانده، می تواند در بررسی تحولات شعر اموی برای محققان سودمند باشد.

از احوص دیوانی بر جای نمانده است، اما محققان معاصر، دو بار اشعار او را گردآوری و چاپ کرده اند: یکی شعر الاحوص الانصاری به کوشش ابراهیم سامرای (نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م) است و دیگر کتابی به همان نام که توسط عادل سلیمان جمال تهیه، و چاپ شده است (قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م، بار دوم با اصلاحات و اضافاتی در ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م). همچنین محمد علی سعد در کتاب الاحوص بن محمد الانصاری به بحث و بررسی پیرامون زندگی و شعر احوص پرداخته است. از میان خاورشناسان نیز پترچاک مستشرق چکسلواکی تحقیقات جامعی درباره زندگی و شعر وی انجام داده است.

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، «نگاهی به اجتماع اشراقی حجاز»، مقالات و بررسیها، تهران، ۱۳۵۰ش؛ آمدی، حسن، المؤلف والمختلف، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابن درید، محمد، الاشتقاق، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن رشیق، حسن، الممذ، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن سلام جمعی، محمد، طبقات (فحول) الشعراء، به کوشش یوزف هل، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ همو، همان، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ همو، فوات الوفا، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیجاب، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عبدربه، احمد، اللقد القریه، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۳م؛ ابن قتیبه، عبدالله، الشعر و الشعراء، به کوشش محمد یوسف نجم و احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابن کثیر، البدایه؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، دارالکتب؛ احوص، عبدالله، شعر الاحوص الانصاری، به کوشش عادل سلیمان جمال، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ اصمعی، عبدالملک، فحولة الشعراء، به کوشش ج. توری، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقادر، خزانه الادب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، مکتبه خانجی؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۷۹م؛ بلاذر، رزس، تاریخ الادب

العربی، ترجمه ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ جمال، عادل سلیمان، مقدمه بر شعر الاحوص الانصاری (نک: هم، احوص)؛ حسین، طه، من تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ذحبی، محمد، تاریخ الاسلام، قاهره، ۱۳۶۹ق؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارتزوط و مأمون صاغرچی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ زجاج، عبدالرحمان، الامالی، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ سراج القاری، جعفر، مصارع العشاق، بیروت، دارصادر؛ سعد، محمد علی، الاحوص بن محمد الانصاری، حیات و شعره، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش درشا کراولسکی، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ضیف، شوقی، الشعر و الفناء فی المدینة و مکه، قاهره، ۱۹۷۹م؛ طبری، تاریخ، واده، ژان کلود، حدیث عشق در شرق، ترجمه جواد حدیدی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ وشاء، محمد، الظرف و الظرفاء، به کوشش فهمی سعد، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ وکیع، محمد، اخبار القضاة، به کوشش عبدالعزیز مصطفی مراغی، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ یمانی، یوسف، نسمة السحر، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز.

إحیاء علوم الدین، مشهور به **احیاء العلوم**، مهم ترین و جامع ترین و بلندترین و پرآوازه ترین کتاب ابو حامد محمد بن محمد غزالی طوسی (۴۵۰-۵۰۵ق/۱۰۵۸-۱۱۱۱م) که آن را در دوران کناره گیری از تدریس در نظامیه بغداد، و پس از بروز دگرگونیهای روحی و شکوک و شوریدهای فکری، و بر اثر برگزیدن طریق مجاهده و ترک مجادله، و در ایام سفر و اقامت چند ساله به شام و قدس و حجاز به رشته نگارش کشیده است و حاصل مراقبات صوفیانه و مطالعات عالمانه خود را در آن به ودیعت نهاده است.

غزالی نخست نزد احمد رادکانی در طوس، و سپس نزد ابونصر اسماعیلی از دعوات اسماعیلیه، در جرجان علم آموزی کرد (سبکی، ۱۹۵/۶) و در ۴۷۳ق که به نیشابور رفت، به مدت ۵ سال در نظامیه نیشابور، شاگرد ابوالعالی امام الحرمین جوینی بود (غزالی، المنقذ، ...، ۸۵؛ ابن عساکر، ۹۲۰/۱۵؛ سبکی، ۱۹۶/۶). و پس از وفات وی در ۴۷۸ق، به نظام الملک پیوست و چند سال بعد به توصیه و صوابدید وی، استادی نظامیه بغداد را پذیرفت و با شکوه بسیار، در ۴۸۴ق وارد بغداد شد (ابن عساکر، همانجا؛ سبکی، ۱۹۶/۶-۱۹۷). و به تدریس کلام اشعری و فقه شافعی همت گمارد. گویا در همین اوان احوال روحی خود را بر ابوعلی فارمدی عرضه می کرد و از او درس تصوف می گرفت (زبیدی، ۱۹/۱)، گر چه چند و چون این تعلیم و تعلم چندان آشکار و گشوده نیست. در رجب ۴۸۸ شک و شوریدهای گریبان ذهن وی را چنان گرفت که به مدت ۶ ماه از تدریس بازماند (غزالی، همان، ۱۴۰-۱۴۱) و نهایتاً برادر را به جای خود بر کرسی تدریس نشاند و در ذیقعدۀ همان سال، با راهیان حج از بغداد بیرون آمد، اما به حجاز نرفت و عازم شام گردید. در این ایام بود که گمنام و تنها در خلوت نشست و به پیراستن دل و طرد ظنون و کسب یقین همت در بست (همان، ۱۴۲؛ زبیدی، ۸۷/۱) و قوت القلوب ابوطالب مکی و کتب حارث محاسبی و آثار جنید و شبلی و بایزید (غزالی، همان، ۱۳۷-۱۳۸) و رساله ابوالقاسم قشیری و الذریعه راغب اصفهانی (نک: زبیدی، ۴/۱) را در مطالعه گرفت و با چنین اندوخته ای از تجارب و دستمایه ای از کسب و کشف به تصنیف احیاء علوم الدین دست گشود.

النعماء....» و سپس فصلی در بیان فضیلت صبر می آید، مشتمل بر آیات و اخبار منقول از پیامبر (ص) و آثار وارده از صحابه، و آنگاه فصولی در بحث از حقیقت صبر و اسما و اقسام آن و بیان ضرورت و روش تحصیل آن و همین گونه است بحث از شکر و توبه و دیگر فضایل.

احیاء علوم الدین مشتمل بر تصوفی است تحلیلی و عالمانه و چنانکه غزالی خود بارها بدان اشاره کرده، در علم معامله است، نه علم مکاشفه و سخن از احوال شخصی در آن بسیار کم است، بل غزالی بر صوفیان خرده می گیرد که چرا چون عالمان، همه احوال را در نظر نمی گیرند و همه سخن از احوال دل خویش می گویند و اگر در پاره ای از موارد - و بیشتر در ریع منجیات - قلم سرکشی کرده و غزالی را به کشف اسرار و ورود به عالم مکاشفه کشانده، ناگاه مولوی وار به خود نهیب زده است که:

بندکن چون سیل سیلانی کند / ورنه رسوایی و ویرانی کند
غرض وی از علم مکاشفه همان معرفت به معنای حقیقی وحی و نبوت و ملکوت آسمان و زمین و معرفت حقیقی به ذات باری و صفات و افعال و حکمت وی و نسبت آدمیان با وی و حقیقت جبر و اختیار است. فی المثل در «کتاب الصبر و الشکر»، پس از طرح سؤالی در باب شاکر و کافر بودن بندگان و نسبت آن با قضا و فعل الهی، توضیحاتی «به زبان مرغان» می دهد و نهایتاً می گوید: «به همین مقدار بسنده کنیم که عنان کلام از قبضه اختیار خارج شد و علم مکاشفه به علم معامله آمیخت...» (۹۸/۴).

بیان غزالی در احیاء فوق العاده روان و گیراست و خصوصاً در مقام تخویف و انداز بی اندازه نافذ و مؤثر است و خوف و قلق و زهد در آن موج می زند و از مباسطت و عشق و انس و شجاعت در آن کمتر سخن رفته است و از اخلاق قهرمانی در آن اثری نیست و به هیچ روی تقلید و تزین و تظاهر نمی دهد و از تکلف و سجع و شطح و لافزنی عاری است و اگر چه پر از نکته سنجیهای عمیق و موشکافیهای اخلاقی و روان شناسانه اوست، در کمتر موردی مطلب را به خود اسناد و ارجاع می دهد و دستاورد شخصی خود می شمارد.

غزالی در بیان احادیث و حکایات، ذکر مرجع و منبع نمی کند و جز به ندرت خواننده را به خواندن کتاب دیگری ارجاع نمی دهد (مثلاً قوت القلوب ابوطالب مکی یا حلیه الاولیاء ابونعیم اصفهانی). اهل مناقشه و مجادله نیست و کمتر با دیگران در می پیچد و بیشتر به ذکر و بسط رأی خویش همت می گمارد و به همین سبب بر سراسر کتاب وی آرامشی سنگین سایه افکنده است و خواننده که کتاب را به پایان می برد، از ستودن صدق او و از شرکت ورزیدن در خوف و زهد او نمی تواند خودداری ورزد.

تألیف این کتاب مسلماً پس از بروز دگرگونیهای روحی (۴۸۸ق) و قبل از تألیف المتقذ من الضلال (ح ۵۰۰ق) بوده است، چرا که مقدمه احیاء العلوم به صراحت، و همه کتاب به بی زبانی گواهی می دهند که ابوحامد دستاوردهای مراقبات و خلوت نشینیهای خود را در کار تألیف

احیاء علوم الدین کارنامه عظیم غزالی در دوران عزلت، کتابی است بزرگ در حدود ۱۶۰۰ صفحه رحلی و منقسم به ۴ بخش عبادات، عادات، مهلکات و منجیات، که هر یک از این بخشها مشتمل بر ۱۰ کتاب است بدین شرح:

۱. ریع عبادات: کتاب العلم، کتاب قواعد العقاید، کتاب اسرار الطهارة، کتاب اسرار الصلاة، کتاب اسرار الزکاة، کتاب اسرار الصوم، کتاب اسرار الحج، کتاب آداب تلاوة القرآن، کتاب الاذکار و الدعوات و کتاب ترتیب الاوراد.

۲. ریع عادات: کتاب آداب الاکل، کتاب آداب النکاح، کتاب آداب الکسب و المعاش، کتاب الحلال و الحرام، کتاب آداب الالفة و الاخوة، کتاب آداب العزلة، کتاب آداب السفر، کتاب آداب السماع و الوجد، کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، کتاب آداب المعیشة و اخلاق النبوة.

۳. ریع مهلکات: کتاب شرح عجائب القلب، کتاب ریاضة النفس، کتاب کسر الشهواتین [شهوة البطن و شهوة الفرج]، کتاب آفات اللسان، کتاب ذم الغضب و الحقد و الحسد، کتاب ذم الدنيا، کتاب ذم البخل و ذم حب المال، کتاب ذم الجاه و الریاء، کتاب ذم الکبر و العجب و کتاب ذم الغرور.

۴. ریع منجیات: کتاب التوبة، کتاب الصبر و الشکر، کتاب الخوف و الرجاء، کتاب الفقر و الزهد، کتاب التوحد و التوکل، کتاب المحبة و الشوق و الانس و الرضا، کتاب النية و الاخلاص و الصدق، کتاب المراقبة و المحاسبة، کتاب الفکر و کتاب ذکر الموت و ما بعده.

در ریع عبادات رابطه آدمی با خالق، و در ریع عادات روابط آدمیان با یکدیگر، و در دو ریع مهلکات و منجیات رابطه آدمی با خویشتن مورد فحوص و کاوش قرار می گیرد. و چنانکه غزالی خود در مقدمه احیاء می گوید، این نحوه تدوین را از کتب فقه برگرفته است - که آنها هم منقسم بر چهار بخشند - تا رغبت فقه دوستان را در مطالعه این کتاب برانگیزد. ریعهای یاد شده کتاً مساوی نیستند. ریع عبادات کوچکترین و ریع منجیات بزرگترین آنهاست و ریع منجیات یک برابر و نیم ریع عبادات است. کتابهای یاد شده عموماً با خطبه ای مناسب موضوع کتاب آغاز می شوند و آنگاه آیات و اخباری مناسب آنها در فصول جداگانه آورده می شود و سپس به بیان حقیقت موضوع و احکام و فروع مختلف آن پرداخته می گردد. اگر موضوع، ردیلتی از ردایل است، تعریف و انواع آن و اسباب آن، آنگاه راه علاج آن به دست داده می شود و اگر فضیلتی از فضایل است، راه کسب آن؛ و در این میان احوال صالحان و اقوالشان به فراوانی مورد استفاده قرار می گیرند و خصوصاً حکایات بسیار - و گاه غریب - از صوفیان نقل می شود. در دو ریع عبادات و عادات هم، روش کار با کمی تفاوت همین طور است. فی المثل «کتاب الصبر و الشکر» که دومین کتاب از ریع منجیات است، با این خطبه آغاز می شود که «الحمد لله اهل الحمد و الثناء... المؤید صفوة الاولیاء بقوة الصبر علی السراء و الضراء و الشکر علی البلاء و

این کتاب کرده است و همچنین ارجاعی که در المنقذ (از جمله ص ۱۴۴) به احیاء علوم الدین می‌شود، جای شبهه نمی‌گذارد که تألیف احیا در فاصله سالهای ۴۸۸ تا ۵۰۰ ق واقع شده است. مورس‌بوژ با احتیاط و تقریب تاریخ تألیف آن را در فاصله سالهای ۴۸۹ تا ۴۹۵ ق گمان می‌زند (ص ۴۲) و ماسینیون در میان سالهای ۴۹۲ تا ۴۹۵ ق (ص ۹۳).

نام این کتاب، به روشنی گواهی می‌دهد که تصنیف آن برای چه بوده است: برای زنده کردن دانشهای دینی. ابو حامد بر این باور بود که فقیهان و متکلمان و واعظان هم‌روزگار وی، نه درد دین دارند و نه درس دین می‌دهند. درد دین ندارند، چرا که «شیطان بر اکثر آنان چیره شده است و طغیان، آنان را از راه بدر برده است و هر کس به حظ عاجل خود خرسند است...» (۲/۱) و درس دین نمی‌دهند، چرا که علم دین در قضا و حکومت و جدل و ورزی و اندرزگوییهای مسجد که پیشه فقیهان و متکلمان و واعظان است، خلاصه نمی‌شود و آنچه در این میان متروک و مظلوم افتاده است، علم آخرت و سیره صالحان سلف است که خداوند آن را فقه و حکمت و ضیا و نور و هدایت و رشد خوانده است و پیامبران برای تعلیم آن آمده‌اند (همانجا). با چنین تجربه و تشخیصی است که ابو حامد به احیای علوم دین همت می‌گمارد و به نوشتن احیاء علوم الدین دست می‌برد.

غزالی را در این کتاب، یک عارف عالم و خائف می‌بینیم که علمش او را از گراف اندیشیها و شطح‌گوییها و سجع پردازیهای صوفیانه باز داشته است و خوفش او را نسبت به فقه و کلام و جدلیات — که همه از نظر او علمی دنیوی و گاه شیطانیند — بی‌مهر و بی‌اعتنا کرده است و به همین سبب هر چه در بیان خفایا و زوایای آداب و دقایق سنن و اسرار عبادات و معاملات و شیوه‌های تطهیر دل و علاج نفس و علل پیدایش خویهای زشت و آفات ناشی از آن و تعریف خویهای نیکو و روش تحصیل آن گشاده دست است، در بیان احکام فقهی و مسائل کلامی خست می‌ورزد و گاه آسان‌گیری را در امور فقهی به جایی می‌رساند که مخالفانش در او طعن می‌زنند که «غزالی فقه را به تصوف ارزان فروخته است» (ابن جوزی، تلخیص، ۳۵۳).

احیا با «کتاب العلم» آغاز می‌شود. آراء مهم معرفت‌شناسانه غزالی — یعنی فقه‌شناسی، کلام‌شناسی، تقسیم‌بندی علوم، بحث از عقل و یقین و... — همه در این کتاب آمده است. وی ابتدا علوم را به واجب عینی و واجب کفایی، سپس واجبات کفایی را به شرعی و غیرشرعی، و غیرشرعیها را به محمود و مذموم و مباح تقسیم می‌کند و آنگاه علوم شرعی را که همه محمودند، در ۴ بخش جا می‌دهد: اصول (کتاب و سنت و اجماع امت و آثار صحابه)، مقدمات (لغت و نحو و...)، متممات (علم اصول، علم رجال و...) و فروع که خود بر دو قسم است: قسم اول علمی است که به کار این جهان می‌آید و آن علم فقه است و کتب فقهی شامل آنند و فقه که علمای دنیا هستند، بدان می‌پردازند و قسم دوم آن است که به کار آخرت می‌آید که یا علم به احوال قلب و

خویهای زشت و نیکوست، یا علم به تأثیراتی است که «دل بر اندامهای آدمی می‌نهد». قسم اول مهلکات و منجیات، و قسم دوم عادات و عباداتند (۱۷/۱-۱۸). این تقسیم‌بندی اولاً نشان می‌دهد که معارف موجود در احیاء العلوم، جایشان در طبقه‌بندی علوم کجاست؛ ثانیاً نسبتشان با فقه و کلام (دو علم مورد تحقیر همیشگی ابو حامد) کدام است.

غزالی خود توضیح می‌دهد که چرا علم فقه را علمی دنیوی خوانده است. دلیلش آن است که از سویی فقه برای فصل خصومات در میان زیادت طلبان و ستمگران است و لذا اگر مردم قانعانه و عادلانه رفتار کنند، خصومات ریشه‌کن می‌شود و فقها بی‌کار می‌مانند (۱۷/۱) و از سویی دیگر، فقیه متکفل بیان شروط صحت و فساد ظاهر اعمال است و لذا طاعتی چون اسلام آوردن و نماز گزاردن و زکات پرداختن و مراعات حلال و حرام کردن هم فقط از حیث ظاهرشان مشمول حکم فقیه می‌شوند و حقیقتشان از دسترس او خارج می‌ماند (۱۸/۱). از این روست که اسلام آوردن از ترس شمشیر و نماز گزاردن بدون خشوع و حضور قلب و حيله و ورزی برای فرار از زکات، همه مقبول فقیهان است و از نظر فقهی نقص و اشکالی در آنها دیده نمی‌شود. البته علم فقه هم علمی دینی و بل «مجاور علم طریق آخرت» است (۱۸/۱-۱۹)، اما نه بالذات، بل به واسطه دنیا، چون دنیا مزرعه آخرت است و چون ملک و دین توأم‌اند و چون آباد و آرام کردن دنیا، طاعت و مراقبت را برای دینداران میسر می‌سازد، فقه هم می‌تواند علمی دینی شمرده شود (۱۸/۱).

فقه و طب از جهاتی با هم شبیه‌اند: یکی ابدان را آباد می‌کند و دیگری جهان را؛ ولی فرق مهمشان این است که آدمی حتی در وحدت و غربت هم به طب محتاج است، لکن انسان اگر اجتماعی نبود، بسا که به فقه نیازمند نمی‌شد. فقه از آن موجود اجتماعی و در خور زندگی جمعی است و حاجت آدمی بدان، از آن جهت است که مدنی بالطبع است. همین رأی است که غزالی را وامی‌دارد تا توضیح دهد که الفاظی چون فقیه و علم و توحید و حکمت و ذکر، اینک معانیشان عوض شده، و «اغراضی فاسد» بدانها جامه‌ای ناباندام پوشانده است. فقه در عصر اول اسلام بر «علم طریق آخرت و معرفت دقایق آفات نفوس» اطلاق می‌شد و توحید هم عبارت بود از دیدن حضور همه جانبه خداوند در همه جا و قطع التفات به اسباب و وسائط. نه اینکه فقه را در تفریعات لعان و طلاق و عتق و اجاره — که انذار و تخویفی از آنها بر نمی‌آید — خلاصه کنند، یا متکلمانی را که جز شبهه‌انگیزی و دشمن‌کوبی و جدال و مرأه کاری ندارند، اهل عدل و توحید بخوانند (۳۲/۱-۳۸). در همین کتاب، تکلیف کلام و فلسفه هم معلوم می‌شود و غزالی توضیح می‌دهد که چرا آن دو علم را در اقسام علوم نیاورده، و در نیکی و بدیشان سخن نگفته است. دلیلش آن است که بخشی از علم کلام که سودمند است، در قرآن و اخبار یافت می‌شود و بخش دیگر که در آن دو نیست، یا مجادله مذموم است، یا مقولاتی است که اکثرش «ترهات و هذیانات» است، یا اقوالی

اسلام (ص) و منسوخ بودن شرایع سابق و قائل به افضلیت خلفای پیامبر به ترتیب خلافتشان: «افضل مردم پس از پیامبر (ص) ابوبکر است، سپس عمر، سپس عثمان، سپس علی رضی الله عنهم» (۹۳/۱). وی در «الرسالة القدسیة» مسأله خلافت پس از پیامبر (ص) را بسط بیشتر می‌دهد و منصوص بودن کسی از صحابه را بر خلافت مردود می‌شمارد و می‌گوید: «در این صورت خرق اجماع می‌شود و همه صحابه پیامبر به مخالفت با رسول الله (ص) منسوب می‌شوند و این سخنی است که جز روافض جرأت اختراع آن را ندارند و اعتقاد اهل سنت بر تعدیل و تزکیه جمیع صحابیان است» (۱۱۵/۱). این تنها موردی نیست که غزالی با «روافض» مقابله‌ای تلخ کرده است. از این تلخ‌تر را در کتاب «الامر بالمعروف والنهی عن المنکر» در باب شروط محتسب آورده است. می‌گوید: اذن امام در حسیبه شرط نیست «و عجیب این است که روافض بر این شرط، شرط دیگری هم افزوده‌اند و آن اینکه تا امام معصوم — که همان امام حق از نظر آنان است — خروج نکند، امر به معروف جایز نیست، اینان پست‌تر از آنند که با آنان سخن گفته شود» (۳۱۵/۲) و اگر نهی غزالی از لعن یزید را نیز بر این تعبیرات بیفزاییم (نک: ۱۲۵/۳)، معلوم خواهد شد که چرا غزالی هیچ گاه در میان شیعیان چنان مقبول نیفتاده است که مولوی و ابن عربی.

غزالی در کتابهای اسرار طهارت و اسرار صلات و اسرار زکات و اسرار صوم و اسرار حج، به بیان احکام فقهی و ظاهری این اعمال می‌پردازد، اما نه در حدی که مفتیان را خرسند سازد، بل به اندازه‌ای که «مردان» را به کار آید (۱۴۶/۱) و از آن بیشتر به اسرار باطنی و معانی نهانی آنها روی می‌کند که کتب فقهی عادتاً از آنها تهی است. آسان‌گیری غزالی در احکام ظاهری و معطل نماندن در آنها و مقدمه دانستن آنها را در «کتاب اسرار الطهارة» به وضوح می‌توان دید. وی در طهارت ۴ مرتبه می‌بیند: مرتبه اول، تطهیر بدن از نجاسات؛ مرتبه دوم، تطهیر اندامها از گناهان؛ مرتبه سوم، تطهیر دل از خواهی ناپاک؛ مرتبه چهارم، تطهیر سر از ماسوی الله که طهارت پیامبران و صدیقان است و در هر یک از این مراتب، طهارت نیمی از عمل است. وی آنگاه به بیان احوال «کوردلانی» می‌پردازد که از طهارت جز مرتبه نخست را نمی‌فهمند و همه عمر خود را در شستن جامه و طلب آبهای جاری و سواس در امر طهارت می‌گذرانند و چون از تفقد احوال قلب عاجزند و به سیره و سنن مسلمانان نخستین جاهلند، کار خود را مطلوب شارع و مقتضای شرع می‌پندارند و نمی‌دانند که «عمر رضی الله عنه با همه مقام والایی که داشت، از کوزه زنی نصرانی وضو گرفت و حتی مسلمانان نخستین دستشان را از چربی و غذا نمی‌شستند، بلکه انگشتان خود را با کف پاهایشان پاک می‌کردند و ایشان را از بدعتها می‌شمردند و در مساجد و زمین بی‌فرش نماز می‌خواندند و در کوچه‌ها پابرهنه راه می‌رفتند... و در استنجا به سنگ اکتفا می‌کردند...» (۱۲۷-۱۲۵/۱). بلی آنگونه و سواسها و دقت ورزیها برای «بطلان» نیکوست، چرا که اگر وقت خود را صرف آن نکنند، به کارهای باطل و ناصواب خواهند

است بیگانه با دین و از جنس بدعت که امروزه به دلیل رواج شبهات، آموختنشان واجب کفایی شده است.

و اما فلسفه اصولاً علمی مستقل نیست و مشتمل بر ۴ بخش است: اول، حساب و هندسه که مباحث دوم، منطق که در باب شروط تعریف و استدلال سخن می‌گوید و به حقیقت از علم کلام است؛ سوم، الهیات، یعنی بحث از ذات و صفات باری که آن هم از علم کلام است و فلاسفه جز اقوال و مذاهب باطلی بر آن نیفزوده‌اند؛ چهارم، طبیعیات که برخی از آن مخالف شرع و دین حق است و لذا جهل است و علم نیست تا در عداد علوم آورده شود و برخی دیگر از اصل مورد احتیاج نیست و چیزی است شبیه به طب، با این تفاوت که طب به کار می‌آید و آنها به کار نمی‌آیند (۲۲/۱-۲۳).

غزالی در احیاء به واقع هیچ فرصتی را از کف نمی‌نهد تا طالب علم دین را از غوطه‌ور شدن در علم کلام بر حذر دارد و به او پیامزد که درس یقین و تقوا را از کلام نمی‌توان گرفت و چنین نیست که هر که متکلم‌تر باشد، ایمان او هم نیرومندتر خواهد بود. «مگر کوفتن تیشه بر ریشه درخت، آن را محکم‌تر خواهد کرد؟» (۹۴/۱). تفاوت متکلم با عامیان فقط در این است که او در فن مجادله زیردست‌تر است. کلام «دارویی خطرناک» است و فاسدی است برای دفع فاسدی دیگر و جز حراست ایمان عوام از راهزنی بدعت‌گذاران هنر دیگری ندارد و لذا از این علم انتظار کشف حقیقت نباید داشت که ویرانگریش از آباد کردنش فزون‌تر است و مبدا که ذهن نوجوانان و راه‌جویان را در ابتدای سلوک طریق هدایت با اقایل متکلمان بیابان کند که ایمانشان را مشوش خواهد کرد. برای داشتن «اعتقادات حقه» همین قدر کافی است که فصل اول «کتاب قواعد العقاید» را (که کتاب دوم از جلد اول احیاء العلوم است) بخوانند و عقاید «حقه» اهل سنت در باب حیات و قدرت و علم و اراده و سمع و بصر و کلام و فعل باری و نبوت و حشر و میزان و بهشت و جهنم را از آن بیاموزند و اگر در شهری هستند که بدعت رواج دارد، کتاب استدلالی الرسالة القدسیه را (که در فصل سوم «قواعد العقاید» گنجانده شده است و از آثار دوران اقامت غزالی در قدس است) در مطالعه گیرند و اگر از آن هم بیشتر می‌طلبند، آن را در کتاب الاقتصادی الاعتقاد بجویند که گسترده‌تر و استدلالی‌تر، و به اندازه ۵۰ ورق است و اگر این مقدار هم کفایت نکرد، آموزگار باید بداند که بیماری مزمن شده است و باید با شاگرد خویش به نرمی و لطف رفتار کند و منتظر قضای الهی بنشیند، مگر خداوند راههای خود را به آن سرگشته وادی معرفت نشان دهد (۹۸/۱).

غزالی را در «قواعد العقاید»، یک مسلمان سنی اشعری کامل عیار می‌بینیم، قائل به کلام ازلی و قدیم و قائم به ذات خداوند و قائل به اضافه صفات بر ذات و دیدنی بودن خداوند در قیامت، مقایسه ناپذیر بودن عدل او با عدل بندگان، چرا که بنده می‌تواند یا تصرف در ملک غیر ظلم کند، اما ظلم از خداوند متصور نیست، چون غیر خداوند را ملکی نیست، تا تصرف خداوند در آن موجب ظلم باشد (۹۱/۱)؛ و معتقد به نبوت پیامبر

پرداخت، اما اهل علم و عمل را شایسته نیست که وقت خود را، جز به قدر حاجت، مصروف آن کنند (۱۲۷/۱) و لذا اگر شخص عالمی ببیند که شخصی عامی حاضر است که جامه او را از سر احتیاط غسل دهد، بهتر است آن کار را به او بسپارد تا هم او به کار خیری مشغول شود و نفس اماره اش او را به بدی فرمان ندهد و هم عالم به کاری اشرف و افضل برسد «و با این مثل، باید نظایر آن را هم فهمید و دانست که عملی را بر عمل دیگر چگونه باید برتری نهاد» (۱۲۷/۱-۱۲۸).

اما امور نهانی (معانی باطنی) که حیات نماز درگرو آنهاست، ۶ است: حضور قلب، تفهم، تعظیم، هیبت، رجا و حیا، سخن غزالی در باب حضور قلب شنیدنی است. وی با تمهید مقدماتی، چنین نتیجه می گیرد که به رغم فتوای فقها، «غفلت با صحت نماز منافات دارد» و اگر فقها نماز بدون حضور قلب را صحیح و مجزی شمرده اند، هم از ضرورت افتاء است و هم به سبب آن است که قصور خلق گاه مانع از آن می شود که همه اسرار شرع بیان شود (۱۶۱/۱). روزه هم ۳ درجه دارد: روزه عموم و روزه خصوص و روزه خصوص الخصوص. اولی دامن و شکم را از مفطرات بازداشتن است. دومی گوش و چشم و دست و زبان را به گناه نیالودن است و سومی بازداشتن دل است از اندیشه های پست و دنیاوی و به طور کلی ماسوی الله (۲۳۴/۱). اما حج فریضه ای است که در آن بندگی و تسلیم به نهایت درجه می رسد، چرا که آدمی را وادار به اعمالی می کند که نه نفس از آن لذت می برد و نه طبع با آن انس می گیرد و نه عقل به درک معنایش کامیاب می گردد و لذا در گزاردن آنها، جز امتثال محض و اطاعت عابدانه و مخلصانه صرف، انگیزه ای دیگر وجود ندارد. نفی عقلانی بودن اعمال حج، در این کتاب مورد تأکید بلیغ غزالی است و گویی در اصرار بر آن، رد و تکذیب آراء تعلیمیان و باطنیان را در نظر می داشته است که اعمال حج را (آسان تر از دیگر عبادات) رمزی و تمثیلی می شمرده اند و برای هر یک معنایی غریب به دست می داده اند. وی حتی سنگریزه زدن به جمرات را گرچه سنگ زدن به روی شیطان می انگارد، اما می گوید: «به خاک مالیدن دماغ شیطان، از این راه است که فرمان خداوند را بدون اینکه عقل و نفس لذتی از آن ببرند، ببری» (۲۶۶/۱).

سر حج و مقصود و پسین آن از نظر غزالی گویی این است که خلق کثیری از سراسر جهان در یک جا و یک وقت گرد آیند و با علم به اینکه ابدال و اوتاد و صالحان هم در میان نشان هستند، از خدا خواستار رحمت و رضوان و مغفرت شوند؛ چون تأثیر هیچ چیز در جلب رحمت باری همچون «اجتماع هم و تعاون قلوب» نیست (۲۷۰/۱).

در «کتاب آداب تلاوة القرآن» خوشنویسی قرآن و نقطه گذاری و نهادن علامات سرخ و سیاه و غیره بر حروف و کلمات مورد تأیید و تحسین غزالی قرار می گیرد و آن را موجب پیشگیری از غلط خواندن می داند و می گوید: اگر هم بدعت است، بدعتی است نیکو (۲۷۶/۱). وی تفسیر به رأی را هم تفسیری روشن می کند و می گوید: آدمی از پیش خود یا رأیی باطل دارد، یا صحیح؛ و در هر دو صورت، صحیح نیست که

معنای آیه را چنان بگرداند که موافق یا مؤید رأی او افتد. همچنین است کار کسی که بدون استفاده از نقل و سماع، با سرمایه ای اندک از عربیت و بی خبر از غرایب قرآن و الفاظ مبهم و مبذل و اختصار و حذف و اضممار و تقدیم و تأخیر، به تفسیر قرآن دست می گشاید (۲۹۰/۱-۲۹۱). با اینهمه، علم به ظاهر تفسیر دیگر است و علم به اسرار و حقایق معانی قرآن دیگر. فی المثل ظاهر معنای آیه «وَمَا زَمَيْتُ إِذْ زَمَيْتُ وَلَئِنْ اللَّهُ زَمَى» (انفال/ ۱۷) ساده است، اما باطنی غامض دارد؛ چرا که متضمن تناقضی است: هم اثبات رمی است، هم نفی آن و غموض آن چندان است که «اگر همه عمر را در کشف اسرار این معنا و مقدمات و لواحقش صرف کنند، عمر به پایان می رسد، اما آن معنا به پایان نمی رسد؛ و هیچ کلمه ای در قرآن نیست که چنین نباشد» (۲۹۳/۱).

توضیح مهمی که غزالی در «کتاب الاذکار والدعوات»، پس از ذکر آداب دعا و ادعیه لازم برای «مريد» می آورد، این است که دعا خود از قضاست و منافاتی با آن ندارد. «آنکه خیر را مقدر کرده، آن را به سببی منوط کرده است و آنکه شر را مقدر کرده، برای دفع شر هم سببی مقدر کرده است و لذا آن کس که چشمش گشوده است، میان دعا و قضا منافاتی نمی بیند» (۳۲۸/۱ - ۳۲۹). به علاوه دعا موجب یاد کردن خداست و این برترین عبادت است و به همین دلیل، فقر و حاجت که آدمی را به یاد خداوند می افکنند، مطلوبند و باز به همین سبب است که انبیا و اولیا بیش از دیگران گرفتار مصائب می شوند. آخرین کتاب ربع عبادات و دهمین کتاب از کتب چهل گانه احیاء علوم الدین، «ترتیب الاوراد و تفصیل احیاء اللیل» است. در این کتاب کیفیت تقسیم وقت شب و روز و اعمال نیکو و محبوب هر یک از آن اوقات بیان شده است.

وی ابتدا اوراد روز را بر ۷ ورد و اوراد شب را بر ۵ ورد بخش می کند و برای هر وقتی وردی را بیان می نماید: میان طلوع صبح و طلوع قرص خورشید یک ورد است و میان طلوع خورشید تا زوال [ظهر] دو ورد و از زوال تا عصر دو ورد و از عصر تا مغرب هم دو ورد. همچنین است اوراد شب مثلاً کار کردن در روز و خوابیدن در شب خود جزو اوراد است که باید در وقت خویش واقع شود. آنگاه پس از شرح مبسوط اوراد هر یک از اوقات، فصلی را می گشاید و در آن توضیح می دهد که اوراد بر حسب احوال، فرق می کنند و هر کس باید ورد مناسب حال خویش را به جا آورد و مقلد احوال و اوراد دیگران نباشد. به این منظور سالکان طریق آخرت را بر ۶ دسته تقسیم می کند: عابد، عالم، متعلم، والی، پیشه ور و موحد مستغرق در خدا. آنگاه در مقام بیان اوراد شخص عالم می گوید که «ترتیب اوراد او با اوراد عابد فرق می کند، چون او محتاج مطالعه و تصنیف و تدریس است». سپس شیوه شایسته کار کردن عالم را به دست می دهد: خوب است که شخص عالم بعد از صبح تا طلوع خورشید به اذکار و اوراد یاد شده برای ورد اول مشغول باشد و از طلوع تا میان روز را به تدریس و تعلیم کسانی بپردازد که علم را برای آخرت می آموزند و اگر چنین شاگردانی ندارد، به تفکر و حل مشکلات علوم دینی اشتغال ورزد، چون پس از فراغ از ذکر و قبل

صدای او را بشنود، یا او را بشناسد. همواره پاکیزه و آماده بهره‌گیری شوهر باشد؛ بر فرزندان وی مشفق و رازبوش باشد، به ناسزا گفتن به اولاد، یا جواب دادن به شوهر دهان‌نگشاید (۵۹/۲).

دو کتاب «الحلال و الحرام» و «الامر بالمعروف و النهی عن المنکر»، سیاسی‌ترین و اجتماعی‌ترین و فقهی‌ترین کتابهای احیاء علوم الدین است. غزالی در این دو کتاب، فقیهانه و زاهدانه، دست به افتاء و ابراز رأی زده، و از بیان مسائل خرد فقهی و تفصیل مطالب لازم سیاسی و اجتماعی دریغ نکرده است. تصرف در اموال موجود در جامعه و جهان را - که حلال و حرامش به هم آمیخته است - حتی در صورت غلبه حرام، جایز می‌داند، بلکه می‌افزاید که «حتی اگر حرام، عالم را پر کنند و به یقین معلوم شود که حلالی در جهان نمانده است، خواهیم گفت که تمهید شروط را از سر می‌گیریم و از گذشته در می‌گذریم و می‌گوییم هر چه از حد خود بگذرد به ضد خود بدل می‌شود و لذا وقتی همه چیز حرام شود، همه چیز حلال خواهد شد» (۱۰۷/۲). آنگاه در مقام برهان، عمل مردم را در چنان حالی بر ۵ قسم منقسم می‌کند: ۱. یا گرسنه بمانند تا بمیرند. ۲. یا سذر می‌کنند تا مرگشان در رسد. ۳. یا بدون کسب رضای صاحبان، به طریق غصب و سرقت به اندازه حاجت خود از اموال موجود برگیرند. ۴. یا بدون اکتفا به قدر حاجت، قواعد شرع را مرعی دارند و در کسب معاش بکوشند. ۵. یا با رعایت قواعد شرع، به قدر حاجت اکتفا کنند. و سپس مرتبه پنجم را ورع و مرتبه چهارم را مقتضای مصلحت جامعه و منطبق بر مذاق شرع می‌شمارد و می‌گوید که اگر پیامبری هم در همین زمان مبعوث شود، باید همین کار را بکند و بنا را بر آن بگذارد که گویی همه اموال حلال است (۱۰۸-۱۰۷/۲). اما مرتبه پنجم را نمی‌توان از همه خواست چون دشوار است. به علاوه، تنها راه آن است که سلطان اموال فزون از حاجت مالکان را بگیرد و به اهل حاجت بدهد و خود خزانه‌دار شود و روزانه و سالانه به هر کس به قدر حاجتش عطا کند و این «هم تکلیفی است ناشدنی و هم موجب تضییع اعمال می‌شود، چون اولاً سلطان قادر بر چنان کاری نیست و ثانیاً میوه‌ها و گوشتها و غلات فزون از حاجت را باید یا به دریا افکنند، یا وانهند تا بگندند... به علاوه، این کار موجب سقوط حج و زکات و کفارات مالی و جمیع عباداتی می‌شود که مربوط به غنا هستند...» (۱۰۸/۲). بدین ترتیب غزالی، چنین طرحی را ناممکن و نامشروع می‌شمارد و فقیهانه فتوا به بطلان آن می‌دهد. از این گذشته چنان ورع ورزیدنها، مانع آبادانی جهان و موجب پریشانی احوال ملک می‌شود و لذا بهتر همان است که اهل دنیا به دنیا مشغول باشند تا دین (که ملک آخرت است) برای اهل دین سالم بماند. چنانکه پیشه‌وران به پیشه‌های پست مشغولند تا ملک و سلطنت برای سلاطین بماند و شیرازه امور نگسلد (۱۰۹/۲).

این همان نظریه «غفلت» دراز دامن غزالی است که چندین جا در احیاء العلوم از آن یاد کرده است و آگاهان را فرا خوانده است که از دنیا طلبی دنیا طلبان اندوهگین نشوند و طالب آن نباشند که همگان زاهدانه و

از پرداختن به کارهای دنیوی، دل برای حل مشکلات آماده‌تر و صافی‌تر است. از میان روز تا عصر را به مطالعه و تصنیف مشغول شود و جز برای غذا و طهارت و نماز واجب و قیلولة کوتاهی - در صورت بلند بودن روز - آن را ترک نکند. و از عصر تا زردی خورشید به سماع تفسیر یا حدیث یا علمی نافع که در حضور او خوانده می‌شود، پردازد و از زردی خورشید تا غروب به ذکر و استغفار و تسبیح مشغول شود. اما شب، بهترین تقسیم را برای آن، شافعی به دست داده است که یک سوم اول را به مطالعه و یک سوم دوم را به نماز و یک سوم سوم را به خواب تخصیص داده است. این البته در شبهای زمستانی میسر است، ولی در شبهای تابستان چنین نمی‌توان کرد، مگر اینکه آدمی در طول روز خوابیده باشد (۳۴۹/۱).

غزالی برای پیشه‌ور هم لازم نمی‌بیند که همه اوقاتش را در عبادات صرف کند و «عیال را ضایع بگذارد»، بلکه اگر کسب مدام کند، ولی درآمدهای فزون‌تر از حاجت خویش را صدقه دهد، کاری نیکوتر کرده است، چرا که «عبادات متعددی از عبادات لازم، نافع‌ترند». همچنین والی و امام و قاضی که باید وقت خود را در روز صرف رفع حاجات مسلمانان کنند و جز به عبادات واجب نپردازند و در شب، به اوراد یاد شده قیام کنند. در مجموع، غزالی دو امر را بر عبادات بدنی تقدم می‌بخشد: یکی علم و دیگری خدمت به مسلمانان. و مراد او از علم، البته علمی است که رغبت در آخرت و زهد در دنیا را افزون‌تر کند، نه هر تعلیم و تعلمی (۳۵۰-۳۴۹/۱).

ربیع عادات با «کتاب آداب الاکل» آغاز می‌شود. نکته سنجیهای زاهدانه و عارفانه غزالی در این کتاب همچنان خواندنی و دانستنی است. می‌گوید: خوب است غذا را بر زمین و یا بر سفره نهاده بر زمین بگذارند، چرا که «سفره آدمی را به یاد سفر می‌اندازد و سفر هم سفر آخرت و حاجت آدمی به توشه تقوا را به یاد می‌آورد» (۳/۲). هنگام غذا خوردن دسته جمعی، ساکت و بی صدا غذا خوردن، شایسته نیست، «چرا که این، شیوه عجم است. و به جای آن بهتر است که سخنان نیکو و حکایات صالحان در باب غذا و غیر آن را بیان کنند» (۷/۲). نظر غزالی را در باب زنان و حد و منزلت اجتماعی و خانوادگی‌شان، در کتاب «آداب النکاح» می‌توان یافت، آنجا که ابتدا «قول شافعی» در باب نکاح را این می‌داند که «نکاح نوعی از بردگی است و زن برده مرد است» (۵۶/۲) و پس از توضیحات مشروح، قول جامع و مختصر در باب «آداب زن بودن» را چنین می‌آورد: در کنج خانه بنشیند و چرخه بافندگی خود را در پیش گیرد و کمتر بر بام خانه برود و به کوچه سربکشد. با همسایگان سخن بسیار نگوید و جز در موقع ضرورت نزد آنان نرود و در غیبت شوهرش اسرار و آبرو و اموال او را حفظ کند و در همه حال خواهان خشنودی شوهر باشد و در نفس خود و مال شوهر به او خیانت نکند و بی‌اذن او از خانه بیرون نرود و وقتی هم از خانه بیرون می‌رود، در هیأتی نادرلیا بیرون رود و از میان بازار و خیابان نگذرد و بیشتر جاهای خالی و خلوت را انتخاب کند و حذر کند از اینکه غریبه‌ای

پارسایانه سلوک راه آخرت کنند که در آن صورت دنیا و سیاست و حکومتی باقی نخواهد ماند. این جهان، به غفلت اهلش قائم است و خداوند دین خود را به دست اقوامی که خود نصیبی نمی‌برند، تقویت خواهد کرد (۳/۲۲۶). آنگاه با استشهاد به آیه ۳۲ سوره زخرف (۴۳)، می‌گوید: این قسمتی است که در مشیت ازلی الهی گذشته است (۱۰۹/۲).

بحث مهم بعدی غزالی در این کتاب درباره حرمت و حلیت «ادارات» سلاطین و جوانز و صلات آنان است. وی گرفتن حق خود را از سلاطین حتی از سلاطین ظالم جایز می‌شمارد (۱۴۰/۲)، یعنی عالمی یا فقیهی یا طبیبی که درآمدی از راه دیگر ندارند و متولی اموری هستند که مصلحت مسلمانان در آن است، حق دارند که از اموال حلالی که سلطان دارد، کسب معاش کنند و این اموال حلال عبارتند از غنیمت و فیه و جزیه و اموال مصالحه که از کفار به دست می‌آیند و موارث و اموال مجهول المالك و اوقاف بی‌متولی مسلمانان (۱۳۵/۲). جز اینها، هر مالیات و رشوه‌ای که اخذ شود و هر مضارده‌ای که صورت گیرد، حرام است. ظالم بودن سلطان به حلال بودن آن حق لطمه‌ای نمی‌زند، به شرط اینکه صاحب حق بداند که از بخش حلال مال سلطان به او می‌دهند؛ ولی در زمان ما «همه یا اکثر اموال سلاطین حرامند» و تازه آن را فقط به کسانی می‌دهند که در مجالستان بروند و مداحیشان کنند، یا در خدمتشان درآیند و تأییدشان کنند، یا زشتیها و مظالمشان را بپوشانند و لذا «حتی گرفتن مال حلالشان هم در این زمان، به دلیل آنکه بدان پیامدها منتهی می‌شود، جایز نیست، چه رسد به اموال مشکوک یا حرامشان» (۱۳۹/۲).

با اینهمه، سلطان ظالم جاهل هم سلطان است و اگر «شوکت» با وی مساعدت کند و خلعتش دشوار باشد و عوض کردنش فتنه‌ها از بی‌بیاورد، اطاعتش واجب است و «به نظر ما، خلافت در این زمان برای خانواده بنی عباس که متکفل آنند، منعقد است و سلاطین سرزمینهای مختلف و بیعت کنندگان با خلیفه ولایتشان نافذ است... و اصلاً ولایت در زمان ما تابع شوکت است و هر کس که صاحبان شوکت با وی بیعت کنند، او خلیفه است...» (۱۴۱/۲).

غزالی در باب بعد، به تفصیل از موارد آمیزش و معاشرت حلال و حرام با سلاطین سخن می‌گوید و خرده کاریهای ورع و ورزیدن در آن موارد را نشان می‌دهد. فی المثل دعا کردن برای سلطان جائز نیست، مگر اینکه بگویند اصلحک الله یا وفقک الله للخیرات؛ ولی طول عمر او را به نحو مطلق خواستن به هیچ رو روا نیست. همچنین است نزد سلاطین رفتن، مگر به دو عذر: یا آدمی چنان مجبور شود که بداند در اثر نافرمانی، آزارش خواهند کرد، یا آنکه بخواهد تظلم یا امر به معروف و نهی از منکر کند. و تازه این هم واجب نیست و فقط به شرطی رواست که دروغ نگوید و شناخوانی نکند و نصیحتی را که احتمال قبول و تأثیرش می‌رود، فرو نگذارد (۱۴۴/۲-۱۴۵).

در «کتاب الامر بالمعروف و النهی عن المنکر» سخن غزالی در

باب امر به معروف و نهی از منکر حاکمان و جواز یا عدم جواز آن و نحوه مطلوب و مذموم آن و به خصوص جواز دست بردن به سلاح، یا لزوم اذن گرفتن از والی در نهی از منکر، مستقیماً به بحث از مطالبی می‌کشد که امروزه تحت عنوان آزادی و مبارزه سیاسی و امثال آن در فلسفه سیاست مورد بحث قرار می‌گیرد. همچنین است بحث مبسوط غزالی از ارکان و شروط امر به معروف که شامل بحث از حسبه و آداب و شروط آن می‌شود. نیز تفصیل غزالی در باب اصناف منکرات و قبیح و کارهای نامشروع که در مساجد و بازار و کوچه و حمام و مجالس ضیافت روی می‌دهد و وظایف محتسبان و آحاد مردم در قبال آنها، پرده از چهره شهرها و نحوه حیات جمعی در آن دوران بر می‌دارد و تیزبینهای سالک گوشه‌گزیده‌ای چون غزالی را به نیکی آشکار می‌کند. رأی نهایی غزالی در «کتاب آداب العزلة»، در باب آمیزش با مردم و گوشه‌گیری از آنان، و برتری یکی بر دیگری، همان «فصل الخطاب» شافعی است که گفت «انقباض از مردم موجب دشمنیشان می‌شود و انبساط با آنان، دوستان ناهل فراهم می‌آورد. لذا نه منقبض باش، نه منبسط، و اعتدال میان مخالطت و عزلت را رعایت کن» (۲۴۲/۲).

«کتاب آداب السماع و الوجد» که هشتمین کتاب از ربع عادات است، شامل آراء فقهی و عرفانی غزالی در باب سماع و وجد و رقص است که به تعبیر غزالی اول سماع می‌آید و به تبع آن وجد که حالتی است قلبی و به تبع آن حرکات موزون (رقص) و غیر موزون (اضطراب) می‌آیند (۲۶۸/۲).

غزالی پس از مناقشه طولانی با مخالفان و نقض ادله فقهی آنان، سرانجام فتوا به حلیت سماع و شنیدن آواهای طرب‌انگیز موسیقایی می‌دهد و نفس لذت بردن از آلات موسیقی و آوای زنان را حرام نمی‌شمارد (۲۷۸/۲) و تنها آلاتی را از این حکم خارج می‌کند که شرابخواران در مجالس می‌گساری، عادتاً و غالباً آنها را به کار می‌برند و لذا به کاربردنشان موجب ترغیب در می‌گساری می‌شود (۲۷۹/۲). او اصل را این می‌داند که «همه طبیات حلالند، مگر آنکه حلال کردنشان فساد را موجب شود» (۲۷۳/۲). در جواب کسانی که سماع و طرب را الهو و لعب و حرام می‌شمارند، می‌گوید: بلی چنین است، اما مگر همه دنیا لهو و لعب نیست؟ و از این بالاتر، لهو در جاهایی لازم است، چرا که «استراحت و کار نکردن، آدمی را بر کار کردن مدد می‌رساند و لهو به جد کمک می‌کند و جز نفوس انبیاء (ع) هیچ کس طاقت جد خالص و حق تلخ را ندارد و لذا لهو داروی ملالت است و باید مباح باشد، اما همچون دارو در مصرف آن زیاده روی نباید کرد» (۲۸۷/۲).

رأی نهایی غزالی در باب سماع را قول ابوسلیمان دارانی معین می‌کند که گفت: «سماع بر دل چیزی را نمی‌افزاید، بلکه آنچه را در آن است، می‌شوراند» (۲۷۵/۲) و از این رو، در پایان کتاب، سماع را به ۴ قسم منقسم می‌کند: حرام، مباح، مکروه و مستحب.

سماع حرام از آن جوانان و همه کسانی است که شهوت دنیا بر دلشان چیره است و لذا از سماع، جز شوریدن شهوت نصیبی نمی‌برند.

حسب اختلاف احوال خلاق، مختلف می‌شود، اما یک اصل بیشتر ندارد و آن این است که هر کس از هر چه خوشش می‌آید، از آن بگذرد. آنکه به مال خشنود است، باید مالش را انفاق کند و آنکه در مقام خطابه و وعظ یا تدریس، مقبولیتی یافته است، باید آن را ترک گوید (۶۹/۳) و به‌طور کلی آدمی باید خود را با حالتی که در قبر دارد، قیاس کند و از چیزی که در قبر یافت نمی‌شود (لباس و مسکن و خوراک و نکاح...)، در این دنیا بیش از حد حاجت و ضرورت بر ندارد، و گر نه انس و الفتی با مواهب دنیوی می‌گیرد که به سعادت اخروی او لطمه خواهد زد (۶۷/۳).

روش معالجه به ضد، گاه دفع زهر به داروست و گاه دفع زهر به زهر دیگر است. فی‌المثل گاه ارباب احوال، شربت حلالی را در جامی که به رنگ شراب است، می‌خورند تا آدمیان بدانان گمان شرابخواری برند و از چشم خلق بیفتند و ردیلت حب جاهشان درمان شود. صحت این عمل گرچه از لحاظ فقهی مورد تردید است، اما «ارباب احوال گاه خود را به شیوه‌هایی درمان می‌کنند که فقیهان جایز نمی‌دانند و بعداً تقصیر خود را جبران می‌کنند» (۲۸۸/۳). همچنین است کار شخص بخیلی که به طلب حسن شهرت، مال خود را در مقابل چشم مردم انفاق می‌کند تا او را سخاوتمند بدانند. وی با این کار خبث بخل را از خود می‌زداید و خبث ریا را به جای آن می‌نشاند و بعد از آن باید به سراغ ریا برود و آن را علاج کند. بر این قیاس می‌توان گاه شهوت را بر سر غضب کوفت و گاه غضب را بر سر شهوت، تا سورت و رعوتشان بشکند و رفته رفته زایل شوند (۲۶۲/۳).

اما روش علمی علاج ردایب آن است که به قبح آنها و به پیامدهای سوء دنیوی و به عقوبت اخرویشان تفصیلاً آگاهی یابند و با تأمل در گفته‌های پیامبر (ص) و آثار بزرگان و حکایات صالحان، تدریجاً خود را از شر ردایب برهانند، به همین سبب، غزالی در ربع منجیات و مهلکات، حکایات بسیار از صوفیان و صالحان سلف می‌آورد تا مثنی و سلوک مشرب اخلاقی‌شان را باز نمایند و خواننده را به پیروی از آنها ترغیب کند. فی‌المثل در مورد غضب، شخص باید اولاً در اخبار مربوط به کظم غیظ و حلم تأمل کند و ثانیاً از عقوبت الهی خائف باشد و ثالثاً از سوء عاقبت دشمنی و انتقام جویی بر حذر باشد و حتی اگر از آخرت باکی ندارد، به فکر دنیای خود باشد و رابعاً بیندیشد که وقتی خشمناک می‌شود، چه چهره زشت و نامیمونی پیدا می‌کند و مانند سگان و درندگان می‌شود و انصاف دهد که چهره سگان یافتن بهتر است، یا چهره علما و انبیا، و خامساً بنگرد که چه چیز او را به انتقام گرفتن وادار کرده است، شاید انگیزه‌های شیطانی باشد و سادساً بداند که غضب او از آن روست که کارها بر وفق مراد خدا رخ داده است، نه مراد او؛ اما او چه حق دارد که مراد خود را برتر از مراد خدا بداند؟ (۱۷۳/۳-۱۷۴) و بر این قیاس است درمان علمی و عملی حسد و ریا و بخل و دیگر ردایب که در ربع مهلکات آمده‌اند.

«کتاب ذم الدنیا» که کتاب ششم از ربع مهلکات است، شاید بیش از

سماع مکروه از آن کسانی است که بیشتر آن را بر سبیل لهو به‌کار می‌گیرند و سماع مباح برای کسی است که تنها از آوای خوش آن بهره می‌برد و سماع مستحب از آن کسی است که دوستی خدا در دلش موج می‌زند و سماع این دوستی را به جوش می‌آورد (۳۰۶/۲).

ربع مهلکات حاوی امهات نظریات غزالی در باب علم اخلاق و مجاهده با نفس و تزکیه قلب و درمان ردایب است و از موشکافیهای روان‌شناسانه و تخوفیهای پارسایانه مالا مال است و چنانکه خود می‌گوید: «غامض‌ترین انواع علوم معامله، علم به خدعه‌های نفس و مکاید شیطان است و دانستنش بر همه مردم فریضة عینی است» (۳۰/۳). این ربع متضمن همین گونه دانشهاست، پاره‌ای از اشارات پراکنده در این ربع، حکایت از آن می‌کند که غزالی آن را - یا دست کم پاره‌های مهمی از آن را - بعد از تصنیف ربع منجیات نوشته است، گرچه در تدوین نهایی قبل از آن قرار گرفته است (برای مثال، نک: ۲۸۴/۳).

در «کتاب ریاضة النفس» غزالی به کوتاهی نظریه اخلاقی خود را در باب معنای راستین حسن خلق و سپس شیوه تفصیلی تهذیب اخلاق و نحوه درست تربیت و تأدیب اطفال و آنگاه شیوه‌ها و مقدمات ورود در سلوک باطنی و ارادت ورزی را به دست می‌دهد، نظریه اخلاقی وی تفاوت چندانی با موارث یونانیان در این باب ندارد، گرچه در مباحث بعدی، خود بدانها پای‌بندی چندانی نشان نمی‌دهد: خلق عبارت است از هیأت راسخ در نفس، و همچنانکه حسن صورت با حسن جمیع اجزایش تأمین می‌شود، زیبایی درون هم منوط به زیبایی ۴ رکن است: قوه علم، قوه غضب، قوه شهوت و قوه عدل. عدل، قدرتی اجرایی است که شهوت و غضب را تحت اشاره عقل و شرع نگاه می‌دارد و طرفین افراط و تفریط ندارد، بل یک مخالف دارد و آن جور است. اما حکمت و شجاعت و عفت که فضایل، و حد وسط قوای عقل و غضب و شهوتند، دو ردیلت مذموم در دو سوی خود دارند. غزالی در تأیید نکات یاد شده، آیه ۱۵ سورة حجرات (۴۹) را شاهد می‌آورد که به گمان او متضمن امهات محاسن اخلاق است. ایمان یقینی به خدا و رسول، همان قوه یقین است که ثمره عقل و منتهای حکمت است، و مجاهده با مال، به ضبط قوه شهوت و مجاهده با نفس هم به ضبط قوه غضب بر می‌گردد (۵۵/۳).

غزالی در فصل دیگر، به علامات آدمیان نیکومنش و صاحبان حسن خلق می‌پردازد و پر حیا، کم آزار و راستگو و کم سخن و کم لغزش و صبور و شکور بودن، و حلم و رفق و شفقت داشتن، و بدزبان و سخن چین و عجول و بخیل و حسود نبودن را از جمله آنها می‌شمارد؛ و در میان آنها صبر بر جفای دیگران و تحمل آزار خلائق را از همه مهم‌تر و در مقام امتحان گویاتر می‌داند و می‌گوید هر که از بد خلقی دیگران گله می‌کند، نشان می‌دهد که خود بد خلقی است (۷۰/۳).

روش معالجه ردایب، نزد غزالی به‌طور کلی دوتاست: علمی و عملی. روش علمی، روش معالجه به ضد است (۲۸/۳) و گرچه به

هر نوشته دیگری جهان بینی صوفیانه غزالی و دستاورد عزلت و سلوک باطنی او را آشکار کند: دنیا هم دشمن خداست هم دشمن دوستان خدا و هم دشمن دشمنان خدا (۲۰۱/۳)؛ چون سایه ای است که زود می گذرد، چون خواب آشفته ای است که زود سپری می شود، چون زن زیبایی است که شوهر خود را سر می برد، چون عجزه ای است که خود را از سر فریب می آراید، چون ماری است نرم و آدم کش و چون آب دریا است که نوشنده را تشنه تر می کند (۲۱۶-۲۱۴/۳). هیچ بهره ای در این جهان نمی بری، مگر اینکه در آخرت چند برابر آن را از تو کم می گذارند، حتی اگر شنیدن نوای پرنده ای یا نگاه به سبزه ای یا نوشیدن آب خنکی باشد (۲۲۱/۳). حفظ نفس بردن، از آن دنیا است و فقط در صورتی عملی اخروی می شود که آدمی در خوراک و پوشاک و نکاح و امثال آن، طالب آن باشد که نیرو بگیرد تا طاعت خدا کند. پس ملاک دنیوی و اخروی شدن عمل، قصد آدمی است. به قصد حظ عاجل نفس کار کردن، یقیناً کاری است دنیوی و از جنس هوئی است که خداوند بهشت را در گرو طرد آن نهاده است (همانجا). با اینهمه، دنیا را نباید به کلی رها کرد، و طالب فرو گرفتن شهوت و غضب به طور کامل نباید بود، بلکه باید بدن را آرام کرد و حاجتش را داد تا دل را مشغول نکند و او را برای فکر و ذکر خدا در طول عمر آماده و آرام بگذارد (۲۳۰/۳). حجم عظیم اخبار و آثار و امثله ای که غزالی در این کتاب در باب دنیا و ذم آن می آورد، نمایانگر زهد و تقشف و نفرت و تلخ کامی او از دنیایی است که شرمزاحم است و باید با حسن سیاست و تأدیب و با اقتصار بر ضرورت و حاجت از آن رهایی جست. در عین حال نباید نگران پریشانی امور بود و نباید پنداشت که دعوتهای زاهدانه، آدمیان را از طمع و طلب باز می دارد، چرا که مدار عالم، غفلت است و آدمیان هیچ گاه از تفاخر و تکاثر باز نمی ایستند و لذا آسیای جهان به آب غفلت اهلش، و به تقدیر سابق ازلی بی توقف و تعطیل می گردد و زهد زاهدان در آن فتوری نمی افکند. همین تصویر از دنیا، به کمک غزالی می آید تا به دفع علمی پاره ای از رذایل همت گمارد. فی المثل در باب تکبر، آدمی اگر ذلت و عجز خود را کما هو حقّه بداند و به عبد و مملوک و میرا بودن خود تصدیق و اعتراف کند و نیز اگر بداند که در این دنیا زندانی ذلیل و گناهکاری بیش نیست، آیا بر دیگر زندانیان برتری خواهد فروخت؟ (۳۶۰/۳). بحث عالمانه غزالی در این کتاب در باب کیفیت پیدایش معیشت جمعی و پدید آمدن شغلها و جدا شدن شهر از روستا و حاجت افتادن به پول و قانون و فقیه و سلطان و مالیات، نیز از مباحث خواندنی و اندیشیدنی این کتاب است و وسعت بینش و عمق اندیشه غزالی را در باب دنیا آشکار می کند.

آفات بیست گانه زبان که در «کتاب آفات اللسان» آمده است، نیز از بحثهای دلکش و گاه جنجال آفرین احیاء علوم الدین است. سخن بیهوده گفتن، مراء و جدال و فحش و بدزبانی و لعن و مزاح و استهزا و غیبت و دروغ و سخن چینی و رازگشایی و چاپلوسی و مداحی و سؤال عوام از صفات و کلام باری، همه از آفات زیانمند و چنانکه پیامبر (ص)

فرمود: ایمان کسی مستقیم نمی شود، مگر به استقامت دل و دل کسی مستقیم نمی شود، مگر به استقامت زبان (۱۰۹/۳)؛ لذا خود را در امور نامربوط نباید وارد کرد و سخن بسیار و زائد نباید گفت و از سخن باطل باید پرهیزت و بر سخن دیگری متکبرانه نباید خرده گرفت و دشنام نباید داد و در برخی امور به کنایه باید سخن گفت و از لعن مسلمان باید پرهیز کرد، حتی اگر یزید باشد؛ چرا که فرمان دادن او به قتل حسین (ع) به ثبوت نرسیده است. همین قدر باید گفت که قاتل حسین (ع) هر که بوده است، اگر قبل از توبه مرده باشد، لعنت خدا بر او باد (۱۲۲/۳، ۱۲۵). همچنین است نفرین کردن به مسلمانان حتی به ظالمان، نیز چنین است شعر بدخواندن یا دل به شعر سپردن یا مزاح بسیار کردن، یا پا از گلیم خود بیرون کردن و از صفات باری و کلام حق پرسیدن، چرا که «شان عوام اشتغال به عبادات و ایمان به معارف قرآن و تسلیم به پیامهای رسولان است، بی چون و چرا و بی بحث» (۱۲۶/۳-۱۲۷، ۱۶۲-۱۶۳). «کتاب ذم الغرور» که آخرین کتاب از ربیع مهلکات است، در حقیقت شکوئی نامه غزالی از دین فروشان و غرور زدگان روزگار خویش است که در جامعه فقیهان و صوفیان و عالمان و عابدان درآمده اند و دل خلق را ربوده اند و آگاهانه و ناآگاهانه از قبله هدایت دور افتاده اند. اینان ۴ طایفه اند: یکم اهل علم و نظر، دوم اهل عمل و عبادت، سوم صوفیه و چهارم ثروتمندان.

از اهل علم، فرقه ای در علوم شرعی و عقلی دستی دارند، اما عمل را فرو نهاده اند و مغرور علم خویش شده اند. فرقه دیگر، اهل عمل و طاعت هستند، اما تفقد احوال دل نمی کنند و از ریا و حسد و کبر و ریاست طلبی پنهان در دل خویش غافلند. فرقه دیگر بدی این رذایل باطنی را می دانند، اما از فرط خودپسندی خود را فارغ از آنها می پندارند. فرقه دیگر حتی به تهذیب باطن هم پرداخته اند، اما در زوایای دلشان همچنان از مکاید نهانی شیطان باقی است و اینان از آن غافلند و لذا کارهای نیکو می کنند، اما شاید انگیزه نهانشان کسب حسن شهرت، یا اجتماع مریدان بر اطرافشان باشد. فرقه دیگر اشتغال به مجادلات کلامی دارند و ایمان صحیح را در گرو جدالهای خود می پندارند. فرقه دیگر به وعظ و تذکیر مشغولند، غرور اینان از همه بیشتر است، چرا که خودپسندیشان بیشتر است. از زهد می گویند و خود دنیا پرستند؛ مردم را از خدا می ترسانند، اما خود آسوده اند؛ مدعی انس با حقدند، اما از خلوت لذتی نمی برند. فرقه دیگر، شیوه صحیح وعظ را فرو نهاده اند «که وعظ زمان ما هستند». و به شطح و طامات رو آورده اند و سخنهای موزون و مسجع می گویند و اشعار فراوان در وصال و فراق می خوانند و مردم را به وجد و صیحه می افکنند، اینان به حقیقت شیاطین انسند. فرقه دیگر به حفظ کلام زهاد قناعت کرده اند (۳۸۸/۳). فرقه دیگر فقط به جمع روایات و طلب اسناد عالیه و سماع حدیث وقت را سپری کرده اند، در حالی که حقیقت سماع حدیث را هم نمی دانند (۳۹۷/۳). فرقه دیگر به نحو و لغت و شعر رو آورده اند و خود را علمای امت پنداشته اند. فرقه دیگر را غرور فقاقت گرفته است و

نسل و بطلان توارثند - و دزدی و خوردن مال یتیم و... همه جزو کبائرند، چون همه موجب اختلال معیشت می شوند و خصوصاً گناهان مالی چنانند که در خفا صورت می گیرند و اقامه دعوی بر آنها مشکل است و کبیره شمرندشان موجب می شود تا آدمیان کمتر گرد آنها بگردند، برخلاف غضب مال و خیانت در امانت که امری آشکار است و مدعی می تواند خود در احقاق حق خویش بکوشد. همین طور است ربا که اکل مال غیر است به تراضی و لذا می تواند بود که شرایع حکمهای مختلف در باب آن بیاورند و آن را کبیره نشمارند؛ اما می خواری را چون مایه خاموش کردن چراغ عقل است، باید از کبائر شمرد. همین طور است سحر در صورتی که متضمن کفر باشد؛ اما دست تهمت در آبروی آدمیان بردن و آنان را به زنا متهم کردن، چنان است که شاید حکمش در شرایع مختلف، مختلف باشد و به همین سبب کبیره بودنش قطعی نیست، چرا که شارع می تواند چنین حکم کند که اگر شخص عادل بر زناکاری گواهی دهد، زانی را حد بزنند، یا اگر حد نمی زنند، دیگر با شخص عادل کاری نداشته باشند، چرا که حد نزدن شخص عادل که گواهیش مقبول نیفتاده است، لطمه ای به مصالح دنیا نمی زند (۲۰/۴). بر این نسق، غزالی فقه را عقلانی می کند و دنیوی بودن آن را به جد می گیرد و بزرگی گناهان کبیره را منوط به بزرگی زیانی می بیند که به زندگی اجتماعی آدمیان وارد می آورند.

این یک حیثیت است؛ اما از حیث دیگر، گناهان صغیره اگر تکرار شوند و یا اگر کوچک شمرده شوند، بدل به کبیره می شوند، چرا که کوچک شمردن آنها کوچک شمردن خداست و به همین سبب یکی از عارفان گفت که: «گناه صغیر نداریم، هر مخالفتی کبیره است» (۳۲/۴). اما حقیقت توبه ندامتی است از گذشته که آدمی را وادار تا در آینده گرد گناه نگردد (۳۴/۴). لکن با این تعریف، شخص نظر بازی که اینک چشم خود را از دست داده است، آیا می تواند از نظر بازیهای گذشته خود توبه کند؟ و آیا عزم او بر نظر بازی نکردن در آینده، معنا و امکان دارد؟ فتوای غزالی آن است که عمده پاک شدن دل از ظلمت معصیت است و این دو راه دارد: یکی پشیمانی نسبت به گذشته و دیگری مجاهدت در آینده. لکن اگر آتش پشیمانی نیرومند باشد، گاه می تواند جای مجاهدت را - که اینک ناممکن شده است - پر کند و کدورت گناه را بزدايد (۴۱/۴).

رای غزالی در باب یاد کردن یا فراموش کردن گناه نیز شنیدنی است. می پرسد کدام افضلند: توبه کاری که گناه خود را فراموش کرده است، یا آنکه آن را همیشه پیش چشم دارد و بدان می اندیشد و از شدت پشیمانی می سوزد؟ و در جواب می گوید: در اینجا دو سخن به ما رسیده است: یکی آنکه حقیقت توبه، گناه را در پیش چشم داشتن است و دیگری آنکه حقیقت توبه فراموش کردن گناه است. آنگاه می افزاید که «سخنان صوفیان همیشه نارساست، چرا که هر کدام فقط از حال خود خبر می دهند و به حال دیگران کاری ندارند» (۴۲/۴). سپس توضیح می دهد که حق این است که برای مبتدی همان بهتر که گناه خود را از یاد

گمان می برند که حکم میان بنده و خدا تابع حکم آنان است و به حیل فقهی دست گشوده اند «و اگر بخواهیم غرور فقها را بر شماریم مجلدات بسیار خواهد شد» (۳۹۸/۳-۴۰۰).

اما از اهل عمل و عبادات، فرقه ای فرایض را وانهاده اند و به نوافل مشغول شده اند. فرقه دیگر را و سوسه های بی حاصل فرا گرفته است. فرقه دیگر به قرائت قرآن مغرور شده اند و شبانه روز یک ختم قرآن می کنند و هیچ از آن نمی فهمند. فرقه دیگر مغرور روزنه اند، یا حج، یا حسبت و امر به معروف و نهی از منکر؛ خلق را از بدی نهی می کنند، اما خود گرفتار آند. فرقه دیگر مجاور مکه و مدینه شده اند، اما بر در دل نشسته اند تا آن را از پلیدیها بیرایند. فرقه دیگر زهد در پوشاک و خوراک می ورزند، اما دلشان پر از جرب ریاست و جاه است. اما طایفه سوم صوفیاند که بعضیشان به زی و هیأت صوفیانه دلخوش و مغرورند و به شیوه صوفیان سر را پایین می اندازند و در گریبان می برند و آههای بلند می کشند و صدا را پایین می آورند و بعضی دیگرشان مدعی معرفت و مشاهده حقدند و به چشم عیب و تحقیر در علما و فقها و مفسران می نگرند و بعضیشان در اباحت افتاده اند و بعضی دیگر به مراتبی رسیده اند و انواری بر ایشان تافته است، اما انا الحق گویان خود را واصل به مرتبه اعلی دانسته اند و مظهر و ظاهر را یکی گرفته اند، همان خطایی که مسیحیان هم در حق عیسی (ع) کرده اند (۴۰۰/۳-۴۰۷).

طایفه چهارم ثروتمندانند که فرقه ای به بنای مسجد و مدارس و کاروانسرا و خانقاه هست می گمارند و نام خود را بر سر در آن می نویسند، در حالی که اموال خود را به غصب و رشوه و... به دست آورده اند. فرقه دیگر که شاید اموالشان حلال باشد، اما در مصرف آن ربا می ورزند و با آراستن مساجد دل نمازگزاران را می ربایند. فرقه دیگر آنانند که آشکارا انفاق می کنند و از تصدق نهانی می پرهیزند. فرقه دیگر اموال را به حکم خست نگه می دارند و به عباداتی رومی آورند که محتاج خرجی نیست، مثل نماز و ختم قرآن و روزه و بر این قرار. با اینهمه، آدمیان که به هزار حیل پزندگان هوا و درندگان صحرا و ماهیان دریا را به دام انداخته اند، اگر بخواهند، می توانند غرور را نیز در دام کنند و از دام شیطان بجهند (۴۰۷/۳-۴۱۰).

ربع منجیات با کتاب فوق العاده مهم «توبه» آغاز می شود و در آن غزالی با موشکافی بسیار توضیحات نیکویی در باب حقیقت گناه و سر گناه دانسته شدن پاره ای از اعمال و تفاوت گناهان صغیره و کبیره و نیز حقیقت توبه و راههای آن می آورد و نکته مهم این است که در بیشتر این توضیحات، مصالح دنیوی و اهمیت و نقش گناهان در معیشت اجتماعی را منظور می دارد.

می نویسد: نمی شود که خداوند پیامبری را برای اصلاح دین و دنیای خلق بفرستد و آنگاه آنان را به کارهایی که مانع معرفت خدا و رسولان اوست و یا موجب هلاک اموال و نفوس است، امر کند و به همین سبب کفر و بدعت و قتل نفس و قطع اعضا و لواط و زنا - که اینها هم مایه قطع

نبرد، لکن سالک طریق جز به سلوک نباید بیندیشد و نگاه کردن به پشت سر مانع پیشروی است (همانجا).

در «کتاب صبر و شکر» به اشاراتی بر می‌خوریم که انگیزه‌های عزلت‌گزالی را آشکار می‌کند: صبر یعنی قدرت تحمل دشواریها و ترک خواسته‌ها. لذت ریاست و غلبه و استعلا و محبوبیت نزد مردم، دل‌انگیزترین لذتهاست. لذا گذشتن از آن و صبر ورزیدن بر آن هم دشوارترین صبرهاست و هر کس که حقیقت ملک فانی دنیا و نعیم خالد آخرت را دریافته است، دل برکنندن از دنیا برایش آسان‌تر است. «لکن آن کس که به جاه و ریاست خورده است و عادات و آداب آن ملکه او شده، و لذتش در دل او نشسته است، مجرد علم و نظر برای علاج او کافی نیست؛ بلکه باید عمل را هم بر آن بیفزاید، یعنی سه کار باید بکند: اول، مهاجرت کند و از محل و موطن ریاست خود بگریزد تا دوباره گرفتار وسوسه ریاست نشود و اگر چنین نکند، نعمت و وسعت زمین را کفران کرده است؛ چرا که خداوند می‌فرماید: «أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا» (نساء/۹۷/۴). دوم، خود را به اعمالی وادار کند که برخلاف رفتار پیشین او باشد، یعنی حشمت را به تواضع و جامه‌های فاخر را به جامه‌های کهنه بدل کند؛ چرا که معالجت در گرو مخالفت است. سوم، این کار را به لطف و تدریج انجام دهد و ناگهان خود را از یک سو به سوی مقابل نیفکند تا موجب نفرت طبع نشود» (۷۹/۴). و درست همان انگیزه بوده که غزالی را به مهاجرت واداشته است، تا از دلربایی و فتنه‌گریهای بغداد شادخوار و خلیفه‌نشین بگریزد و خلوتی برای پالودن دل از جاه و هوئی پیدا کند.

صبر در نظر غزالی بر حسب متعلقیاتش، اسمهای مختلف پیدا می‌کند: صبر از شهوت شکم و دامن، عفت است، و صبر بر ثروتمندی، خویشتنداری، و صبر در کارزار، شجاعت، و صبر در غضب، حلم، و صبر در برابر حوادث روزگار، سعه صدر، و صبر در کلام، رازبوشی، و صبر از فراخ زیستن، زهد، و صبر بر ساده‌زیستن، قناعت. «لذا بیشتر اخلاق ایمانی از جنس صبرند» (۶۷/۴). چنانکه دیده می‌شود، تقسیم‌بندیهای یونانی در «اخلاق ایمانی» غزالی جای چندانی ندارند و حتی عفت و شجاعت که «اجناس عالیة» اخلاقیند، خود تحت جنس صبر مندرج شده‌اند. گویی غزالی خود بدین نکته متفطن بوده است که به دنباله کلام پیشین، چنین می‌افزاید: «هر کس معانی را از اسامی می‌گیرد، گمان خواهد کرد که این احوال ذاتاً متفاوتند، اما آنکه سالک راه مستقیم است و با نور الهی نظر می‌کند، ابتدا معانی را می‌بیند، سپس اسامی را؛ چرا که نامها را برای دلالت بر معنا وضع کرده‌اند، نه به عکس... و کفار دچار خطا نشدند، مگر به سبب همین گونه وارونه بینها» (همانجا).

سخن در باب شکر نعمت، این معنا را آشکارتر می‌کند و شکاف میان «حکمت یونانیان» و «حکمت ایمانیان» را بهتر نشان می‌دهد، چرا که «نعمت» واژه‌ای است ویژه زبان دینی و بر «انعام» و «منعم» دلالت می‌کند که در اخلاق بی‌خدای یونانی هیچ جایی ندارد و تعریفی

هم که غزالی از شکر می‌دهد، همه اینها را در بر می‌گیرد. می‌گوید: شکر سه رکن دارد: علم و حال و عمل. علم یعنی معرفت به اینکه چیزی نعمت است و حال، سرور حاصل از انعام است و عمل، قیام به وظیفه آدمی است در قبال نعمت و منعم، به دل و زبان و اندام (۸۱/۴). تفصیل غزالی در باب اصناف نعمتهای باری و وجوب شکر نعمت بر بندگان، هم تیزبینی و نعمت‌شناسی او را به نیکویی نشان می‌دهد و هم فاصله گرفتن او را از اشعریتی که شکر منعم را واجب نمی‌شمارد. غزالی در مقام بیان نعمتهای خداوند چنان ادیم سخن را پهن می‌گسترده و چنان از خلقت حواس و عقل و اراده و اندامهای بدن تا اغذیه و صناعات و صاحبان حرف و سلاطین و انبیا و ملائکه - که همه نعمتهای باریند - به تفصیل بحث می‌کند که خود متوجه اطناب و اطالة کلام می‌گردد و عنان باز پس می‌کشد و وعده می‌دهد که «شاید اگر زمان بگذارد و توفیق رفیق شود، کتابی در این باب بنویسیم و نامش را عجائب صنع الله تعالی بگذاریم» (۱۲۰/۴-۱۲۳).

شاید دلکش‌ترین بحث این کتاب و مهم‌ترینش، بحث از این سؤال باشد که صبر و شکر کدام یک برترند؟ غزالی نظیر همین سؤال را در «کتاب الفقر و الزهد» هم مطرح کرده، و پرسیده است که فقر و غنا کدام یک برترند؟ (۲۰۱/۴) و آنگاه به شیوه محققانه خویش ابتدا نظر ظاهریشان و سپس رأی «اهل علم و استبصار» را آورده است. می‌گوید: ظاهرأ چنین است که اخبار در فضیلت صبر بیشتر رسیده است، تا در فضیلت شکر (۱۳۶/۴)، لکن عمده تأثیر عمل است در قلب؛ و با این ملاک باید برتری اعمال را سنجید و لذا با ملاحظه جمیع جوابات نمی‌توان به آسانی گفت که فقیر صابر مطلقاً از غنی شاکر برتر است و «تو اگر می‌خواهی با توجه به عموم مردم، پاسخ بدهی، می‌توانی بگویی که صبر برتر از شکر است... اما اگر می‌خواهی جواب محققانه بدهی، باید قائل به تفصیل شوی» (۱۴۰/۴-۱۴۱).

خوف فلج‌کننده‌ای که غزالی را همه عمر در تشویش و قلق می‌داشت، در فصل بیان معنی سوء الخاتمه از «کتاب الخوف و الرجا» انعکاس یافته است و زهد و تقشف صوفیانه او که شاد کامی و طربناکی را از او ستانده بود، در «کتاب الفقر و الزهد» آمده است.

سخنان وی در بیان سوء خاتمت یادآور روزگار مشاغبات کلامی اوست و نشان دهنده ترس عظیم او از اینکه مبادا هنگام مرگ آن قیل و قالهای ایمان‌گش دوباره ذهن او را مشوش کنند و صفای ایمانش را برآشوبند و دست تصرف شیطان را در عقل و قلب او گشاده گردانند و با حسرت از ایمان عوام و اعراب و روستا نشینان یاد می‌کند که «ابله» و اهل جنتند و از خطر آقاویل متکلمان مصون مانده‌اند (۱۷۵/۴-۱۷۶).

وی فقر را به طور کلی برای عموم مردم اصلح و افضل می‌شمارد، چرا که انس و علاقه فقیر به دنیا کمتر است (۲۰۳/۴) و کسی را زاهد می‌داند که دنیا به فراخی تمام در دسترس او باشد و بهره‌برداری از دنیا نه بدنامی برای او بیاورد و نه از مقامش بکاهد و نه بهره‌های نفسانی او را کم کند و مع الوصف آن را ترک بگوید، مبادا که به دنیا انس بگیرد و

(۲۴۶/۴-۲۴۷)، اگر چه فاش کردن این راز جایز نیست و رسیدن به غور آن غایت علوم مکاشفات است (۲۴۶/۴)، مع الوصف، تأمل در وجود انسان قدری از استبعاد تصدیق به آن حکم می‌کاهد، چرا که آدمی به رغم استخوانها و رگها و اندامهای کثیر و مختلفش، شخص واحد است. دیدن غیر و نفی فاعلیت از غیر، توحید مقربین و ندیدن غیر و دیدن حق، مشاهده صدیقین است و همان است که صوفیان آن را فنای در توحید خوانند (۲۴۵/۴). نفی فاعلیت از غیر ظاهراً شبهه جبر را زنده می‌کند، و لذا غزالی متکلم و ارباب دفع شبهه می‌پردازد و خلاصه رأی او آن است که فاعلیت بنده معنایی ندارد، جز اینکه «او محلی است که قدرت، پس از اراده و اراده پس از فعل در وی خلق می‌شود» (۲۵۵/۴) و «مجبور بودن آدمی بدین معناست که همه آن عناصر مولد فعل که در اوست، از او نیست و مختار بودنش بدین معناست که وی محل اراده‌ای است که پس از حکم عقل جبراً در وی حادث می‌شود در حالی که حدوث حکم عقل هم جبری است؛ لذا آدمی مجبور است که مختار باشد» (همانجا). در پایان همین بخش از کتاب است که غزالی نظام موجود عالم را بهترین نظام ممکن می‌شمارد که احسن و اتم از آن ممکن نیست، چرا که اگر خداوند بهتر از آن را می‌توانسته خلق کند و نکرده است، بخیل و ظالم خواهد بود و بخل و ظلم بر او روا نیست؛ و اگر نمی‌توانسته خلق کند، عاجز خواهد بود و این هم محال است (۲۵۸/۴).

در بخش دوم کتاب، غزالی برای توکل سه درجه ذکر می‌کند: درجه نخست توکل کردن بر خداوند است، همچون توکل شخص بر وکیل معتمد خویش. درجه دوم همچون توکل کودک بر مادر و درجه سوم چنان است که مرده در دستان غسال، سومین درجه که عالی‌ترین درجه است نادراً دست می‌دهد و جز اندکی نمی‌پاید «به اندازه زردی رو از شرم» (۲۶۱/۴) و در آن حالت برخلاف دو درجه پیش متوکل لب به دعا و سؤال نمی‌گشاید (همانجا) و تعلق و توسل به اسباب هم از او ساخته نیست و بیشتر به مبهوتان می‌ماند (۲۶۲/۴).

اما تدبیر امور و بهره جستن از اسباب و دعا و کسب و دارو و سلاح برگرفتن و پوستین و زره پوشیدن هیچ کدام با توکل ناسازگاری ندارند، مشروط بر آنکه، اولاً دل با مسبب الاسباب باشد و ثانیاً بر اسباب موهوم النفع مثل حیلها یا تدبیرهای غریب برای کسب درآمد یا علاج بیماری تکیه نرود و از وسایلی استفاده شود که تأثیرشان در برآوردن حاجت، قطعی، یا محتمل باشد (۲۶۷/۴).

تفسیر سهل تنسری از توکل «ترک تدبیر» بود و غزالی تدبیر را «استنباط اسباب بعیده» تفسیر می‌کند و لذا منافق توکل می‌شمارد (همانجا)، و گر نه بهره جستن از «اسباب جلیه» بلا مانع است و البته در همه حال، شخص باید متکی بر مسبب الاسباب باشد، نه بر سبب که این معرفت و حالت مقوم توکل است. با اینهمه، گرچه طلب رزق کردن با توکل ناسازگار نیست، اما «دنبال کسب رفتن از دینداران قبیح است و از عالمان دین قبیح‌تر؛ چون شرط عالم بودن قناعت است و عالم قانع رزقش لا محاله خواهد رسید» (۲۷۵/۴). «لذا به همان قوت اندک

محبت غیر خدا در دل او رخنه کند و در امر محبت‌ورزی مشرک افتد (۲۱۹/۴). ترک دنیایی که در آن برتری حیات اخروی منظور نشده باشد، مروت و فتوت و سخا و حسن خلق می‌تواند باشد، اما زهد نخواهد بود. غزالی به تفصیل در باب نحوه زهد ورزیدن در ضروریات زندگی سخن می‌گوید که به نظر وی در این ۶ ضروری خلاصه می‌شوند: خوراک، پوشاک، خانه، اثاث، همسر و مال. وی جاه را از آنها بیرون می‌گذارد، چون اگر مردم جاه و منصب می‌طلبند برای رسیدن به آن مطلوبات شش گانه است و آنگاه به شرح و استیفا، شیوه زاهدانه تمتع از آن ضروریات را بیان می‌دارد. در خوراک عالی‌ترین درجه زهد، آن است که آدمی فقط هنگام گرسنگی شدید و بیم از بیماری به قدر سد جوع چیزی بخورد. درجه دوم ذخیره کردن قوت به مدت یک تا چهل روز است و درجه سوم ذخیره کردن برای مدت یک سال است که از آن زاهدان ناتوان است. در نوع غذا هم نازل‌ترین درجه زهد خوردن نان گندم سبوس دار است که اگر نان بی سبوس بخورد از آخرین ابواب زهد خارج خواهد شد. عالی‌ترین خورش هم - که مربوط به نازل‌ترین درجه زهد است - گوشت است، آن هم یک یا دو بار در هفته، نه بیشتر. اما در پوشاک، بالاترین درجه مجاز آن است که شخص علاوه بر پیراهن و کلاه و کفش، شلوار و دستار هم داشته باشد و شرط است که هرگاه زاهد جامه خود را می‌شوید، مجبور باشد که عریان در خانه بنشیند و جامه دیگر نداشته باشد. از نظر جنس لباس هم آخرین حد مجاز، لباسی است که یک سال دوام کند و زاهدانه‌ترین، آن است که یک روز بیشتر دوام نکند. در امر خانه هم، زاهدانه‌ترین شیوه، به سر بردن در مساجد و برنگرفتن خانه برای خویش است. باری اگر حجزه‌ای برای خود می‌سازد، به سفید کردن دیوار و بلند کردن سقف دست نبرد که عین بیرون رفتن کامل از زهد است. اما در اثاث، آخرین درجه مجاز آن است که برای هر حاجت آلتی داشته باشد، لکن از جنس نازل و پست. در انتخاب همسر، اگر کثرت زنان و نفقه واجبشان دل زاهد را مشغول نمی‌دارد، زهد ورزیدن در کامجویی روا نیست، اما در صورت یقین به گرفتار آمدن به دام زن، یا از اصل زن نگیرد، یا تنها یک زن نازیباً اختیار کند و دل را پاس دارد. اما در امر مال، روا نیست که زاهد قوت بیش از یک سال خود را ذخیره کند و همان بهتر که وقتی هزینه یک روزش تأمین شد، کسب را وانهد. در جاه و محبوبیت هم زاهد را نرسد که دلربایی کند و طالب مکانت و منزلت نزد خلائق گردد (۲۳۹-۲۳۰/۴).

کتاب پنجم از ریع منجیات «کتاب التوحید و التوکل» است که همچون «کتاب الصبر والشکر» دو بخش دارد: توحید و توکل.

بر سخنان غزالی در بخش نخست صیغه‌ای از علم مکاشفه نشسته است و غور در اعماقی می‌کند که عادتاً قلم از ورود به آن اعماق در احیاء العلوم ممنوع است. این بخش در حکم مقدمه‌ای نظری است برای توکل که در بخش دوم آمده است. لب کلام در بخش نخست این است که توحید یعنی فاعلی غیر خدا نیست (۲۵۶/۴) و شخص موحد کثرت عالم را متدک در وحدت حق می‌بیند و لذا در واقع کثرتی نمی‌بیند

متصل، یا منوط می‌یابد و نه تنها آنان، که هر کس به آدمی احسان کند، محبوب اوست. همچنین است رابطهٔ محبتی که به مجرد تناسب ارواح میان آدمیان برقرار می‌شود و از همه بالاتر گاه هست که آدمی چیزی را نه به خاطر خود، بل برای آن چیز دوست می‌دارد و این محبت واقعی است. عشق به زیبایی از این دست است و بیان حقیقت زیبایی گرچه به علم معامله متعلق نیست، اما سخن حق در باب آن این است که جمال هر چیز به کمال لایق و ممکن آن چیز است و هرگاه همه کمالات ممکن چیزی در آن تحقق یابند، آن چیز به نهایت زیبایی خود خواهد رسید (۲۹۷/۴-۲۹۹).

حال همه اسباب یاد شده، دوست داشتن خداوند را اقتضا می‌کنند، چرا که اولاً آدمی که خود را دوست می‌دارد، چگونه می‌تواند خدا را که وجودش مدیون اوست دوست ندارد؟ ثانیاً خداوند نه فقط او را ایجاد کرده، که به او احسان هم کرده است و این هم سبب دیگر محبت و رزیدن به اوست. ثالثاً نیکوکاران را نه تنها به خاطر خود، بل به خاطر خودشان و نفس احسان باید دوست داشت که نیکوکاری خود دوست داشتنی است. رابعاً خداوند که کمال مطلق است، لا جرم جمال مطلق هم هست و دیگر زیباییان که چنین دل‌ریا و فتنه‌انگیزند، نمود ناقصی از جمال بی‌کران اویند، اما او خود که جمیل علی‌الاطلاق است، محبوب علی‌الاطلاق هم هست. خامساً میان آدمیان و خداوند مناسبتی هست که «الزَّوْجُ مِنْ أَفْرِزَتِي» (اسراء/۸۵) و آدمی حامل روح خدا و خلیفهٔ اوست و «بر صورت او آفریده شده است» و مواظبت بر نوافل کار را به جایی می‌رساند که آدمی محبوب خداوند می‌شود و خداوند در گوش و چشم و زبان او می‌نشیند و نگاه و گفتار و استماعش همه الهی و ربانی می‌گردد. و اینها همه داعی نیر و منند محبت است. همین مناسبت میان انسان و خدا بوده است که قاصران را به «تشبیه» و غالیان را به اتحاد و حلول کشانده است، تا جایی که بعضی «انا الحق» گفته‌اند و بعضی دیگر عیسی (ع) را خدا دانسته‌اند (۳۰۷-۳۰۴).

غزالی بر همین قیاس، شوق (هنگام دوری) و انس (هنگام حضور) و رضا به افعال باری را صحیح می‌داند و منکران آنها را قشری و قاصر و خامانی می‌شمرد که ذوق عشق را در نیافته‌اند. وی محبت خداوند به آدمیان را - که شواهد نقلی بسیار آن را تأیید می‌کند - البته از جنس میل و عشق نمی‌داند و برای آن معنایی دیگر به دست می‌دهد. مقدمتاً و بر سبیل تمهید، می‌گوید الفاظی که در مورد خالق و مخلوق به کار می‌روند، معنای واحد ندارند. در یک جا حقیقتند و در جای دیگر مجاز. حتی واژه «وجود» که عام‌ترین واژه‌هاست در آدمی وجود قائم به غیر، و در خداوند وجود قائم به ذات معنا می‌دهد، همچنین است علم و اراده و قدرت و امثال آن. این لغات در اصل برای آدمیان وضع شده‌اند و لذا کاربردشان در مورد خداوند، مجازی و استعاری است (۳۲۷/۴-۳۲۸). این نکته‌ای است که غزالی بارها و به تفاریق در احیاء العلوم و نیز در مشکاة الانوار به آن اشاره کرده است و از آن بهره‌های تفسیری و تحقیقی لطیف برده است. در اینجا هم معتقد است که محبت و رزیدن

راضی و قانع باش که اگر از آن هم بگریزی به تو خواهد رسید و در صورت قناعت و توکل خدا کسی را که گمانش را نمی‌بری، خواهد گماشت تا رزقت را به تو برساند... ولی البته معنای این آن نیست که گوشت مرغ و اغذیهٔ لذیذ برساند، بلکه او فقط رزقی را تضمین کرده است که حیات تو را تأمین کند» (۲۷۴/۴).

همچنین متوکلان هنگام خروج از خانه می‌توانند در را قفل کنند، اما زدن قفل‌های بسیار بر در، یا پاسبانی خانه را از همسایگان خواستن روانیست. به علاوه باید چیزی در خانه نگذارند که اشتباهی دزدان را تیزتر کند و بهتر است هنگام خروج از خانه به آمدن دزد رضای کامل داشته باشند و پیشاپیش او را در هر چه بر می‌دارد، بخل کنند (۲۸۱/۴). مداوای امراض نیز برای متوکلان جائز است، ولی نه داغ کردن و رقیه گرفتن و فال زدن و... که جزو امور موهوم النفعند. با اینهمه، نمی‌توان گفت که مداوا همیشه و به نحو مطلق بهتر از ترک مداواست. گاه هست که شخص بیمار اهل مکاشفه است و می‌داند که بدان بیماری خواهد مرد و گاه هست که بیمار چنان در خوف از سوء عاقبت غوطه‌ور است که درد فراموشش می‌شود و از دارو کردن غافل می‌ماند و گاه هست که بیماری مزمن است و دارو هم موهوم النفع است و گاه هست که بیمار ترک مداوا می‌کند تا خداوند او را به سبب صبر نیکویش بر بیماری پاداش دهد و گاه هست که بیمار از گناهان گذشته‌اش بیمناک است و می‌خواهد آن بیماری موجب زدودن گناهانش شود و گاه هست که بیمار خود را می‌شناسد و می‌داند که تندرستی طولانی موجب سرکشی و غفلت و آرزوهای بلند در او می‌گردد. در همه این موارد ترک تدوای بی‌اشکال است (۲۸۷/۴-۲۹۰).

«كتاب المحبة و الشوق و الانس و الرضا» لطیف‌ترین کتب احیاء العلوم است، چرا که از محبت به خداوند سخن می‌گوید و در مقام دفاع از شوق و انس و رضا بر می‌آید و به رغم مدعیانی که منع عشق کنند، حضرت حق را شایستهٔ عشق و رزیدن می‌نمایاند و با متکلمان قشری که محبت را فقط رابطه‌ای میان انسانها و هم جنسان می‌دانند، در می‌پیچد و آنان را به جای خود می‌نشانند.

از نظر غزالی، محبت «ذروهٔ علیا و غایت قصوای» همهٔ مقامات و درجات است که بالاتر از آن مقامی نیست و جمیع مقامات پیشین چون توبه و صبر و زهد، مقدمهٔ آنند (۲۹۴/۴) و چندان آیه و حدیث دربارهٔ آن آمده است که در والایی و ارجمند تر دید نمی‌توان کرد؛ اما خود محبت، تابع و ثمرهٔ معرفت است و هر چه نزد مدبرک لذیذ افتد، محبوب هم خواهد افتاد و لذا بر حسب نوع ادراک، نوع محبت هم تفاوت خواهد کرد. از این روست که صدای خوش و روی زیبا و بوی خوش و خوراکیهای خوشمزه همه محبوب و مطلوبند. همین طور است نماز که محبوب سرور عالمیان بود، چرا که دل پاک او را لذت و فرح می‌بخشید (۲۹۶/۴-۲۹۷).

همچنین آدمی خود را و متعلقات خود را و مال و فرزندان و دوستان و خویشاوندان خود را دوست دارد، چرا که بقای خود را به بقای آنان

کتاب حلیۃ الاولیاء ابونعیم اصفهانی راهنمایی می‌کند (۴/۴۱۴-۴۱۶). «کتاب ذکر الموت و مابعد» آخرین و بلندترین کتاب از کتب چهل گانه احیاء علوم الدین است و در آن از یاد مرگ و فضیلت کوتاه کردن آرزو و سکران مرگ و شرح وفات پیامبر (ص) و خلفا و اقوال صالحان هنگام مرگ و حقیقت مرگ و سؤال و جواب و عذاب و فشار قبر و سپس احوال روز رستاخیز و محاسبه اعمال و میزان و صراط و شفاعت و حوض کوثر و جهنم و بهشت و حورعین و نظر به روی خداوند، سخن رفته است و شاید تنها کتابی باشد که غزالی در آن از «کشف و استبصار خود» سخن گفته، و داوری در امور عذاب قبر را بدان متکی کرده است. او می‌نویسد که گور اغنیای دنیاپرست از مار و عقرب پر است و از پیامبر (ص) نقل می‌کند که «نود و نه ازدها در قبر به جان کافر می‌اندازند که هر ازدهایی باندازه نود و نه مار است که هر ماری نه سر دارد...» (۴/۵۰۰). آنگاه از قول معترض می‌آورد که هر چه در قبر کافران می‌نگریم، مار و عقربی نمی‌بینیم و در جواب می‌گوید که تصدیق این سخنان از سه راه ممکن است: یکی آنکه آن را امری ملکوتی بدانیم که چشم حس از دیدنش ناتوان است - و این صحیح‌ترین و ظاهرترین راه است - چرا که مار و کژدم قبر از جنس مار و کژدم عالم ما نیست، بلکه از جنس دیگری است و به حس دیگری ادراک می‌شود. دوم آنکه حال شخص خفته‌ای را در نظر آوری که در خواب مار و کژدم او را می‌گزند و او شکنجه می‌کشد. وضع او هیچ فرقی با بیداران ندارد، جز اینکه مار و کژدمی در کنار او دیده نمی‌شود. سوم اینکه بنگری که مار خود ایذا نمی‌کند، بلکه زهر او مهلک و مودی است؛ و تازه خود زهر هم مستقیماً مودی نیست، بلکه اثر زهر او تن آزار است و لذا رنجی که به بدن کسی می‌رسد، گاه بهترین توضیحش آن است که بگوییم: گویی مار او را گزیده است (۴/۵۰۰-۵۰۱). حال، می‌خواهی بدانی کدام یک از آن معانی درست است. در این باب اقوال مختلف است، اما «حقی که بر ما به طریق استبصار آشکار شده، این است که همه آن معانی می‌توانند درست باشند... لذا تقلیداً بدان معتقد شو، چون کسی که آن را تحقیقاً بداند، بسیار نادر است» (۴/۵۰۲).

آخرین باب این کتاب در وسعت رحمت الهی است (۴/۵۴۴ به بعد) و غزالی در آن از «طغیان قلم در این کتاب و دیگر کتابهایش و از اقوالی که با اعمالش موافق نیفتاده است... و نیز از تصنع و تزین در کلام...» استغفار می‌کند و برای مطالعه کنندگان و ناسخان کتابش نیز رحمت و مغفرت می‌طلبد و پس از ذکر روایاتی در باب رحمت گسترده الهی کتاب را با دعایی به پایان می‌برد (۴/۵۴۷).

احیاء العلوم پس از تدوین: کتاب احیا از همان اوان تدوین مورد بحث و درس و نقد ورد و تلخیص قرار گرفت و بدل به موضوعی حادثه آفرین گشت. ابن عربی فقیه مالکی (د ۵۴۳ق/۱۱۴۸م) می‌گوید که کتاب احیا را در ۴۹۰ق در بغداد از خود غزالی سماع کرده است (نک: بدوی، ۵۴۶) - و هموست که گفته است: شیخ ما ابو حامد فلاسفه را بلعید، اما نتوانست آنها را استفراغ کند (ذهبی، ۳۲۷/۱۹) - همچنین است

خداوند به بندگان را باید تأویل کرد، چرا که «لیس فی الدار غیره دتار» و «خداوند جز خود را دوست نمی‌دارد» و لذا محبت او معادل است با رفع حجاب از دل مؤمنان تا بدو نزدیک‌تر شوند، نه میل ورزیدن بدانان و دچار غلیان و هیجان عاطفه شدن.

علامات عاشقان هم بسیار است که مدعیان دروغین را از محبان صادق جدا می‌کند: یکی دوست داشتن مرگ و هجرت به سوی محبوب است، دیگری کام محبوب را بر کام خود مقدم داشتن، دیگری غرقه یاد او بودن، دیگری با خلوت و مناجات با او انس داشتن، دیگری بر غیبت او و غفلت از او اندوه خوردن، دیگری فرمان او را به شیرینی بردن، دیگری مشفق بر بندگان او و دشمن دشمنان او بودن و دیگری در عین عشق، خائف بودن، چرا که بر خلاف گمان بعضی که حب و خوف را ناسازگار می‌دانند، «هیئت معلول ادراک عظمت و محبت معلول ادراک جمال است» و این هر دو در حق خداوند صادق است (۴/۳۳۰-۳۳۵).

عاشقان هر چه را معشوق می‌پسندد، می‌پسندند، اما رضا به قضای الهی البته نتیجه نمی‌دهد که به کفر و عصیان - که هر دو به قضای او واقع می‌شوند - رضا دهند، چرا که معصیت دو حیثیت دارد: یکی آنکه مراد خداوند است و دیگر آنکه کسب و وصف بنده و علامت دور بودن او از خداوند است. از حیث اول به معصیت رضا باید داد و از حیث دوم باید آن را مکروه و منفور داشت (۴/۳۵۲). به همین دلیل شیطان را نیز باید لعن کرد و دشمن داشت، چرا که خداوند او را از حضرت خود رانده است، در حالی که می‌دانیم او را به قهر و قدرت خود، مجبور به مخالفت کرده است. خشم عاشقان تابع خشم معشوق است و هر که مغضوب اوست، مغضوب اینان هم خواهد افتاد (۴/۳۵۳). همچنین است دعا که آن هم با رضا به قضای الهی تضادی ندارد، چون او خود خواسته است که آدمیان دعا کنند تا خشوع دل و رقت تضرع در آنان پیدا شود و موجب مزید کشف و جلب لطف نسبت به آنان گردد (۴/۳۵۴).

«کتاب النیة والاخلاص والصدق» و «کتاب المراقبة والمحاسبة» و «کتاب الفکر»، سه کتابی هستند که از پس «کتاب المحبة» می‌آیند و حاوی موشکافیها و انذار و تخیفهای چشم گشا و جگر شکاف غزالی هستند و به خوبی آشکار می‌کنند که وی در خلوت خویش چگونه با نفس در می‌پیچیده است و در زوایای اخلاص و ریا چه کنجکاوها می‌کرده است و نفس را چگونه تحت «مشارطه و مراقبه و محاسبه و معاقبه و مجاهده و معاتبه» قرار می‌داده است و از هر بهانه‌ای بهره نمی‌جسته است تا گنهکاران غافل را بر سر غیرت آورد و در دل سنگ و چشم خشکشان ذره‌ای رقت و قطره‌ای اشک خشیت بنشانند. از بخشهای دلریای «کتاب المراقبة» بخشی است مخصوص احوال «نساء مجتهدات» (۴/۴۱۴). غزالی در این بخش، مردان را به «مجاهدت زنانه» ترغیب می‌کند و نهیب می‌زند که «چه مردی بود کز زنی کم بود» و آنگاه شرحی در سلوک و عبادت حبیبیه عدویه و شعوانه و عفییره و معاذة عدویه و رحله عابده و دیگران می‌آورد و در آخر خواننده را به مطالعه

ابوسعید نوقانی که ابیاتی را از غزالی هنگام تدریس احیا نقل می‌کند (نک: زبیدی، ۲۵/۱).

نشر وسیع احیا در بلاد و ممالک اسلامی، واکنشهای سریع و گاه عتیفی بر ضد آن برانگیخت، تا جایی که خود ابوحامد را در درجه اول وادار به نوشتن پاسخ کرد. کتاب *الاملاء عن اشکالات الاحیاء* نخستین کتابی است که در دفاع از *احیاء العلوم* و به دست مصنف آن، تألیف شده است. غزالی در این کتاب از قاصران و عوام فریبانی که «به مجرد هوئی» فتوا به طرد *احیاء العلوم* داده‌اند و آن را ضال و مضل خوانده‌اند و خوانندگان را به بد دینی متهم کرده‌اند، گله می‌کند و چنین رفتاری را در زمانی که «اریاب تحقیق رفته‌اند و غالباً جز اهل تزویر و فسوق نمانده‌اند»، عجیب نمی‌یابد («الاملاء»، ۱۳/۵). وی در این کتاب به اشکالات و سؤالات پاسخ می‌دهد: چرا توحید را بر ۴ مرتبه تقسیم کرده است و به چه معنی افشای سر ربوبیت را کفر خوانده است و چرا نفیس و روح را متفاوت شمرده است و چرا آدمیان را نیز در خور الهام و شنیدن کلام نهانی خداوند دانسته است و چرا گفته است که «لیس فی الامکان ابدع مما کان»، و نیافریدن عالمی کامل را مستلزم بخل باری دانسته، در حالی که برای فاعل مختار، این عین کمال است که چیزی را بتواند نیافریند و به چه معنی بر قول سهل تستری صحنه نهاده است که «العلم سر لو انکشف بطلت الاحکام».

لکن همچنانکه خود او هم می‌دانست، این پاسخها به هیچ رو دافع طعن طاعنان نبود. محدثان در وی طعن زدند که علم الحدیث نمی‌داند و لذا اخبار ضعیف بسیار در کتاب خود آورده است و فقیهان وی را به فروختن فقه به تصوف و آمیختن دین به اقوال یونانیان و صوفیان و افکار اخوان الصفا متهم داشتند. نحویان هم عیوبی نحوی در مکتوبات او نشان دادند. ابن عربی و مازری و طرطوشی و قاضی عیاض و ابن منیر (از مالکیان) و ابن صلاح و یوسف دمشقی و بدرالدین زرکشی و برهان الدین بقاعی (از شافعیان) و ابن جوزی و ابن تیمیه و ابن قیم (از حنبلیان) بزرگ‌ترین و نامبردارترین مخالفان وی بودند (زبیدی، ۴۰/۱). ذهبی پاسخ محمد مازری، مؤلف کتاب *الکشف والانباء* عن کتاب *الاحیاء* را به پرسندگان از رأی وی در باب *احیاء العلوم* چنین می‌آورد: «در نامه‌های خود گفته‌اید که مردم درباره آن آراء مختلف برگرفته‌اند، عده‌ای متعصبانه طرفدار آنند و عده‌ای از آن جذر می‌کنند و دیگران را هم بر حذر می‌دارند و عده‌ای هم کتب غزالی را می‌سوزانند». آنگاه پس از ستایش مقام فقهی غزالی می‌گوید که فقه دانی وی از اصول دانی او بهتر است و در علم کلام متبحر نیست و سببش هم آن است که وی قبل از خواندن اصول دین فلسفه خواند و همین به او جرأت داد که بر حقایق و معانی هجوم ببرد و حرمت آنها را نشناسد و چنانکه به یکی از دوستان من خبر داده، به مطالعه و تأمل در رسائل اخوان الصفا هم مشغول بوده است (۳۴۰/۱۹-۳۴۱؛ نیز نک: زبیدی، ۲۸/۱).

ابن جوزی نیز از مخالفان سرسخت او بود و در کتابی به نام *اعلام*

الاحیاء با غلاط الاحیاء، غلطهای *احیاء العلوم* را گردآوری کرد. وی در *المنتظم* (۱۶۹/۹) و در *تلبیس ابلیس* (ص ۱۶۵) نیز غزالی را به «خروج از قانون فقه» متهم نمود. او حکایات غریبی را که غزالی از صوفیان در *احیاء العلوم* آورده است، نقل می‌کند، از قبیل آنکه کسی کسی دیگر را اجیر کرده بود که در حضور مردم به وی دشنام دهد تا او حلیم گردد، یا دیگری که احساس جبن می‌کرد، برای کسب شجاعت، در زمستان و هنگام تلاطم امواج دریا بر کشتی سوار می‌شد، یا یکی از مشایخ که در ابتدای سلوک آماده شب خیزی نبود، یک شب تمام شب را بر سر خویش ایستاد، یا کسی که برای دفع حب مال، همه مملوکات خود را فروخت و بهای آن را به دریا افکند... و سپس می‌پرسد «آیا جایز است کسی مسلمانی را بی سبب دشنام دهد؟... آیا هنگام تلاطم دریا جایز است کسی سوار کشتی شود، با اینکه می‌دانیم در چنین احوالی فریضه حج هم ساقط می‌شود... حقاً که غزالی فقه را به تصوف ارزان فروخته است» (همان، ۳۵۲-۳۵۳).

ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم، بضاعت غزالی را در حدیث مزجات خوانده‌اند (نک: زبیدی، همانجا). ابن کثیر نیز به احادیث غریب و مجعول احیا اشاره می‌کند، لکن استفاده از چنین احادیثی را در مقام تریب و ترغیب، کم اشکال می‌شمارد (۱۷۴/۱۲).

در کنار این دشمنیها و طعن‌ها و کتاب سوزیها، *احیاء العلوم* طرفداران بسیار هم پیدا کرد و رفته رفته به صورت مرجعی غنی و اصل در اخلاق و تصوف علمی درآمد که گاه خطابیاتش را بر برهانیات بوعلی ترجیح نهادند (نک: مرکزی، ۶۴۶/۳). به نقل از کشکول شیخ بهایی) و در حق آن گفتند که اگر همه کتب اسلامی از میان بروند و فقط *احیاء العلوم* بماند، جای همه آنها را پر خواهد کرد (زبیدی، ۲۷/۱)، یا اینکه احیا هم رتبه قرآن است، یا آنکه مردگان اگر زنده شوند، زندگان را جز به خواندن کتاب احیا توصیه نخواهند کرد (عیدروس، ۴/۵). نیز در اطراف آن کرامتها و واقعه‌های غیبی و قدسی پدید آوردند که فی المثل قاضی عیاض که فتوا به سوزاندن کتاب احیا داده بود، مورد نفرین غزالی قرار گرفت و همان دم مرد و ابن حرزم که از طاعنان غزالی بود و به سوزاندن کتاب وی همت گماشته بود، در خواب به امر رسول الله تازیانه خورد و بعداً آثار تازیانه در بدنش دیده می‌شد (زبیدی، ۲۷/۱-۲۸).

نقدها و کرامتهای یاد شده همه متعلق به عالمان همکیش ابوحامد غزالی است که به سستیها و کژیهای آراء صوفیانه و فیلسوفانه غزالی در *احیاء العلوم* خرده گرفته‌اند، یا از آنها دفاع کرده‌اند. از معاصران، امینی در کتاب *الغدير نقدي شیعی بر احیاء العلوم* نوشته، و پس از ذکر مشروح خرده‌گیریهای ابن جوزی در *المنتظم* و *تلبیس ابلیس*، خود نیز بر فتوای غزالی به اباحت غنا و سماع و رقص و... و نسبت دادن آنها به پیامبر بزرگ اسلام و نیز نهی وی از لعن یزید، با لحنی تند و درشت و غیورانه طعن زده است و سخنان آن «متصوف پرگو» را غیر قابل دفاع خوانده است (۱۶۱/۱۱ به بعد). او همچنین نکات یاد شده را با شرح بیشتر و

محدث و مؤلفی زبردست بود. قدر کتاب *احیاء العلوم* را به نیکی می‌دانست و «جودت و متانت» الفاظ و عبارات و نیز درون مایه اخلاقی احیا را ارج می‌نهاد و اگر نقصانی در آن می‌دید، یکی ورود حکایات عجیب و قصص خرافی صوفیان در آن بود و دیگری مبتنی بودنش بر فقه اهل سنت و بر «مبتدعات اهل اهواء کاسده...» و مشتمل بودنش بر روایات منقول از مشهوران به کذب. بدین سبب وی به تهذیب *احیاء علوم الدین* دست گشود و آن را دوباره احیا کرد و در بازنویسی خویش، جامه‌ای شیعی بر آن در پوشاند و داستانهای یاهو را حذف کرد و روایات و معارف شیعی را بر آن افزود، بدون اینکه در عبارات کتاب دست ببرد، یا ترتیب ابواب و فصول آن را دگرگون کند. به طوری که اینک سه ربع کتاب *المحجة البيضاء* عیناً همان است که در *احیاء العلوم* آمده است و تفاوت در ربع باقی مانده است. تنها حذف و تغییری که فیض در کتابهای چهل گانه *احیاء العلوم* داده است، نشان دادن کتاب «آداب الشیعة و اخلاق الامامة» به جای «آداب السماع و الوجد» است؛ آنهم به این دلیل که «السماع و الوجد» لیس من مذهب اهل البیت (ع) است. فیض در مقدمه کتاب، قول ابن جوزی را گواه می‌آورد که سر *العالمین* از آن غزالی است و نتیجه می‌گیرد که وی گرچه در حین تألیف *احیاء العلوم* شیعی نبوده، پس از آن تشیع اختیار کرده است و در ضمن *المحجة* نیز در کتاب «قواعد العقاید» عباراتی را از سر *العالمین* در باب واقعه غدیر خم و تأیید اعتقادات شیعی، درج می‌کند (۲۳۵/۱). مناقشه مهم فیض با غزالی بیش از همه جا در کتابهای ریاضة النفس و توکل و توحید و فقر و زهد است که در آن بر زهد و تقشف دل شکاف و مشقت‌زا و خدا ناپسند غزالی خرده می‌گیرد و آن را از نهج اعتدال به دور می‌داند و به جای آن مشرب معتدل اهل بیت (ع) را می‌نشانند. تعدیل اشعریّت خشک و تنقیح تصوف زندگی سوز غزالی، وجهه همت فیض در این کتاب است و هموست که گفته است: «این سخن که اگر *احیاء العلوم* از میان برود، به اسلام زیان بسیار خواهد رسید، اما اگر همه کتابهای جهان از میان بروند، زیان چندانی به اسلام نخواهد رسید، در حق محجة *البيضاء* صادق است، نه *احیاء العلوم* که مبحث امامت را ندارد» (نک: مرکزی، ۶۴۶/۳-۶۴۷، به نقل از فیض).

کتاب اخلاقی جامع *السعادات* از ملامهدی نراقی (د ۱۲۰۹ق) و *معراج السعادة* از پسرش ملا احمد نراقی (د ۱۲۴۵ق) آشکارا متأثر از *احیاء العلوم* غزالی است و گرچه مؤلفان آنها در تبویب و تقسیم ردایل و فضایل از سرمشق یونانی پیروی کرده‌اند، مطالب بسیار از *احیاء علوم الدین* را در کلام خود آورده‌اند. از میان عارفان و ادیبان پارسی زبان هم دو شاعر بزرگ همزمان، یعنی سعدی در گلستان و بوستان و مولوی در مثنوی، از افکار غزالی و خصوصاً از *احیاء علوم الدین* تأثیر بسیار پذیرفته‌اند. به طوری که اگر مقوله عشق و توابع و لوازم آن را از مثنوی حذف کنیم، آنچه می‌ماند، به تقریب بیان تازه و دلنشین و شاعرانه‌ای از تعلیمات ابو حامد در *احیاء العلوم* است. نظریه غفلت غزالی در مثنوی بازتاب گسترده‌ای یافته است (۱۲۶/۱، ۳۴۴/۲).

همراه با نکات دیگر در مقدمه *المحجة البيضاء* آورده، و در آنجا غزالی را به سبب سخنان ناصوابش «مردی مغلوب شیطان» خوانده است. انکار منکران و طعنشان در احادیث و مطالب *احیاء العلوم* عالمان را برانگیخت تا کتبی در تخریج احادیث احیا و شرح و توضیح متن آن، بنویسند. نخست زین الدین ابو الفضل عبدالرحیم عراقی (د ۸۰۶ق) در ۷۵۱ق احادیث احیا را در چند مجلد مورد بررسی نقادانه قرار داد و صحیح و ضعیف و غریب و مسند و مرسل آنها را باز نمود و پس از تکمیل، تلخیص آن را در ۷۶۰ق در یک جلد با نام *المغنی عن حمل الاسفار فی الاسفار فی تخریج ما فی الاحیاء من الاخبار* عرضه کرد (زبیدی، ۴۱۰-۴۱۱؛ بدوی، ۱۱۷). بعد از او شاگردش ابن حجر عسقلانی نقصانهای آن کتاب را در یک جلد دیگر استدراک کرد. شیخ قاسم ابن قطلوبغا حنفی (د ۸۷۹ق/۱۴۷۴م) هم در کتابی به نام *تحفة الاحیاء فیما فات من تخریج احادیث الاحیاء*، دسته دیگری از افتادگیهای کتابهای قبلی را جبران نمود (زبیدی، ۴۱۱).

سبکی هم در انتهای شرح حال غزالی فصل بلندی گشود و در بیش از ۱۰۰ صفحه احادیث بی اسناد *احیاء العلوم* را گردآوری کرد (۲۸۷/۶ به بعد). تنها شرح مبسوط موجود بر *احیاء العلوم* از آن سید محمد بن محمد حسینی زبیدی، مشهور به مرتضی است که در سده ۱۲ق/۱۸م در ۱۰ جلد به نام *اتحاف السادة المتقين* بشرح *احیاء علوم الدین* نگاشته شده است و در آن به تفصیل از ضبط الفاظ مشکل و تشریح مسائل *مجمل احیاء العلوم* سخن رفته است. زبیدی در مقدمه مبسوط خود، دو کتاب *الذریعة* راغب اصفهانی و *قوت القلوب* ابوطالب مکی را از مراجع و منابع مهم *احیاء العلوم* ذکر می‌کند و عمده تکیه ابو حامد در تألیف آن کتاب را بر آنها می‌داند.

نخستین و بهترین تلخیص از *احیاء العلوم*، به دست خود مصنف به فارسی به نام *کیمیای سعادت* (هم) تهیه شد که از اهم کتب اخلاقی و ادبی در زبان پارسی است. لباب *الاحیاء* از برادرش، احمد غزالی و *منهاج القاصدین* از ابن جوزی نیز از تلخیصهای دیگر آن کتاب بزرگ است و جز آنها نیز خلاصه‌های دیگری در کتابخانه‌های جهان موجود است که همه حکایت از اهتمام مسلمانان به ترویج و تعلیم این کتاب دارد.

تنها ترجمه کامل فارسی این کتاب از مؤیدالدین محمد خوارزمی است که در ۶۲۰ق به اشاره شمس الدین التمش، پادشاه پارسی دان هند فراهم آمده و علاوه بر ترجمه، مشتمل بر هزار فائده است که افزوده مترجم است و در اصل کتاب نیست و در بیان احکام فقهی، علاوه بر مذهب شافعی که مختار ابو حامد است، به ذکر آراء مذاهب دیگر نیز پرداخته است. ترجمه‌هایی به اردو، فرانسه، انگلیسی، آلمانی و اسپانیایی نیز از *احیاء العلوم* صورت پذیرفته است.

کتاب *المحجة البيضاء* فی تهذیب *الاحیاء*، از ملا محسن فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ق) در میان همه تلخیصها و شرحهای نگاشته شده بر *احیاء العلوم* منزلت ممتاز و ارجمندی دارد و فیض که خود اخلاقی و

(جاحظ، البیان، ۱۳۰/۳) و نام پدرش که در منابع به صورت «فلان» نوشته شده، معلوم نیست (ابوعبید، ۱۹۵/۱؛ ملوحي، ۳۸۶؛ فروخ، ۹۸/۲). احیمر ظاهراً منسوب به بنی سعد است که یکی از تیره‌های تمیم بوده است، هر چند که آمدی (ص ۴۳؛ قس: ملوحي، همانجا) در این نسبت تردید می‌کند.

به رغم اشارات بسیاری که در منابع به او شده است، آگاهی چندانی از زندگی او در دست نیست. در حقیقت، احیمر شخصیتی نیمه افسانه‌ای است که حتی دربارهٔ زمان زندگی او نیز تردید وجود دارد. بر پایهٔ روایات موجود، احیمر از دوران جاهلی تا سدهٔ ۲ق امکان وجود داشته است. مثلاً ابن عبدربه (۱۱۷/۱) می‌گوید که احیمر از سوارکاران مشهور عرب در عصر جاهلیت است؛ به عکس، ابن قتیبه (الشعر، ۶۷۲/۲) او را یکی از متأخران می‌داند و ابوعبید بکری (همانجا) زمان دقیق‌تری را بیان کرده، وی را هم‌دورهٔ دو دولت (اموی و عباسی) می‌پندارد. یاقوت (۶۱۹/۲) اشاره می‌کند که احیمر در زمان حکومت سلیمان بن علی بر بصره، توسط او به مرگ محکوم شد و به بیابان گریخت، حال آنکه ابن قتیبه (همانجا) آن امیر را جعفر بن سلیمان نامیده است. از آنجا که سلیمان بن علی در ۱۳۳ق والی بصره شد و جعفر بن سلیمان چند بار در اواسط و نیمهٔ دوم سدهٔ ۲ق به ولایت مدینه، مکه و بصره رسید (طبری، ۴۵۹/۷، ۴۶۷، ۵۰۰، ۶۵۶، ۱۴۱/۸، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۴؛ قس: فروخ، ۹۸/۲ - ۹۹)، از این رو می‌توان پنداشت که احیمر در نیمهٔ اول یا دوم سدهٔ ۲ق می‌زیسته است.

چنانکه اشاره شد، بیشتر منابع او را راهزن خوانده‌اند (مثلاً جاحظ، آمدی، همانجاها؛ ابن قتیبه، همان، ۶۷۱/۲؛ قالی، ۴۹/۱). حتی ابن قتیبه و آمدی (همانجاها) او را جنایتکار، سرکش و خونریز وصف کرده‌اند. بر پایهٔ همان روایات نیمه افسانه‌ای، یک بار قبیلهٔ شاعر، احیمر را از خود راند و امیر بصره نیز حکم به قتل او داد و او به بیابان گریخت و مدتها در میان وحوش زندگی کرد. در قطعه نثر کوتاهی که ابن قتیبه (عیون، ۱۰۴/۲)، به او نسبت داده، شاعر به این نکته اشاره کرده است (نیز نک: همو، الشعر، همانجا؛ جاحظ، الحیوان، ۴۲۱/۴؛ ابن عبدربه، ۲۳۸/۶). بر اساس این قطعه و نیز با توجه به یک قطعهٔ رائیه از او، می‌توان پذیرفت که احیمر به عراق، شام، یمن، دورق (در خوزستان)، کرمان، نجد، کرخ (در بغداد) و بحرین سفر کرده است (ملوحي، ۳۸۷-۳۸۸، ۳۹۲-۳۹۵)، اما چون دانسته نیست که این قصیده تا چه حد قابل اعتماد است، دربارهٔ سفرهای احیمر و دست کم مناطق و شهرهایی که او دیده است، نمی‌توان اظهار نظر کرد. احیمر در پایان عمر از راهزنی و جنایت توبه کرده، و در ایباتی بر دوستان راهزنش تاخته است (قالی، آمدی، همانجاها؛ ملوحي، ۳۸۸-۳۸۹).

چنانکه ملاحظه می‌شود، زندگی افسانه آمیز این صعلوک نیز مانند دیگر صعلایک عرب در پردهٔ ابهام است. این صعلایک گرچه دزدانی کج رفتار و خونریز بودند، ولی در ادب عرب پیوسته به چشم قهرمانانی دوست داشتنی در ایشان نگریسته می‌شد. آنچه این عنایت ادبی را

همچنین است طعن در کلام و فلسفه و تقدم بخشیدن به علوم شهودی و الهامی (۱۳۰/۱، ۳۸۸/۳) و بیخودانه بودن دعای متوکلان و دعا نکردن آنان (۱۲۷/۲، ۳۸۹-۳۹۱) و شرک سوز بودن عشق (۳۹/۳) و به خواری نگرستن در کفار (۴۱۱/۳) و کثیری از موارد دیگر (در خصوص المحجة البيضاء فیض و مثنوی مولوی و نسبتشان با احیاء علوم الدین، نک: سروش، جم). سعدی نیز از نخستین سطر گلستان که می‌گوید: «در هر نفسی دو نعمت موجود است و بر هر نعمتی شکری واجب»، اقتباس و تأثر خود را از احیاء العلوم (۱۲۳/۴) می‌نماید و آنجا که در تربیت فرزندان می‌گوید:

چوب تر را چنانکه خواهی پیچ نشود خشک جز به آتش راست (گلستان، ۱۵۵)، عین عبارت غزالی در «کتاب المراقبة والمحاسبة» را ترجمه می‌کند (نک: ۴۱۸/۴). داستان بیرون آمدن بایزید از گرمابه و خاکستر ریختن بر سر او (بوستان، ۱۱۶) نیز دوبار در دو موضوع احیاء آمده است. به علاوه که روح تربیتی حاکم بر بوستان سعدی، صبغهٔ تأثر شدید از غزالی دارد. «جدال سعدی با مدعی در بیان توانگری و درویشی» (گلستان، ۱۶۲) نیز، تحریر ادیبانه و پرداخت داستان نویسانه‌ای است از بحث غزالی در باب تفضیل فقر بر غنا، و نقد ملایمی است از سعدی - که «پروردهٔ نعمت بزرگان» است - نسبت به آن. جز این کتب مشهور، تأثیر مستقیم و غیر مستقیم احیاء العلوم را در کثیری از کتب خرد و درشت دیگر، در طول تاریخ فرهنگ اسلامی می‌توان پی گرفت. مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، تلیس ابلیس، بیروت، ۱۳۶۸ق؛ همو، المنتظم، بیروت، ۱۳۵۷-۱۳۵۹ق؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، [عمان، دارالبشر؛ ابن کثیر، البدایة؛ امینی، عبدالحمین، الفهرست، بیروت، ۱۹۸۳م؛ بدوی، عبدالرحمان، مؤلفات الغزالی، کویت، ۱۹۷۷م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارناؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ زبیدی، محمد، انجاف البیادۃ المتقین، قاهره، ۱۳۱۱ق؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ سروش، عبدالکریم، قصهٔ ارباب معرفت، تهران، ۱۳۷۲ش؛ سعدی، بوستان، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، گلستان، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ صفدی، خلیل، الزانی بالرفیات، به کوشش هلدوت ویتز، ویسبادن، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ عیدروس، عبدالقادر، «تصريف الاحیاء بفنائل الاحیاء»، همراه احیاء علوم الدین (نک: هم، غزالی؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، «الاملاء عن اشکالات الاحیاء»، همراه احیاء علوم الدین (هم)؛ همو، المنتقد من الضلال، به کوشش عبدالحمین محمود، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ فیض کاشانی، محسن، المحجة البيضاء، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۳ق؛ قرآن مجید؛ مرکزی، خطی؛ مولوی، مثنوی معنوی، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Bouyges, M., *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazali*, ed. M. Allard, Beirut, 1959; Massignon, L., *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929.

عبدالکریم سروش

احیاء موات، نک: زمین.

أَحْيَیْمِر، بَنی، نک: سادات علوی مکه و مدینه.

أَحْيَمِرِ سَعْدِي (د ح ۱۷۰ق/۷۸۷م)، از شعرای صعلایک اواخر دورهٔ اموی و اوایل عصر عباسی. نیای وی حارث بن یزید نام داشت

است. عنوان روی این نسخه چنین است: کتاب فی اخبار العباس و فضائله و مناقبه و فضائل ولده و مناقبهم و مآثرهم رضی الله عنهم اجمعین. کتاب در میان نویسندگان معاصر به «اخبار العباس» هم مشهور بوده (مثلاً نک: دانیل، ۶۴ - ۶۵)، اما با توجه به مطالب آن، ویراستاران کتاب، به درستی، عنوان حاضر را ترجیح داده (دوری، مقدمه، ۷، ۱۸) و «اخبار العباس و ولده» را عنوان فرعی آن قرار داده‌اند. تنها سرنجاولی (ص ۱۱۶) به دشواری توانسته است بر کناره صفحه نخست نسخه موجود، این عنوان را که ظاهراً فقط اثری کمرنگ از آن برجای بوده است، بخواند: «المراجع الانسیة فی اخبار الدولة العباسية». خود نسخه به احتمال بسیار، در سده ۸ ق کتابت شده، زیرا در ۳ ورق پایانی آن، فهرستی از خلفای بنی امیه و بنی عباس با عنوان «تواریخ الخلفاء» هست (نک: ص ۴۱۱-۴۱۴) که از المستعصم بالله آخرین خلیفه بغداد نام برده شده، و سپس اسامی خلفای عباسی مصر آمده، و آن را تا المتوکل علی الله در ۷۶۳ ق رسانده، و عبارت پایانی «فسح الله فی اجله و هو الخلیفه القوام بعصرنا هذا ادام الله ايامه» (ص ۴۱۴) بیانگر آن است که کتابت نسخه به احتمال بسیار در حدود سالهای ۷۶۳-۷۷۹ ق/۱۳۶۲-۱۳۷۷ م در دوران همین خلیفه صورت گرفته است. چند برگ نخست نسخه افتاده، اما برگ عنوان کتاب تذهیب شده و به همین سبب بعید نیست آن را برای یکی از عباسیان یا امرای ایشان نویسانده باشند. نسخه موجود با این عنوان آغاز می‌شود: «موت العباس ابن عبدالمطلب» (ص ۲۱).

کتاب در اصل دو بخش است: بخش نخست به عباس و فرزندان او پرداخته، و بخش دوم - که تا حدود بسیاری از حیث سیاق تألیف از بخش نخست جداست - به چگونگی آغاز و ادامه دعوت عباسیان تا براندازی امویان اختصاص یافته است. در بخش نخست، در عنوان بندی، نظم بیشتری به چشم می‌خورد. پس از ذکر مرگ عباس بن عبدالمطلب، نخست به معرفی اجمالی فرزندان او پرداخته، و سپس بر اساس مآخذ و گفته‌های گوناگون، به طور نا منظم زندگی و مناقب ایشان را شرح داده است. پس از شرح احوالی از محمد بن علی، به روایات «انتقال وصایت» پرداخته است و بخش دوم کتاب از همین جا آغاز می‌شود. در واقع چنین به نظر می‌رسد که مؤلف، بخش نخست را از جایهای گوناگون جمع کرده، و به بخش دوم - که بیشتر مقصود او آوردن آن اخبار بوده است - افزوده، تا کتابی در اخبار عباسیان فراهم کرده باشد. از این رو روایات بخش نخست اهمیتی بیشتر از بخش دوم ندارد و تنها از جهت اسناد به کار می‌آید (نک: دنباله مقاله).

کتاب اخبار الدوله از حیث منابع و اسناد مجموعه آشفته‌ای است و مؤلف - دست کم تا آنجا که در نسخه موجود دیده می‌شود - نظم خاصی در ارجاع و ذکر منابع نداشته، و به نقل کامل اسناد در صدر اخبار نپرداخته است. این موضوع برای مؤلف گویا چندان ضرورتی نداشته است. نویسنده گاه روایت را از کتابی برگرفته، و بدون نام بردن از کتاب و گاه مؤلف، تنها سلسله سند روایت را آورده است. از این رو سرتاسر

نسبت به آنان شدت می‌بخشد، این است که آنان همه شاعر بوده‌اند، هر چند که در صحت انتساب شعر به آنان هیچ اعتمادی نیست. بدین سان دانسته نیست، اندک ابیاتی که به احیمیر نسبت داده شده، در چه روزگاری و توسط چه کسانی ساخته شده است. ۴۰ بیت از اشعار منسوب به او را عبدالمعین ملوخی از منابع مختلف گرد آورده، و با مقدمه‌ای درباره زندگی وی در مجله مجمع اللغة العربیه در دمشق به چاپ رسانده است. مهم‌ترین بخش این اشعار، قصیده راثیه‌ای ۲۸ بیتی است (نک: ملوخی، ۳۹۲-۳۹۶) که به گفته یاقوت، شاعر آن را در تبعید و به یاد زادگاه خویش سروده است (۶۱۹/۲-۶۲۰). بصری، نیز ۴ بیت از او یاد کرده است (۳۵۶/۲) که در دیگر منابع نیست.

مآخذ: آمدی، حسن، المؤلف والمختلف، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱ م؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفريد، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۳۰۲ ق/۱۹۸۳ م؛ ابن قتیبه، عبدالله، الشعر والشعراء، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ همو، عین الاخبار، به کوشش یوسف علی طویل، بیروت، ۱۳۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، سبط اللائک، به کوشش عبدالعزیز مینی، قاهره، ۱۳۵۲ ق/۱۹۳۶ م؛ بصری، صدرالدین، الحماة البصریة، به کوشش مختارالدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴ م؛ جاحظ، عمرو، البیان والتبيين، به کوشش حسن سندوی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ همو، الحيوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۹ م؛ طبری، تاریخ، فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ قالی، اسماعیل، الامالی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ملوخی، عبدالمعین، «الاحیمیر السعدی»، مجله مجمع اللغة العربیه، دمشق، ۱۴۰۲/۱۹۸۲ م، ش ۵۷، ج ۱؛ یاقوت، بلدان، قاطعه سلمان زاده

اخبار الأخیار، نک: عبدالحق محدث دهلوی. اخبار الدولة السلجوقیة، نک: زبدة التواریخ.

- اخبار الدولة العباسیة، عنوان اثری تاریخی از مؤلفی ناشناخته، احتمالاً مربوط به نیمه نخست سده ۴ ق که به سبب داشتن اخبار دعوت عباسی، از اهمیت بسیاری برخوردار است. این کتاب که در ۱۹۷۱ م به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی در بغداد منتشر شد، بی‌گمان یکی از مهم‌ترین نوشته‌های برجای مانده از سده‌های نخستین هجری درباره عباسیان و به ویژه اخبار مربوط به دعوت عباسی است. می‌توان گفت از زمان انتشار این کتاب بسیاری از زوایای تاریک آن دوران روشن شده، و محققان جزئیات اخبار آن را بررسی کرده‌اند. اما در تنها نسخه خطی شناخته شده این کتاب در کتابخانه امام اعظم یا المدرسة الأعظمیة بغداد، نامی از مؤلف و تاریخ تألیف و کتابت آن دیده نمی‌شود. از این رو تعیین عصر مؤلف و اسناد کتاب بسیار دشوار است. عبدالعزیز دوری در مقاله‌ای که پیش از انتشار این کتاب درباره آن نوشت و نیز در مقدمه همین کتاب، به بررسی آن پرداخته است، اما عبدالرحمان سرنجاولی، محقق دیگر تقریباً همزمان با مقاله نخست دوری و ۲۰ سال پیش از انتشار کتاب، به همان نسخه دسترسی داشته، و در مقاله‌ای شورانگیز، از «نسخه‌ای یگانه» و «کشفی تازه» در تاریخ دعوت عباسی سخن به میان آورده است. مطالب او در این باره و نیز خود کتاب، گاه حاوی نکاتی است که دوری بدانها اشاره‌ای نکرده

کتاب مملو از اسنادی است که راوی آن، گاه به سده اول و گاه به دوم و سوم می‌رسد، و البته هیچ یک از سده ۴ ق پایین‌تر نمی‌آید. مثلاً سلسله اسناد او در صدر یک خبر این است: «سفیان بن عیینة عن عبد الله بن یزید» (ص ۲۵)، یا: «سلیمان بن حرب عن قتاد بن سلمة» (ص ۲۶). در برخی مواضع او تنها به ذکر نام مؤلف مأخذ مورد استناد خود بسنده کرده است؛ مثلاً «العتزی قال...» (ص ۲۹، ۳۱)، «احمد بن یحیی بن جابر [البلاذری] قال...» (ص ۱۴۲، ۱۴۵ ج)، «عمر بن شبة قال...» (ص ۱۶۹، ۱۷۱). در هم ریختگی اسناد در صدر اخبار که بعید است از تصرفات کاتب نسخه باشد، نشان می‌دهد که مؤلف کتاب یک محدث یا حتی اخباری حرفه‌ای نبوده است و این امر تا حدودی می‌تواند یکی از راههای شناختن مؤلف باشد (نک: دنباله مقاله). با اینهمه، از آنجا که اسناد کتاب گاهی به مؤلفان و محدثان و اخباریان بزرگ سده ۳ ق و گاه پیش از آن، منتهی می‌شود، همچون ابن شبة (ه م)، عباس بن محمد دوری، احمد بن یحیی بلاذری، عباس بن هشام کلبی و محمد بن هیشم بن عدی، دوری حدس زده است که کتاب در نیمه دوم سده ۳ ق نوشته شده است و می‌تواند از تنها مؤلف شناخته شده این دوره - به گمان دوری - که تألیفی هم مشابه با موضوع این کتاب بدو منسوب کرده‌اند، یعنی، محمد بن صالح بن مهران، مشهور به ابن نطاح مؤلف اثری با عنوان کتاب (یا اخبار) الدولة العباسیة باشد (نک: ه د، ابن نطاح). دوری خود به این نکته توجه داده است که اینک کتاب ابن نطاح در دست نیست و منقولات از آن در آثار برجای مانده از دیگران نیز چندان نیست که بتوان میان آن و نسخه موجود مقایسه‌ای انجام داد (نک: «ضوء...»، ۶۵). گرچه مستندات وی برای انتساب این نسخه به ابن نطاح کافی نیست، با اینهمه، او نظر خود را در باب مؤلف، دوباره در مقدمه کتاب اخبار الدولة العباسیة تکرار کرده است (نک: ص ۱۵-۱۷).

باید اذعان کرد که شناخت مؤلف، از روی اسناد موجود کتاب کاری دشوار است، اما با افزودن برخی آگاهیهای پراکنده می‌توان به نتایجی دست یافت. در اوایل کتاب (ص ۳۲) در صدر سند یک خبر، نام علی بن ابراهیم بن هاشم قمی دیده می‌شود که از قول پدرش به نقل روایتی پرداخته، و مؤلف سند خود را به شخص علی بن ابراهیم با تعبیر «اخبارنا» متصل کرده است. با آنکه تاریخ درگذشت این علی بن ابراهیم که از شیوخ روایی نامدار شیعه به شمار می‌آید، چندان روشن نیست، اما روایتی در دست است که نشان می‌دهد، وی دست کم تا ۳۰۷ ق زنده بوده است (ابن بابویه، ۵۹). اگر گوینده «اخبارنا» در صدر روایت، مؤلف کتاب باشد، می‌توان با قید احتیاط او را در شمار رجال اوایل سده ۴ ق محسوب کرد و دلایل دیگری هم این تخمین را تأیید می‌کند (نک: دنباله مقاله). البته این نکته نیز حائز اهمیت است که در نسخه موجود، در صدر غالب سلسله سندها «اخبارنا» آمده که بی‌شک در بسیاری از آنها میان سند نخست روایت و مؤلف کتاب - با توجه به آنچه ذکر شد - بیش از ۱۰۰ سال فاصله دیده می‌شود و این نکته آنگاه که مؤلف سند خود را به رجال بزرگ دعوت عباسی همچون سالم اعجمی

از طریق فرزندش محمد (ص ۱۹۲) و یا مهاجر بن عثمان از طریق مالک بن هیشم (ص ۲۰۲) می‌رساند، به خصوص در بخش دوم، بیشتر نمایان است. از این رو به اینگونه اسناد برای تخمین زمان حیات مؤلف، نمی‌توان اتکا کرد. اما وجود نام علی بن ابراهیم قمی در این کتاب، مربوط ساختن مؤلف آن را به سده‌های ۱-۳ ق دشوار می‌سازد و به همین سبب انتساب کتاب به ابن نطاح درست نمی‌نماید.

گرد آوردن چند روایت گوناگون از مأخذ دیگر، می‌تواند تا حدودی در شناختن مؤلف کتاب راهگشا باشد. بر پایه خبری که سهمی (د ۴۲۷ ق) در تاریخ جرجان آورده است (ص ۲۵۹)، در ۳۱۵ ق/۹۲۷ م کسی به نام «ابو محمد کوفی» که در جرجان خطیب بود، برای ابونصر مطرفی، وزیر اسفار بن شیرویه (ه م) کتابی در «اخبار ولید العباس» تألیف کرد و در آن از داستان سعید و علی پسران جعفر بن سلیمان عباسی که همراه هادی عباسی از خلیفه مهدی می‌گریختند، سخن به میان آورد. دقت در مطالب همین گزارش ارزشمند می‌تواند نکات بسیاری را روشن کند: نخست آنکه مؤلف کتاب اخبار الدوله به نقش جرجان در امر دعوت عباسی اهمیت خاصی می‌داده است، چندانکه برخی مؤلفان حدس زده‌اند که نویسنده این کتاب، اهل جرجان بوده است (نک: دانیل، ۶۶، حاشیه ۳۳)؛ دیگر آنکه باید به کثرت رجال جرجانی نیز که در سراسر کتاب، از منابع مؤلف بوده‌اند، توجه کرد. گذشته از آن باید گفت که مؤلف به منابع نزدیک به رجال دعوت که بسیاری از آنان در جرجان ساکن بوده‌اند، به نحوی دسترسی داشته است (نک: دنباله مقاله).

در این بررسی، نگاهی به اوضاع سیاسی دوران اسفار و وزیرش ابونصر مطرفی، مفید خواهد بود: اسفار بن شیرویه (د ۳۱۹ ق/۹۳۱ م) سردار مقتدر دیلمی که در سالهای نخست سده ۴ ق در مناطق جبال و طبرستان سر به شورش برداشت، نخست خود را مطیع خلیفه عباسی نشان داد، اما پس از کسب پیروزیهای، سر به نافرمانی برداشت، چندانکه مقتدر عباسی در ۳۱۷ ق/۹۲۹ م سپاهی به سرکوب او فرستاد (مسعودی، ۲۶۲/۵؛ ابن اثیر، ۱۹۰/۸-۱۹۲). ابونصر مطرفی نیز از خاندان بسیار مشهوری بود که بیشتر اعضای آن در مناطق جرجان و استرآباد شهرت داشتند (نک: سمعانی، ۳۰۹/۱۲ به بعد) و او که ملقب به «رئیس» بود (مسعودی، ۲۶۳/۵)، به عنوان وزیر و مشاور اسفار شهرت داشت (ابن اسفندیار، ۲۹۰؛ ابن اثیر، ۱۹۲/۸). با توجه به این نکات و نیز با توجه به اطاعت اولیه اسفار از خلیفه، اقدام ابومحمد کوفی یاد شده در تاریخ جرجان برای تألیف کتابی درباره عباسیان، می‌تواند تا حدودی به منظور خدمت و استوار ساختن مبانی دوستی با عباسیان صورت گرفته باشد؛ خاصه که تاریخ تألیف کتاب، ۳۱۵ ق، یعنی دو سال پیش از برهم خوردن روابط اسفار با خلیفه است.

همچنین، از اخبار همین کتاب بر می‌آید که دعوت عباسی به نحو چشمگیری در شهر جرجان پای گرفت و نخستین بیعت بر ضد امویان در همین شهر صورت پذیرفت و رجال بزرگ دعوت هم از این شهر

است (مقدمه، ۷).

تحقیق درباره شخصیت ابو محمد کوفی نیز پایه‌های این استدلال را تقویت می‌کند: سهمی که می‌گوید (همانجا)، ابو محمد کوفی در ۳۱۵ ق به تألیف کتاب اقدام کرد، در بخش نخست تاریخ خود از «ابو محمد احمد بن اعثم بن نذیر... الأزدی الکوفی» (ص ۸۱) نام می‌برد که او کسی جز ابن اعثم صاحب کتاب مشهور *الفتوح* نیست. البته وی در گذشته چندان مشهور نبوده، و محدثان و مورخان چندان اعتنایی به او نداشته‌اند، اما امروزه شهرت یافته است. ابن اعثم که اسم، نسب، کنیه و نسبت او در کتاب سهمی - که اتفاقاً تاکنون هیچ کس در شرح حال وی بدان توجه نکرده - به طور کامل آمده است، می‌تواند با ابو محمد کوفی تطابق داشته باشد. زمان حیات ابن اعثم نیز با ۳۱۵ ق که از حیات ابو محمد کوفی در دست است (سهمی، ۲۵۹)، کاملاً تطابق دارد و تاریخ ۳۱۴ ق که برای وفات ابن اعثم در مآخذ متأخر آمده (مثلاً نک: آقابزرگ، ۱۱۹/۱۶)، بی‌گمان خطاست. زیرا وی تاریخ خود را تا پایان روزگار مقتدر عباسی یعنی ۳۲۰ ق/۹۳۲ م رسانده بوده است (یاقوت، ۲/۲۳۰). از این رو نه تنها تا این تاریخ زنده بوده، بلکه چندان بعید نیست که سالیانی پس از آن نیز حیات داشته است (برای تفصیل، نک: ه، د، ابن اعثم کوفی). همچنین برپایه نقل مؤلف، از علی بن ابراهیم بن هاشم قمی روایتی در کتاب آمده، و احتمال داده شده که مؤلف *اخبارالدوله* از رجال سده ۴ ق باشد (نک: سطور پیشین). بررسی سیاق نوشته‌های تاریخی ابن اعثم با آنچه در *اخبارالدوله* آمده، این گمان را که مؤلف، همان ابن اعثم کوفی است، تقویت می‌کند. آشکارترین نشانه‌ها، مقایسه شیوه روایت از مآخذ در کتاب *الفتوح* ابن اعثم و نسخه *اخبارالدوله* است. یکی از دشواریها در کتاب ابن اعثم این است که در چند جا مجموعه‌ای از مآخذ خود را با هم ذکر کرده، و در ذیل مطلب، بارها به ذکر کلمه «قال» اکتفا کرده است که غالباً معلوم نیست ضمیر به چه کسی باز می‌گردد (مثلاً نک: ۱۳/۱، ۱۶، ۲۱، ۴۳ جم؛) عیناً چنین وضعی در *اخبارالدوله* نیز دیده می‌شود و در موارد متعددی مؤلف کتاب فقط به ذکر «قال»، بی‌آنکه مرجع ضمیر مشخص باشد، بسنده کرده است (مثلاً نک: ص ۲۸، ۳۴، ۶۶، ۸۳، ۱۴۰، ۱۴۴). همچنین در بخشهای نخستین *اخبارالدوله* شباهتهای بسیار نزدیکی در برخی اخبار با *الفتوح* دیده می‌شود، چنانکه گاه متن خبر یکی است و فقط در برخی کلمات، اندک تفاوتی وجود دارد (مثلاً نک: *اخبارالدوله*، ۱۰۰-۱۰۶؛ نیز نک: ابن اعثم، ۱۳۱/۶ به بعد؛ دوری، حاشیه، ۱۰۰ به بعد). از این رو احتمال آنکه *اخبارالدوله* همان «کتاب اخبار ولد العباس» ابو محمد کوفی، و وی همان ابن اعثم کوفی مشهور باشد، دور نمی‌نماید.

کتاب *اخبارالدوله* خاصه در بخشهای آغازین با مآخذ سده‌های نخستین هجری اشتراکاتی در اخبار دارد. برخی را مؤلف صریحاً نام برده، و برخی دیگر را هم ویراستاران کتاب و هم کسانی که با موضوعات مطروح در آن سرو کار داشته‌اند، یادآوری کرده‌اند. اما آنچه با *اخبارالدوله* پیوند نزدیک دارد، نخست کتابی با عنوان تاریخ

برخاستند (برای تفصیل، نک: ه، د، ابو عون). جز اینها، پاره‌ای منابع اشاره شده در این کتاب، نشان می‌دهد که مؤلف آن به منابع ویژه‌ای دسترسی داشته است. در قضایای مربوط به فتوحات لشکریان ابومسلم، مؤلف در اشاره به منابع، به طور مبهم فقط از لفظ «قال» استفاده کرده است و متذکر جزئیاتی شده که به این تفصیل در هیچ مآخذ دیگری یافت نمی‌شود. در این قضایا، از یک اشارت وی می‌توان دریافت که منبع او چه بوده است: مؤلف در شرح «واقعه - بابل» از کسی به نام قاسم بن ولید نام برده، و از قول او به نقل مطلبی پرداخته است (ص ۲۴۴). در یکی دو صفحه بعد روشن می‌شود که این قاسم، کتاب عامربن اسماعیل از رجال بزرگ دعوت بوده (ص ۲۴۵) و اشارات مبهم مؤلف از اقدامات لشکریان خراسان، در صفحات بعد - که حاوی گزارش جزئی‌ترین حوادث جنگ است - با ضمائر اول شخص جمع - که شامل خود راوی هم می‌شود - بی‌گمان همگی به خود قاسم باز می‌گردد (نک: ص ۲۵۹). این عامربن اسماعیل که از موالی بنی هاشمیه بود (درباره بنی هاشمیه، نک: ه، د، ابوالعباس سفاح، نیز ابومسلم خراسانی، بخش ۱)، با خاندان کهن «نهبان»، از شاهان محلی دوره ساسانیان در منطقه جرجان، نسبت داشت (نک: ه، د، ابو عون). از این رو می‌توان تصور کرد که احتمالاً بازماندگان اینگونه خاندانها، اسناد مکتوب خود، از حوادث آن دوره را در موقعیتی استثنایی، در اختیار مؤلف *اخبارالدوله* نهاده بودند، تا از آن و مجموعه روایات دیگری که سرچشمه آنها به نحوی در اخلاف رجال دعوت در شهر جرجان بود، کتابی در باب اخبار دعوت و نقش گسترده ایشان در آن، رقم‌زند. نقل از منابع بسیار نزدیک به رجال دعوت منحصر به این نیست و بخش دوم *اخبارالدوله* در حقیقت فراهم آمده از همین گونه اسناد است که از قول اخلاف رجال بزرگ دعوت نقل شده است؛ مثلاً از قول عمرو بن شبيب (ص ۲۴۰، ۲۴۷)، یا از قول یکی از همراهان بکیر بن ماهان در بازگشت از نزد ابراهیم امام (ص ۲۴۱)، از قول خود ابوسلمه خلال (ص ۲۴۲) و نمونه‌های بسیار دیگر. به هر حال تردید نمی‌توان کرد که مؤلف *اخبارالدوله* به گونه‌ای به این اسناد مکتوب که از قول رجال دعوت نوشته شده بوده، دسترسی داشته، و این موضوع توجه دوری را نیز به خود جلب کرده است (نک: «ضوء»، ۶۶). از این رو، احتمال آنکه *اخبارالدوله* همان «اخبار ولد العباس» از ابو محمد کوفی باشد، دور نیست. البته در نسخه موجود *اخبارالدوله* از خبری که سهمی از قول کس دیگری به نام ابو محمد عبدالرحمان بن محمد سعیدی از کتاب ابو محمد کوفی نقل کرده (ص ۲۵۹)، اثری دیده نمی‌شود، هر چند باید این نکته را در نظر گرفت که خبر مذکور به دوران مهدی عباسی و حتی پس از او تا روزگار مأمون باز می‌گردد و نسخه موجود *اخبارالدوله* حتی به خلافت نشستن ابوالعباس سفاح را به طور کامل شامل نمی‌شود؛ از این رو، احتمال آنکه نسخه موجود، دست نوشته ناقصی از بخشهای آغازین آن کتاب بوده باشد، اندک نیست. فهرستی نیز که از نامهای خلفا در پایان کتاب آمده، چنانکه دوری گفته، به احتمال بسیار به نسخه موجود افزوده شده

الخلفاء و دیگری العیون و الحدائق است که مؤلف این دو کتاب نیز معلوم نیست. تنها نسخه بر جای مانده از کتاب نخست، آغاز و انجام ندارد و نام تاریخ الخلفاء را ناشر بر آن نهاده است (گریازنویچ، ۱۶). ظاهراً این کتاب، اخبار دوران خلفا را از آغاز تا روزگار مؤلف شامل می‌شده است؛ اما در نسخه حاضر، پس از پایان خلافت امویان، مؤلف با آوردن خطبه‌ای در آغاز مطلب، به ذکر تاریخ بنی عباس پرداخته، و در این قسمت تا آنجا که به دعوت عباسی مربوط است، تقریباً گاه با کاستی و فزونی اندکی، بخش دوم کتاب اخبار الدوله موجود را رونویسی کرده، چندانکه دوری در تصحیح بسیاری نکات غامض در نسخه اخبار الدوله، یکسره بر آن تکیه کرده است. مؤلف تاریخ الخلفاء در یک جا، هنگام نقل روایتی از شریف ابویعلی اقساسی، تاریخ سماع خود را از او ۴۸۰ ق ذکر کرده است (ص ۱۲۶). با احتساب تحریف تاریخ ۴۰۸ ق به ۴۸۰ ق — که به نظر کراچکوفسکی با وفات ابویعلی اقساسی سازگاری ندارد — بلیایف نیز چنین حدس زده که تألیف کتاب در ۴۰۸ تا ۴۲۲ ق صورت گرفته است (گریازنویچ، همانجا). العیون و الحدائق نیز در این موضوع، با اخبار الدوله شباهتهایی در کلیات دارد، ولی این شباهتها مانند تاریخ الخلفاء نیست که مؤلف یکسره از اخبار الدوله اقتباس کرده باشد.

کتاب اخبار الدوله همچنین از جهت نام کسان و جایها و برخی عبارات فارسی قابل توجه و بررسی است (مثلاً ص ۳۷۴: «تو ابوسلمة دیدی»؟).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة، ابن اثیر، الکامل؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن اثم کوفی، احمد، الفتوح، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ ابن بابویه، علی، امالی، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ اخبار الدوله العباسیه، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بغداد، ۱۹۷۱ م؛ تاریخ الخلفاء (نک: ما، گریازنویچ)؛ دانیل، التون ل، «تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان حکومت عباسیان، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ دوری، عبدالعزیز، «أضواء جدید علی الدعوة العباسیه»، مجله کلیة الآداب و العلوم، بغداد، ۱۹۵۷ م، ش ۲؛ همو، مقدمه و حاشیه بر اخبار الدوله العباسیه (هم: سرنجادی، عبدالرحمان، «کشف جدید فی تاریخ الدعوة العباسیه»، الأزهر، قاهره، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۲ م، ش ۲۴)؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ سهمی، حمزه، تاریخ جرجان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:

Gryaznevich, P.A., introd. and ed. Istoriya Khali foy, Moscow, 1967.

علی بهرامیان

أخبار الرُّسُلِ وَ المُلُوكِ، نک: تاریخ طبری.

أخبار الصَّيْنِ وَ الهِنْدِ، از نخستین سفرنامه‌های بر جای مانده از جهانگردان مسلمان.

این کتاب از دو بخش مستقل با عنوان کتاب الاول و کتاب الثانی تشکیل شده است. نویسنده کتاب اول به تحقیق شناخته نیست و نمی‌دانیم که این کتاب حاصل دیده‌ها و سفرهای خود اوست، یا شنیده‌ها را نیز بر آن افزوده است. ابن فقیه (ص ۱۱) در اثر خود از شخصی به نام

سلیمان تاجر مطالبی نقل می‌کند که تقریباً عین آنها را در کتاب اول می‌توان یافت، از این رو و با توجه به پاره‌ای قراین دیگر برخی حدس زده‌اند که این کتاب توسط دریانوردی که به احتمال قوی سلیمان تاجر نام داشته، یا توسط نویسنده گمنامی از روی روایت سلیمان (فران، ۱۳؛ سارتن، ۱/۵۷۱) نوشته شده است. گرچه برخی دیگر با این نظر مخالفند (نک: خوری، ۱۰-۱۱)، اما بیشتر این اختلاف نظرها از آنجا سرچشمه می‌گیرد که جز بخشی از کتاب اول، باقی نمانده است. چنانکه از آغاز کتاب که به شرح دریاها اختصاص یافته، توصیف دریای اول از میان رفته، و تنها بخشی از وصف دریای دوم باقی مانده است (کتاب اول، ۲۹-۳۰). همچنین بخشی از مطالب مربوط به دریای سوم آن نیز افتاده است (همان، ۳۴). چنانکه در آغاز کتاب دوم آمده، کتاب اول در ۲۳۷ ق نوشته شده است (سیرافی، ۵۹). نام نویسنده کتاب دوم در آغاز آن ابوزید حسن سیرافی آمده است (همانجا). مسعودی در ۳۰۳ ق سیرافی را که عموزاده امیر سیراف و اهل علم و تمیز بوده، در بصره دیده بوده است (نک: ج قاهره، ۱۴۵/۱، ج پاریس، ۳۲۱/۱). سیرافی که به گفته خود (ص ۵۹-۶۱) به احوال دریای چین و خود آن دیار و فرمانروایان و مردم آن آگاه بوده، مأمور شده تا به بررسی صحت و سقم مطالب کتاب اول بپردازد و او نیز همه مطالب آن را جز آنچه درباره غذا نهادن چینیان در بر مردگان آمده، درست و مطابق با حقیقت تشخیص داد و از آن پس به ذکر اطلاعات دیگری درباره چین و هند و احوال و عادات مردم آن سرزمینها پرداخت.

تاریخ دقیق تألیف کتاب دوم نوشته سیرافی معلوم نیست، ولی از روی قراین می‌توان حدس زد که کتاب باید پس از ۲۶۴ و پیش از ۲۷۲ ق نوشته شده باشد. زیرا سیرافی کتاب خود را از قیام «یانشو» بر ضد حکومت مرکزی چین در ۲۶۴ ق و کشتار فجیع مسلمانان و یهود و مجوس و مردم چین (ص ۶۰-۶۲) آغاز کرده است. ابن خردادبه نیز که تحریر دوم المسالک و الممالک را در ۲۷۲ ق به پایان برده، ظاهراً از اطلاعات همین اثر سیرافی، بدون ذکر نامی از اخبار الصين یا مؤلف آن، استفاده کرده است، چه اطلاعات او درباره مواضعی چون جزایر سرندیب، رامنی، کوه نقره، لنجبالوس، کله و نیز آنچه درباره ملوک هند و القاب ملوک عالم آورده، با اخبار الصين و الهند شباهت بسیار دارد (خوری، ۱۸، ۲۳).

مطالب عمده کتاب اول را می‌توان چنین خلاصه کرد: بحر لاروی و بحر هرکند و جزایر بزرگ آنها (ص ۲۹-۳۴)؛ اشاره به وضع بازرگانان مسلمان در خانفو (کانتون) و بیان مراحل دریایی از سیراف تا خانفو و جزر و مد دریا و لباس مردم چین و غذاها و میوه‌های آن سرزمین (ص ۳۴-۴۰)؛ کشورهای بزرگ و کوچک هند (ص ۴۱-۴۴)؛ تشکیلات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی چین با اشاره به شهرها، طرز معاملات مردم، آموزش، مالیات و توزیع دارو (ص ۴۴-۵۰)؛ برخی از رسوم هندیان و درگذشت پادشاهان سرندیب و پارسیان هند (ص ۵۰-۵۲)؛ تفاوت‌های رسوم هندیان و چینیان به‌ویژه در رسیدن به تخت سلطنت،

تعلیقات در ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۱م در بیروت منتشر کرد.

مآخذ: ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۷م؛ بیرونی، ابوریحان، الجواهر فی معرفة الجواهر، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ق؛ هم، صیدنه، ترجمه ابوبکر بن علی بن عثمان کاسانی، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ش؛ خوری، ابراهیم، مقدمه بر اخبار الصين والهند (نکته: هم، سیرافى)؛ سیرافى، حسن، کتاب دوم اخبار الصين والهند، به کوشش ابراهیم خوری، بیروت، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۱م؛ کتاب اول اخبار الصين والهند، منسوب به سلیمان تاجر (نکته: هم، سیرافى)؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش باریه دومنار، پاریس، ۱۸۷۲م؛ هم، همان، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۸م؛ نیز:

Et2, S; Ferrand, G., *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks*, Paris, 1913; Reynaud, M., *Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans*, Paris, 1845; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1950.

عبدالامیر سلیم

الْأَخْبَارُ الطَّوَالُ، نک: دینوری.

إِخْبَارُ الْعُلَمَاءِ بِأَخْبَارِ الْحُكَمَاءِ، نک: قفطی.

أَخْبَارِ مَكَّةَ، نک: ازرقی، محمد بن عبدالله.

أَخْبَارِی، میرزا محمد، ابو احمد جمال الدین (۲۱ ذیقعدة ۱۱۷۸-

م ۲۸ ربيع الاول ۱۲۳۲ق/ ۱۲ مه ۱۷۶۵- ۱۵ فوریه ۱۸۱۷م)، فرزند عبدالنبی بن عبدالصانع نیشابوری استرآبادی، فقیه، محدث و از پایه گذاران مکتب اخباریه.

درباره نسب او اختلاف بسیار است، یکی از نوادگان وی به نام ابراهیم بن میرزا احمد، در مقدمه کتاب ایقاظ النبیه (ص ۳۱۳) میرزا محمد را از سادات رضوی دانسته، و نسبش را به حسین پسر موسی المبرقع از فرزندان امام جواد (ع) رسانده است (قسن: ابن عنبه، ۲۰۱، که از حسین نامی در میان فرزندان موسی یاد نکرده است). در جایی نیز به نقل از کتاب ضیاء المتقین میرزا محمد، نسب او به شمس الدین محمد جوینی وزیر و صاحب دیوان رسانده شده است (آقابزرگ، ۲۲۲/۱۴). شاید به جهت همین اختلاف است که برخی، سلسله نسب او را فقط تا عبدالصانع بر می شمارند (خوانساری، ۱۲۷/۷).

میرزا محمد در اکبرآباد (معصوم علیشاه، ۱۸۳/۱؛ شیروانی، ۵۸۱) یا فتح آباد (ابراهیم، ۳۱۴) در سرزمین هند، از مادری استرآبادی (آقابزرگ، ۲۲۱/۱۴) متولد شد. جدش عبدالصانع از مردم استرآباد و پدرش عبدالنبی مقیم نیشابور بود که بعدها به هند مهاجرت کرد (امین، ۱۷۳/۹). اینکه تنکابنی (ص ۱۷۷) او را از مردم بحرین دانسته است، صحت ندارد.

میرزا محمد تحصیلات مقدماتی خود را در هندوستان به انجام رسانید و در حدود ۲۰ سالگی برای گزاردن حج، با خانواده راهی حجاز شد و در میانه راه، پدرش را از دست داد (ابراهیم، ۳۱۴-۳۱۵). پس از اتمام مناسک، راه عراق را در پیش گرفت و چندی در نجف و سپس در کربلا ماند و سرانجام در کاظمین سکنی گزید. در این شهرها،

ازدواج، دزدی، وضع خانه ها، تعدد زوجات، نوع خوراکیها و پرستش بتان، زندان و قضا و راهزنی و مطالب مربوط به بتخانه ها و کیفیت طهارت و شست و شو (ص ۵۲-۵۵).

اهم مطالب کتاب دوم از سیرافى نیز عبارت است از غلبه یانشو بر چین و کشتار فجیع مردم در خانفو که منجر به قطع روابط بازرگانی و تجارت ابریشم به شهرهای غربی شد و شکست یانشو از ترکان (ص ۶۰-۶۲)؛ برخی از رسوم چینیان و پول رایج آنان و مهارتی که در نقاشی دارند (ص ۶۲-۶۵)؛ مسافرت ابن وهب به چین (ص ۶۵-۶۹)؛ وصف شهر خانفو (ص ۶۹-۷۰) و نیز زایج (احتمالاً جزیره جاوه) (ص ۷۰-۷۵)؛ مسافرت تاجری خراسانی به چین و اختلاف او با یکی از نزدیکان پادشاه چین و زندانی شدن او (ص ۷۶-۷۷)؛ چگونگی تعیین قاضی القضاات (ص ۷۸)؛ برخی از عادات مردم چین خاصه در امر ازدواج با اقارب (ص ۸۰-۸۱)؛ مطالبی پراکنده راجع به عقاید هندیان درباره خودسوزی و نیز توصیف جزیره سرنديپ، بت مولتان، شرح بلاد زنج، جزیره اسکودره و ساحل جنوبی دریای هندوچین و برخی از عادات پادشاهان هند در آرایش و خوردن غذا (ص ۸۰-۹۵).

نکته بسیار مهم در کتاب اول اخبار الصين (ص ۳۵-۳۸) ذکر مسافتهای دریایی و مسیر سفر از بصره به خانفوست. مؤلف نخست مسافت بصره تا سیراف و از آنجا تا مسقط را به فرسنگ داده، و از آن پس مسافتهای را با شمار روزهای لازم برای طی مراحل چنان با دقت بیان کرده است که با وجود تصحیف و تحریف در نامها، قرآن توانسته است جایگاه هریک را در نقشه های جغرافیایی جدید معین کند. ابن فقیه (ص ۱۱-۱۳) این بخش از کتاب اول را نقل کرده است. مسعودی نیز در مروج الذهب (ج قاهره، ۱۵۵/۱-۱۹۷) و العجایب و دیگر آثارش (نک: خوری، ۲۰-۱۹)، و همچنین بیرونی در صیدنه (۱۹۵/۱، ۷۰۵/۲) و در الجواهر (ص ۱۶۴، جم) از کتاب اخبار الصين والهند استفاده کرده اند. ظاهراً از کتاب اخبار الصين والهند پیش از یک نسخه باقی نمانده است (نک: رنو، مقدمه، ۳؛ خوری، ۵). این کتاب نخست در ۱۷۱۸م به فرانسوی ترجمه و چاپ شد و آنگاه به انگلیسی و ایتالیایی برگردانده شد. نسخه متن عربی آن توسط رونود^۱ تهیه شد و در کتابخانه ملی پاریس نگهداری می شود (Et2, S). چون مطالب کتاب با گزارشهای میسیونرهای مسیحی مطابقت نداشت و کاتب و مترجم توضیحی برای محل نگهداری این نسخه ارائه نداده بود، از این رو متهم به عدم صداقت شد (رنو، مقدمه، ۱-۲) و حتی او را متهم کردند که مطالبی را از منابع عربی گرفته، و ساخته و پرداخته است. متن این کتاب در ۱۸۱۱م همراه با ملحقات توسط لانگله^۲ در پاریس چاپ شد (همو، مقدمه، ۳-۵)، ولی تا ۱۸۴۵م انتشار نیافت و در آن تاریخ همراه با ترجمه رنو در پاریس منتشر شد. در ۱۹۲۲م گابریل فران هر دو بخش کتاب را همراه با مقدمه و تعلیقات و نقد کافی به فرانسوی به چاپ رساند و در ۱۹۴۸م شوازه^۳ متن عربی و ترجمه فرانسوی آن را با توضیحات مفصل منتشر کرد. ابراهیم خوری نیز متن کتاب را همراه با مقدمه ای تحلیلی و شرح و

آتش این اختلاف دامن زد (نک: سپهر، ۸۳/۱). در پی صدور حکم قتل میرزا محمد، گروهی به خانه او هجوم بردند و او را به همراه فرزندش احمد و یکی از شاگردانش به قتل رساندند (ابراهیم، ۳۲۲-۳۲۳؛ نک: معلم، ۹۴۴/۳). پیکر میرزا محمد را با بستن ریسمان به پای وی، در کوچه و بازار گردانیدند (شیروانی، همانجا). بر زبانها چنان بود که میرزا محمد چند سالی پیش از کشته شدنش در رساله‌ای تاریخ کشته شدن خود را اینگونه پیش بینی کرده بود: «صدوق غلب، صار تاریخنا» (معلم، همانجا) که عبارت «صدوق غلب» به حساب ابجد ۱۲۳۲ق را نشان می‌دهد، حتی برخی مدعیند که او شب قبل از حادثه، به صراحت گفته بود که چند ساعتی پیش، از زندگانی وی باقی نمانده است (سپهر، همانجا).

میرزا محمد یک دختر و ۳ پسر به نامهای محمد، احمد و علی داشت و دختر وی همسر ملا هادی سبزواری بود (معلم، همانجا). با وجود تقابل اندیشه میان او و مجتهدان مشهور، همگان کمابیش به فضل و جامعیت او در علوم معقول و منقول اذعان داشتند (خوانساری، ۱۲۷/۷؛ شیروانی، همانجا).

از جمله شاگردان او می‌توان این کسان را نام برد: فتحعلی خان شیرازی (آقابزرگ، ۳۴۴/۱۶)، محمد ابراهیم بن محمد علی طبسی (همو، ۲۲۷/۱۴)، محمدباقر بن محمد علی لاری دشتی که الکلّمات الحقایق را در شرح کتاب البرهانیة میرزا محمد تألیف کرده است (معلم، ۹۴۳/۳)، محمدرضا بن محمد جعفر دوانی (آقابزرگ، ۱۲۹/۱۵)، محمد جواد سیاه‌پوش (همو، ۲۶۷/۸)، مصطفی بن اسماعیل موسوی، صاحب اللوامع المحمدیه (همو، ۳۷۰/۱۸) و عبدالصاحب بن محمد جعفر دوانی (همو، ۲۳۶/۱۶).

با آنکه میرزا محمد رده‌هایی بر عقاید صوفیه نوشته است، صاحب بستان السیاحه، در طریقت، سلسله او را به طریقه «مهدیه» می‌رساند (شیروانی، ۵۸۱) که البته طریقه‌ای ناشناخته است. برخی دیگر نیز عقایدی نزدیک به عقیده عرفانی شیخ احمد احسایی را بدو نسبت داده‌اند و گفته میرزا محمد در کتاب مضه النور را شاهد آورده‌اند که وی شیخ احمد احسایی را با تعبیر «استادنا فی علم الیقین احمد بن زین الدین» ستوده است (نک: شورا، ۵۸۴/۹-۵۸۵).

آثار: میرزا محمد کتابهای متعددی نوشته که غالباً در فقه، کلام و در دفاع از تعالیم اخباریه و مخالفت با تعالیم اصولیان است. نوشته‌های میرزا محمد، بالغ بر ۸۰ کتاب و رساله است که ابراهیم بن میرزا احمد مجموعاً ۳۰ کتاب و ۵۶ رساله و ۲ دیوان شعر او را فهرست کرده است (ص ۳۱۶-۳۲۱). بیشتر آثار وی به عربی، و برخی نیز به فارسی است.

الف. جابی: ۱. آینه عباسی در نمایش حق شناسی، که به نام مالی عباسی نیز فهرست شده است. این کتاب به فارسی است و به دستور عباس میرزا در رد عقاید یهود، نصاری و مجوس و اثبات نبوت نوشته

محضر چند تن از علمای برجسته، مانند آقا محمدعلی بهبهانی، میرزا مهدی شهرستانی و شیخ موسی بحرینی را درک کرد و دیری نپایید که در علوم معقول و منقول صاحب بصیرت شد. او در کنار علوم متداول دینی، در علوم غریبه از قبیل طلسمات و نیرجات و جفر و اعداد مطالعاتی کرد و در بحث وجدل نیز مهارت یافت (شیروانی، همانجا).

از آنجا که وی سلوک اخباری را در پیش گرفته بود، با فقها و مجتهدان اصولی از جمله شیخ جعفر نجفی، سید علی طباطبایی، سید محمدباقر حجت الاسلام اصفهانی و محمد ابراهیم کلباسی، سخت درگیر شد و میان آنان دشمنی در گرفت (نک: تنکابنی، ۱۷۸-۱۸۰؛ نیز نک: ه.د. اخباریه). فشار اصولیان سبب شد تا میرزا محمد، عراق را ترک گویند و راهی ایران شود. وی مدتی را در مشهد و دیگر شهرهای ایران گذراند و با استقبال دستگاه حکومتی فتحعلی شاه، مدت ۴ سال در تهران اقامت کرد (شیروانی، همانجا). حضور او در تهران مصادف با شروع دوره اول جنگهای ایران و روسیه (۱۲۱۸-۱۲۲۸ق) بوده است. وی در تمام این مدت مورد توجه و احترام شاه قاجار بود و روزگار را به تصنیف و تدریس می‌گذراند و از آنجا که از او کراماتی در میان عامه شهرت یافت، به «صاحب الکرامات» ملقب شد (ابراهیم، همانجا). یکی از کراماتی که بدو منتسب شد، داستان پیشگویی در خصوص قتل تسیتسیانف^۱ فرمانده سپاه روسیه در منطقه قفقاز بود: میرزا محمد به فتحعلی شاه پیشنهاد کرد که حاضر است برای نابودی این فرمانده روسی چله بنشیند تا پس از گذشت ۴۰ روز، سر تسیتسیانف را برای شاه بیاورند و در عوض، حکومت قاجار متعهد گردد که حقیقت ماجرا را آشکار، و از اخباریگری حمایت کند. به دنبال این گفت‌وگو، میرزا محمد به مزار حضرت عبدالعظیم در ری رفت و در حجره‌ای در به روی خود بست و با اعمالی خاص چله نشست (دریارة اعمال غریب او در این چله، نک: نفیسی، ۲۵۱/۱-۲۵۲؛ سپهر، ۸۲/۱-۸۳). پس از گذشت ۴۰ روز، سر سردار روس توسط سواری به درگاه فتحعلی شاه آورده شد. به هر تقدیر با فشار و سعایت رجال متنفذ، شاه قاجار دست از حمایت میرزا محمد برداشت و او را روانه عراق ساخت (نک: تنکابنی، همانجا). در این میان نقش علمای اصولی، به ویژه شیخ جعفر نجفی را که کتابی با عنوان کشف الغطاء در ذم میرزا محمد تصنیف کرد و برای شاه فرستاد، نباید نادیده گرفت (خوانساری، ۲۰۲/۲).

میرزا محمد پس از ترک تهران در کاظمین رحل اقامت افکند (شیروانی، ۵۸۱) و باز از ابراز مخالفت علنی با اصولیان - چه در گفتار و چه در نوشتار - خودداری نکرد و همین امر سبب شد که حکم قتل او توسط علما و مجتهدان بنام آن زمان، همچون سید محمد مجاهد (صنیع الدوله، ۱۶۷/۳)، شیخ موسی، سید عبدالله شبر و شیخ اسدالله کاظمینی (نک: معلم، ۹۴۳/۳) صادر شود. البته جنگ قدرتی که میان دو تن از عوامل حکومت عثمانی که داعیه حکمرانی بغداد را داشتند، یعنی اسعد پاشا که مصلحت خویش را در حمایت از میرزا محمد می‌دید، و داوود پاشا که در صدد جلب حمایت علمای اصولی و مجتهدان بود، بر

شده است (آقابزرگ، ۵۳/۸، ۳۱۸/۲). مشار از چاپ کتاب گزارش کرده است (۵۸۸/۵). ۲. ایقاظ النبیة، در فقه که میرزا ابراهیم از نوادگان میرزا محمد آن را تصحیح کرده، و جزء اول کتاب را همراه با مقدمه‌ای در ۱۳۵۶ ق/۱۹۳۷ م در مصر به چاپ رسانده است. ۳. دوائر العلوم. مؤلف در این کتاب مطالب خود را از دانشهای گوناگون در دایره‌هایی گرد آورده، و فهرست آنها را در آغاز کتاب یاد آورده است. این کتاب که نام دیگر آن تحفة الخاقان است (آقابزرگ، ۲۶۷/۸)، در ۱۴۰۲ ق در قم به چاپ رسیده است. ۴. البرهان فی التکلیف و البیان، در بیان تکلیف و اسباب آن و تشدید مسلک اخباری و رد مجتهدان که علی محمد باب آن را حاشیه کرده، و برخی از مطالب آن را مورد اعتراض قرار داده است. به این اعتراضات، توسط یکی از شاگردان میرزا محمد به نام میرزا محمد باقر لاری دشتی در الکلمات الحقایقه که شرحی بر کتاب البرهان است، پاسخ گفته شده است (معلم، ۹۳۶/۳). البرهان که البرهانیه نیز خوانده شده، در ۱۳۴۱ ق در بغداد به چاپ رسیده است. ۵. فتح الباب، که میرزا محمد آن را برای یکی از شاگردانش به نام ملا عبدالحسین تألیف کرده است (همو، ۹۳۸/۳). این کتاب در ۱۳۴۲ ق به اهتمام جمال الدین میرزا احمد اخباری به چاپ رسیده است. ۶. مصادر الانوار فی الاجتهاد و الاخبار، که در ۱۳۴۱ ق در بغداد و در ۱۳۴۲ ق در نجف انتشار یافته است.

ب. خطی: ۱. اصول دین و فروع آن، رساله‌ای است در عقاید که مؤلف در آن به استدلال نپرداخته است. با توجه به وجود دو تحریر فارسی و عربی از این کتاب، احتمال می‌رود که میرزا محمد، این کتاب را به دو زبان فارسی و عربی نگاشته باشد (نک: منزوی، خطی، ۸۸۷/۲). ۲. تحفة امین، یا در تمین. این رساله در پاسخ ۱۲ پرسش محمد امین خان همدانی نوشته شده است (همان، ۹۴۱/۲). ۳. تحفة جهانبانی. این کتاب به فارسی و در اثبات امامت حضرت علی (ع) به استناد ادله عقلی و نقلی است و مباحثی دیگر در اصول دین را شامل می‌شود. مؤلف این اثر را به محمد علی میرزا پسر فتحعلی شاه قاجار اهدا کرده است (همان، ۹۰۸/۲-۹۰۹). ۴. تحفة لاریه، که در نسخه‌ها به نامهای لاریه (همان، ۹۱۱/۲) و مختصر لاریه (همو، خطی مشترک، ۱۰۵۷/۲) نیز آمده است. ۵. حجر ملقم، در تاریخ پیدایش روش اجتهاد و عمل به اخبار و اثبات امامت به روش اخباری که در آن ۱۲ دلیل عقلی و نقلی برای ابطال اجتهاد نیز اقامه شده است (همو، خطی، ۹۳۳/۲). ۶. حرمة التباک و القهوة. این کتاب مجموعه‌ای از احادیث و روایتهاست که مؤلف در اثبات حرمت استعمال تنباکو و نوشیدن قهوه به آنها استناد کرده است (برای نسخه خطی آن، نک: مرعشی، ۶۳/۱۵-۶۴). ۷. ذخیره الالباب و بغیة الاصحاب، در ۲۳ باب که در آن دانشهای گوناگون را در دایره‌ها و جدولهایی همانند کتاب دیگرش دوائر العلوم آورده است. باب اول این کتاب درباره حروف و باب آخر آن شامل مباحثی از فقه است (نک: آقابزرگ، ۱۴/۱۰). ۸. رساله در رد عقاید صوفیه (مرکزی، ۱۶۸۵/۱۰). ۹. رساله در رد وحدت وجود و

توجه صوفیان در نماز و دعا به مرشد (همان، ۱۶۸۶/۱۰). ۱۰. رساله شهادت بر ولایت در اذان، که در پاسخ پرسش فتحعلی شاه در خصوص شهادت بر ولایت به هنگام اذان نوشته شده است (شورا، ۷۲/۱۰-۷۳). ۱۱. فلاح المؤمن و صلاح الامین. در سند دعای «الحرز الیمانی»، معروف به دعای «سیفی» که مؤلف آن را به نام سید محمد خان بن میرزا معصوم خان طباطبایی تألیف کرده، و دارای ۵ فصل و یک خاتمه است (نک: آقابزرگ، ۲۰۹/۱۲). ۱۲. شمس الحقیقه، در تعلیم اخباریه که در ۳۴ «شمس» تألیف شده است (نک: همو، ۲۲۱/۱۴). ۱۳. ضیاء المتقین، در رد اصولیه که مؤلف آن را در ۱۲۲۸ ق در کاظمین نوشته است (آستان، ۳۹۱؛ نیز نک: معلم، ۹۳۸/۳). ۱۴. قسبة العجول و منبیه الفحول (یا منیة الفحول). به زبان فارسی که در اخبار و اصول و رد بر عقاید اصولیه نوشته شده، و تألیف آن در پاسخ سؤال سید بحر العلوم بوده است (نک: آقابزرگ، ۳۶-۳۵/۱۷؛ آستان، ۴۴۱). ۱۵. القسورة، در بیان اعتراضهایی بر مجتهدان که مؤلف، آن را برای میرزای قسی فرستاده، و میرزا نیز کتابی در رد آن نوشته بوده است (نک: آقابزرگ، ۸۳/۱۷). ۱۶. قلع الاساس، در رد اساس الاصول، که نام دیگر آن معاول العقول فی قلع اساس الاصول است (همو، ۱۶۶/۱۷). ۱۷. المبین و النهج المستبین، در فضایل بنی‌هاشم و ائمه طاهرین (ع) و پاره‌ای از مطالب مربوط به فقهای سبعة و امامان چهارگانه اهل سنت و عشرة مبشره که بیشتر روایتهای آن از منابع اهل سنت گرفته شده، و از آثار شیعه کمتر روایت شده است (مرعشی، ۲۵۴/۵-۲۵۵). ۱۸. معراج التوحید و الدر الفرید، در اسماء صفات و صحت حمل و اطلاق آنها بر ذات الهی که با استناد به اخبار و احادیث نوشته شده است (نک: همو، ۳۳۴/۸). ۱۹. میزان التمییز فی العلم العزیز، شامل مباحثی از علم کلام و عرفان که الحجة البالغة نیز نامیده شده است (منزوی، همان، ۱۴۳۳/۲). ۲۰. المیزان لمعرفة الفرقان، در پاسخ سؤال شیخ عبدالله ابن شیخ مبارک بن علی بن حمیدان که در آن به ادله علمای اخباری در خصوص چگونگی قرائت تسیبیحات اشاره می‌شود (نک: آقابزرگ، ۳۱۷/۲۳). ۲۱. ومضة النور. مؤلف در این کتاب در تطبیق اسماء الله و اسماء ائمه (ع) کوشیده، و آشکالی رسم کرده است. مثنوی فارسی «مثلث الاسماء الحسنی» از میرزا محمد نیز در این کتاب آمده است (شورا، ۵۸۴/۹-۵۸۶). ۲۲. مجالی المجالی، در رد بر ملا علی نوری که تألیف آن در ۱۲۲۱ ق به اتمام رسیده است. یکی از شاگردان میرزا محمد به نام محمد ابراهیم بن علی طبسی، این کتاب را به نام مرآت آگاهی یا آینه شاهی به فارسی ترجمه کرده که نسخه اصلی آن باقی است (نک: معلم، ۹۴۰/۳). برای اطلاع از دیگر آثار وی، نیز نک: ۹۳۵/۳-۹۴۰).

مآخذ: آستان قدس ف، فهرست: آقابزرگ، الذریعة: ابراهیم بن میرزا احمد، «ترجمة میرزا محمد الاخباری»، همراه ایقاظ النبیة میرزا محمد اخباری، قاهره، ۱۳۵۶ ق/۱۹۳۷ م؛ ابن عینه، احمد، عمدة الطالب، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ تکابنی، محمد، قصص العلماء، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ خوانساری، محمد باقر، روضات الجنات، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ سپهر،

شده است (آقابزرگ، ۵۳/۸، ۳۱۸/۲). مشار از چاپ کتاب گزارش کرده است (۵۸۸/۵). ۲. ایقاظ النبیة، در فقه که میرزا ابراهیم از نوادگان میرزا محمد آن را تصحیح کرده، و جزء اول کتاب را همراه با مقدمه‌ای در ۱۳۵۶ ق/۱۹۳۷ م در مصر به چاپ رسانده است. ۳. دوائر العلوم. مؤلف در این کتاب مطالب خود را از دانشهای گوناگون در دایره‌هایی گرد آورده، و فهرست آنها را در آغاز کتاب یاد آورده است. این کتاب که نام دیگر آن تحفة الخاقان است (آقابزرگ، ۲۶۷/۸)، در ۱۴۰۲ ق در قم به چاپ رسیده است. ۴. البرهان فی التکلیف و البیان، در بیان تکلیف و اسباب آن و تشدید مسلک اخباری و رد مجتهدان که علی محمد باب آن را حاشیه کرده، و برخی از مطالب آن را مورد اعتراض قرار داده است. به این اعتراضات، توسط یکی از شاگردان میرزا محمد به نام میرزا محمد باقر لاری دشتی در الکلمات الحقایقه که شرحی بر کتاب البرهان است، پاسخ گفته شده است (معلم، ۹۳۶/۳). البرهان که البرهانیه نیز خوانده شده، در ۱۳۴۱ ق در بغداد به چاپ رسیده است. ۵. فتح الباب، که میرزا محمد آن را برای یکی از شاگردانش به نام ملا عبدالحسین تألیف کرده است (همو، ۹۳۸/۳). این کتاب در ۱۳۴۲ ق به اهتمام جمال الدین میرزا احمد اخباری به چاپ رسیده است. ۶. مصادر الانوار فی الاجتهاد و الاخبار، که در ۱۳۴۱ ق در بغداد و در ۱۳۴۲ ق در نجف انتشار یافته است.

ب. خطی: ۱. اصول دین و فروع آن، رساله‌ای است در عقاید که مؤلف در آن به استدلال نپرداخته است. با توجه به وجود دو تحریر فارسی و عربی از این کتاب، احتمال می‌رود که میرزا محمد، این کتاب را به دو زبان فارسی و عربی نگاشته باشد (نک: منزوی، خطی، ۸۸۷/۲). ۲. تحفة امین، یا در تمین. این رساله در پاسخ ۱۲ پرسش محمد امین خان همدانی نوشته شده است (همان، ۹۴۱/۲). ۳. تحفة جهانبانی. این کتاب به فارسی و در اثبات امامت حضرت علی (ع) به استناد ادله عقلی و نقلی است و مباحثی دیگر در اصول دین را شامل می‌شود. مؤلف این اثر را به محمد علی میرزا پسر فتحعلی شاه قاجار اهدا کرده است (همان، ۹۰۸/۲-۹۰۹). ۴. تحفة لاریه، که در نسخه‌ها به نامهای لاریه (همان، ۹۱۱/۲) و مختصر لاریه (همو، خطی مشترک، ۱۰۵۷/۲) نیز آمده است. ۵. حجر ملقم، در تاریخ پیدایش روش اجتهاد و عمل به اخبار و اثبات امامت به روش اخباری که در آن ۱۲ دلیل عقلی و نقلی برای ابطال اجتهاد نیز اقامه شده است (همو، خطی، ۹۳۳/۲). ۶. حرمة التباک و القهوة. این کتاب مجموعه‌ای از احادیث و روایتهاست که مؤلف در اثبات حرمت استعمال تنباکو و نوشیدن قهوه به آنها استناد کرده است (برای نسخه خطی آن، نک: مرعشی، ۶۳/۱۵-۶۴). ۷. ذخیره الالباب و بغیة الاصحاب، در ۲۳ باب که در آن دانشهای گوناگون را در دایره‌ها و جدولهایی همانند کتاب دیگرش دوائر العلوم آورده است. باب اول این کتاب درباره حروف و باب آخر آن شامل مباحثی از فقه است (نک: آقابزرگ، ۱۴/۱۰). ۸. رساله در رد عقاید صوفیه (مرکزی، ۱۶۸۵/۱۰). ۹. رساله در رد وحدت وجود و

محمدتقی، ناسخ التواریخ، به کوشش جهانگیر قائم مقامی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ شورا، خطی؛ شیردانی، زین العابدین، بستان السیاحه، تهران، ۱۳۱۵ق؛ صنیع الدوله، محمدحسن، مطلع الشمس، تهران، ۱۳۰۳ق؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ مشار، خانبابا، مؤلفین کتب جایی فارسی و عربی، تهران، ۱۳۴۰-۱۳۴۴ش؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، تهران، ۱۳۱۸ق؛ معلم حبیب آبادی، محمدعلی، مکارم الآثار، اصفهان، ۱۳۵۱ش؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ نفیسی، سعید، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران، تهران، ۱۳۶۱ش.

اخباریان، در فقه متأخر امامی گروهی که به پیروی از اخبار و احادیث اعتقاد دارند و روشهای اجتهادی و اصول فقه را نمی‌پسندند. در مقابل آنان فقیهان هوادار اجتهاد قرار می‌گیرند که با عنوان «اصولی» شناخته می‌شوند. بدون لحاظ عناوین «اخباری» و «اصولی» تقابل این دو گونه نگرش به فقه امامی در سده‌های نخستین اسلامی ریشه دارد. در مطالعه جناح بندیهای مکاتب فقهی امامیه در ۳ قرن آغازین می‌توان جناحهایی را باز شناخت که در برابر پیروان متون روایت به گونه‌هایی از اجتهاد و استنباط دست می‌یازیده‌اند.

سده ۴ ق/۱۰م را می‌توان اوج قدرت مکتب حدیث گرای قم محسوب داشت، به گونه‌ای که فقیهان اهل استنباط چون ابن ابی عقیل عماتی و ابن جنید اسکافی در اقلیت قرار می‌گرفتند. از برجستگان فقیهان حدیث گرا در این دوره، می‌توان کسانی همچون محمد بن یعقوب کلینی (د ۳۲۸ یا ۳۲۹ ق/۹۴۰ یا ۹۴۱ م)، علی ابن بابویه قمی (د ۳۲۸ ق)، ابن قولویه (د ۳۶۸ یا ۳۶۹ ق/۹۷۹ م) و محمد ابن بابویه قمی (د ۳۸۱ ق/۹۹۱ م) را بر شمرد که در تألیف کهن‌ترین مجموعه‌های فقهی حدیثی نقش عمده‌ای ایفا نموده‌اند (نک: ه.د، اجتهاد؛ نیز مدرسی طباطبایی، ۳۴ به بعد). از سوی دیگر با ظهور شیخ مفید (د ۴۱۳ ق/۱۰۲۲ م) و در پی او سید مرتضی (د ۴۳۶ ق/۱۰۴۴ م) و شیخ طوسی (د ۴۶۰ ق/۱۰۶۸ م) و تألیف نخستین آثار در اصول فقه امامیه، حرکتی نوین در فقه امامی رخ داد که تا قرن‌ها گرایش فقه‌ها به استنباط را بر حدیث‌گرایی برتری داد. به هر روی تقابل این دو گرایش در جای جای آثار عالمان یاد شده، به چشم می‌خورد. در اوائل المقالات شیخ مفید از فقیهان اهل استنباط با تعبیر مطلق «فقه‌ها» و از حدیث‌گرایان با تعبیرهای «اهل النقل»، «اصحاب الآثار» و تعبیرهای مشابه بارها یاد شده است (نک: ص ۱۹، ۲۳، جم). در رساله‌ای از سید مرتضی، تعبیر فقیهان «اصحاب حدیث» در مقابل فقیهانی به کار رفته است که روش اصولی داشته، و مورد حمایت مؤلف بوده‌اند (ص ۱۸).

کاربرد اصطلاح اخباری برای پیروان متون روایات و اخبار، نخستین بار در نیمه نخست سده ۶ ق/۱۲م در ملل و نحل شهرستانی به چشم می‌آید (۱/۱۴۷) و به دنبال آن در کتاب تقض عبد الجلیل قزوینی رازی، عالم امامی سده ۶ ق دو اصطلاح اخباری و اصولی در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند (ص ۲۵۶، ۳۰۱-۳۰۰). مکتب فقیهان اهل حدیث که در اواخر سده ۴ و نیمه نخست سده ۵ ق با کوشش فقیهان اصول گرا ضعیف گردید، وجود محدود خود را در مجامع فقهی امامیه

حفظ نمود، تا آنکه در اوایل سده ۱۱ ق/۱۷م بار دیگر به وسیله محمد امین استرآبادی (د ۱۰۳۳ یا ۱۰۳۶ ق/۱۶۲۴ یا ۱۶۲۷ م) در قالبی نو مطرح شد (نک: مدرسی طباطبایی، ۵۷) که لبه تیز حملات خود را متوجه پیروان گرایش غالب در فقه امامی، یعنی جناح اصول‌گرایان ساخت. باید به این نکته نیز اشاره کرد که برخی معتقدند ابن ابی جمهور احسایی (زنده در ۹۰۴ ق/۱۴۹۹ م) از جمله کسانی بود که راه را بر اخباریان هموار گردانید. او در رساله‌ای با عنوان العمل باخبار اصحابنا، به اقامه ادله‌ای در این زمینه پرداخته بوده است (نک: حر عاملی، امل، ۲/۲۵۳؛ خوانساری، ۳۳/۷).

با عنایت به پیشینه تاریخی اخباریگری، در واقع رواج و اطلاق عنوان اخباری بر گروهی خاص و با معنی و اصطلاح مشخص امروزی آن از سده ۱۱ ق و با ظهور پیشوای حرکت نوین اخباری، یعنی محمد امین استرآبادی که برخی او را با صفت «اخباری صلب» وصف کرده‌اند (بحرانی، ۱۱۷)، آغاز شده است. درباره‌ی وی به عنوان مؤسس مکتب اخباری در میان شیعیان متأخر گفته‌اند: او نخستین کسی بوده است که باب طعن بر مجتهدان را گشود و امامیه را به دو بخش اخباریان و مجتهدان (= اصولیان) منقسم گردانید (کشمیری، ۴۱؛ تنکابنی، ۳۲۱؛ بحرانی، همانجا).

استرآبادی نخست در سلک مجتهدان بود و از صاحب مدارک و صاحب معالم اجازه اخذ کرد و مدتی خود از طریقه ایشان تبعیت می‌کرد، اما دیری نگذشت که از روش استادانش روی برتافت و بر ضد گروه مجتهدان برخاست (نک: استرآبادی، ۲؛ نیز خوانساری، ۱/۱۲۰). برخی چنان می‌پندارند که کلیه گامهایی که او برداشت، نتیجه تأثیر افکار استادش میرزا محمد استرآبادی بر وی بوده است (همانجا؛ نیز نک: استرآبادی، ۱۱، جم).

محمد امین تعالیم خود را در کتابی با عنوان الفوائد المدنیه تدوین کرده که در میان آثار او، اثری شاخص است و از مهم‌ترین منابع در باب نظرات او به طور کلی اخباریان محسوب می‌گردد.

علاوه بر محمد امین استرآبادی، از پیروان تندرو و متعصب مکتب اخباری در سده ۱۱ ق باید از عبدالله بن صالح بن جمعه سماهیجی بحرانی صاحب منیه الممارسین، نام برد که به کثرت طعن بر مجتهدان شهره بود (خوانساری، ۴/۲۴۷؛ تنکابنی، ۳۱۰). شیخ یوسف بحرانی او را از اخباریان شمرده، و افزوده است که وی به اهل اجتهاد بسیار ناسزا می‌گفت، در حالی که پدرش ملا صالح اهل اجتهاد بود (ص ۹۸).

از دیگر رهبران تندرو اخباریان، ابو احمد جمال‌الدین محمد بن عبدالنبی، محدث نیشابوری استرآبادی (م ۱۲۳۲ ق/۱۸۱۷ م)، معروف به میرزا محمد اخباری بود که از مجتهدان نامدار اصولی مانند میرزا ابوالقاسم قمی، شیخ جعفر نجفی کاشف الغطاء، میرسیدعلی طباطبایی، سید محمدباقر حجت‌الاسلام اصفهانی و محمدابراهیم کلباسی به زشتی یاد می‌کرد و با آنان دشمنی آشکار داشت (خوانساری، ۱۲۷/۷ به بعد؛ نفیسی، ۲۵۰).

متعادل مکتب اخباری بوده، و چنانکه گفته شده، آموزشهای محمد امین استرآبادی را صریحاً تأیید می کرده است (E12, S, 57).

از دیگر اخباریان میانه‌رو اینان را می توان ذکر کرد: ملا خلیل بن غازی قزوینی (د ۱۰۸۹/ق ۱۶۷۸م) که از معاصران شیخ حر عاملی، محمدباقر مجلسی و ملا محسن فیض کاشانی و از شاگردان شیخ بهایی و میرداماد بود و با اجتهاد کاملاً مخالفت می ورزید و آن را انکار می کرد (خوانساری، ۲۷۰/۳؛ تنکابنی، ۲۶۳)؛ محمد طاهر قمی (د ۱۰۹۸/ق ۱۶۸۷م) (مدرس، ۴۸۹/۴)؛ شیخ حر عاملی (د ۱۱۰۴/ق ۱۶۹۳م) که در خاتمه کتاب معروفش وسائل الشیعه به اخباری بودن خود اشاره کرده، و ادله ای در این زمینه اقامه نموده است (۱۱۲-۱۰۵/۲۰).

مبارزه اصولیان و اخباریان که از سده ۱۱ ق آغاز گردید و با تندرویهای اخباریان ادامه یافت، در نهایت از سوی مجتهدان و در رأس ایشان آقا وحید بهبهانی (د ۱۲۰۵/ق ۱۷۹۱م) به مبارزه ای جدی و منسجم بر ضد اخباریگری تبدیل شد (صالحی، ۲۵/۱؛ مدرسی طباطبایی، ۶۰). در زمان وحید بهبهانی، شهرهای عراق به ویژه کربلا و نجف، پایگاه اخباریان بود و ریاست ایشان را در آن زمان شیخ یوسف بحرانی بر عهده داشت. در همان حال طرفداران اصول و اجتهاد شدیداً در انزوا قرار گرفته بودند، تا اینکه وحید به کربلا مهاجرت کرد (خوانساری، ۹۴/۲، ۹۵). و به مبارزه ای جدی و شدید بر ضد اخباریگری پرداخت. او در کنار بحثها و استدلالهای علمی خود در رد اخباریگری و اثبات طریقه اجتهاد و ضرورت به کارگیری اصول در استنباط احکام شرعی، از برخوردهای عملی نیز در راه مبارزه با اخباریگری رویگردان نبود، و چنانکه گفته شد، نمازگزاردن به امامت شیخ یوسف بحرانی پیشوای اخباریان را تحریم کرد (نک: مامقانی، همانجا).

در پی اقدامات وحید بهبهانی و دیگر فقیهان اصولی برجسته آن زمان، اصولیان از انزوا به درآمدند و در برابر اخباریان به قدرت رسیدند. از جمله کتب وحید که در رد اخباریان و دفاع از مجتهدان به رشته تحریر درآمده، رساله الاجتهاد والاخبار است. وحید بهبهانی را به سبب مبارزه نظری و عملی شدید و طولانی با اخباریان، مروج مذهب و رکن طایفه شیعه و پایه استوار شریعت در سده ۱۳ ق و نیز مجدد مذهب و مروج طریقه اجتهاد دانسته اند (نک: خوانساری، ۹۴/۲).

پس از وحید بهبهانی، شیخ مرتضی انصاری (د ۱۲۸۱/ق ۱۸۶۴م) را باید بنیان گذار علم اصول فقه دانست. از او نقل شده که گفته است اگر امین استرآبادی زنده بود، این اصول را می پذیرفت (اعتماد السلطنه، ۱۳۷؛ مدرس، ۱۹۱/۱-۱۹۲؛ مدرسی طباطبایی، ۶۱).

از دیگر مبارزان بر ضد اخباریان، شیخ جعفر نجفی کاشف الغطاء (د ۱۲۲۷ یا ۱۲۲۸/ق ۱۸۱۲ یا ۱۸۱۳م) است که از مخالفان میرزا محمد اخباری بود و در همین راستا رساله ای با عنوان کشف الغطاء عن معائب میرزا محمد عدو العلماء تألیف کرد. او این رساله را برای فتحعلی شاه قاجار فرستاد تا از حمایت میرزا محمد دست بردارد (خوانساری، ۲۰۲/۲؛ نیز هـ، اخباری).

میرزا محمد هرگز از ابراز مخالفت آشکار با علمای اصول، چه در گفتار و چه در نوشتار، خودداری نمی کرد و همین امر سبب شد تا حکم قتل او توسط علما و مجتهدان بنام آن زمان از جمله سید محمد مجاهد، پسر میرسید علی طباطبایی و شیخ موسی، پسر شیخ جعفر کاشف الغطاء و سید عبدالله شبر و نیز شیخ اسدالله کاظمینی امضا گردد (نک: هـ، اخباری).

در میان کسانی که شیوه محمد امین استرآبادی را پسندیدند و به اخباریگری گرایش پیدا کردند، فقیهان بزرگی را می توان یافت که در عین اعتقاد داشتن به مکتب اخباری، دارای اعتدال و میانه روی بودند و از شدت لحن و ستیزه جویی اخباریان تندرو پرهیز می کردند که از آن جمله شیخ یوسف بحرانی (د ۱۱۸۶/ق ۱۷۷۲م) شایسته ذکر است. او که به سبب تألیف کتاب الحقائق الناضره به «صاحب حقائق» شهرت دارد، به اتفاق منابع گر چه ظاهراً اخباری بود، اما تعصب و تندروی نداشت و شیوه فقهی او روشی میانه بین اخباریان و اصولیان بود (کشمیری، ۲۷۹؛ تنکابنی، ۲۷۱؛ مدرس، ۳۶۰/۳). بحرانی خود مدعی بود که در شیوه فقهی بر مسلک محمد تقی مجلسی است که حد وسط میان اخباریگری و اصولیگری است (نک: کشمیری، ۲۸۳). در این میان وحید بهبهانی از مخالفت با شیخ یوسف بحرانی پرهیز نداشت و مردم را از خواندن نماز جماعت با او نهی می کرد؛ در حالی که صاحب حقائق حکم کرد که نماز خواندن به امامت وحید بهبهانی صحیح است. چون شیخ یوسف را خبر دادند که وحید درباره وی چنین می گوید، اظهار داشت که «تکلیف شرعی وی همان است که او می گوید و تکلیف شرعی من نیز این است که بیان داشتم و هر یک از ما بر آنچه خداوند بر آن مکلفمان ساخته است، عمل می کنیم» (نک: مامقانی، ۸۵/۲).

از علمای اصولی نجف اشرف و سایر شهرهای عراق در زمان شیخ یوسف بحرانی، به سبب نفوذ اخباریان، کمتر نامی برده می شد. از دیگر سو اخباریان هم به قدری تندروی کرده بودند که پیشوای آنان، شیخ یوسف بحرانی هر جا که مناسب می دید، آنان را از ادامه این روش ناپسند که موجب بروز شکاف میان شیعیان و نزاع میان علمای اصولی و اخباری می شد، بر حذر می داشت.

از دیگر اخباریان میانه‌رو، سید نعمت الله جزایری شوشتری (د ۱۱۱۲/ق ۱۷۰۰م) است که گفته شده، با اینکه اخباری بوده، در تأیید و نصرت مجتهدان و هواداران ایشان و ارج نهادن به اقوال آنان اهتمام تمام داشته است (مدرس، ۱۱۳/۳).

گفتنی است که برخی، ملا محسن فیض کاشانی (د ۱۰۹۱/ق ۱۶۸۰م) را نیز در عداد اخباریان نام برده اند (مثلاً: خوانساری، ۸۵/۶). فیض کاشانی خود گوید: مقلد قرآن و حدیث و نسبت به غیر از قرآن و حدیث بیگانه ام (ص ۱۹۶). شاید بتوان این سخنان فیض را نمایانگر تمایل او به اخباریگری دانست. او همچنین معتقد بوده است که عقول مردم عادی ناقص و غیر قابل اعتماد و فاقد حجیت است (فیض کاشانی، ۱۶۹-۱۷۰).

محمدتقی مجلسی (د ۱۰۷۰/ق ۱۶۶۰م) نیز از پیروان میانه‌رو و

رواج اخباریگری در سده‌های ۱۱ تا ۱۳ ق بیشتر در شهرهای مذهبی ایران و عراق و نیز در بحرین و هندوستان بوده است (حائری، ۸۶). از جمله شهرهایی که در ایران پایگاه مهمی برای پیروان این مکتب به شمار می‌رفت، قزوین بود، زیرا در عصر رواج اخباریگری بیشتر بخش غربی این شهر، جایگاه اخباریان بود که از شاگردان و مریدان ملاخلیل قزوینی (د ۱۰۸۹ ق) به شمار می‌آمدند (صالحی، ۲۶/۱)، اما پس از مبارزات اصولیان با اخباریان و ضعف روزافزون اخباریگری، دامنه نفوذ این مکتب نیز بسیار محدود گردید. امروزه تنها جایی که آثار اخباریگری به شکل آشکار در آنجا دیده می‌شود، برخی از مناطق خوزستان (به ویژه خرمشهر و آبادان) است.

سید نعمت الله جزایری در منبع الحیة و ملا رضی قزوینی در لسان الخواص اختلافات عمده میان اخباریان و اصولیان را ذکر کرده‌اند. همچنین عبدالله بن صالح سماهیجی بحرانی در منیة الممارسین ۴۰ فرق میان اخباریان و اصولیان را بر شمرده است. شیخ جعفر کاشف الغطاء نیز در الحق المبین فرقه‌ای میان اخباریان و اصولیان را مورد بررسی قرار داده، و نیز میرزا محمد اخباری در کتاب الطهر الفاصل به ۵۹ فرق اشاره کرده است. سید محمد دزفولی در فاروق الحق اختلافات را به ۸۶ رسانیده است و حر عاملی نیز در فائده ۹۲ از الفوائد الطوسیه، به ذکر اختلافات این دو گروه پرداخته است.

اینک به برخی از عمده‌ترین این اختلافات اشاره می‌شود: اخباریان اجتهاد را حرام می‌دانند، اما اصولیان آن را واجب کفایی و حتی برخی از آنان واجب عینی می‌دانند، چنانکه ملا محمد امین استرآبادی در کتاب الفوائد المدنیة منکر اجتهاد شده، و گفته است که روش علمای پیشین اجتهادی نبوده است (ص ۴۰)؛ اخباریان ادله را به کتاب و سنت منحصر می‌دانند و بر خلاف اصولیان، اجماع و عقل را حجت نمی‌شمارند؛ اخباریان تحصیل احکام از طریق «ظن» را منع کرده، بر خلاف مجتهدان جز «علم» را حجت نمی‌دانند؛ احادیث نزد اخباریان بر دو نوع صحیح و ضعیف است، اما در آثار مجتهدان اخبار بر ۴ نوع صحیح، موثق، حسن و ضعیف تقسیم می‌شود؛ اصولیان مردم را به دو گروه مجتهد و مقلد تقسیم می‌کنند، اما اخباریان همه مردم را مقلد معصوم می‌شمارند و تقلید از غیر معصوم را مجاز نمی‌دانند؛ اصولیان ظاهر قرآن را حجت می‌دانند و آن را بر ظاهر خبر ترجیح می‌دهند، اما اخباریان تمسک به ظاهر کتاب را تنها در صورت وجود تفسیری از معصوم مجاز می‌شمارند؛ اخباریان کلیه اخبار کتب اربعه را صحیح و قطعی الصدور می‌دانند، اما اصولیان همه این احادیث را صحیح نمی‌دانند؛ اخباریان حسن و قبح عقلی را می‌پذیرند، اما بر خلاف اصولیان، احکام مستقل عقلی را حجت شرعی نمی‌شمارند؛ اصولیان هم در شبهه حکمیة تحریمیة و هم در شبهه حکمیة وجوبیه اصالت البرائة را جاری می‌دانند، اما اخباریان تنها در مورد دوم با آنان موافقتند؛ اخباریان

بر خلاف اصولیان در هنگام تعارض اخبار، ترجیح را با تمسک به برائت اصلیه جایز نمی‌شمارند، چنانکه استرآبادی در فوائد المدنیة می‌گوید: من معتقدم که تمسک به برائت اصلیه به طور کلی، تا پیش از اکمال دین صحیح بود، لیکن پس از آنکه دین به سر حد کمال رسید، برای برائت مزبور محلی باقی نماند، زیرا اخبار متواتر از ائمه در هر واقعه‌ای که مردم نیازمند بدان هستند، رسیده و تا روز قیامت حقایق موضوعات ثابت گردیده و نیز برای هرگونه اختلافی که دو نفر یا هم دارند، حکمی تعیین شده است (ص ۱۰۶)؛ اخباریان گونه‌هایی از قیاس چون قیاس اولویت، قیاس منصوص‌العله و نیز تنقیح مناط را که اصولیان آنها را معتبر می‌شمارند، در شمار قیاسهای نهی شده در احادیث شمرده‌اند و آن را باطل می‌انگارند (دزفولی، ۳ به بعد؛ خوانساری، ۱۲۷/۱-۱۳۰؛ نیز نک: امین، ۲۲۳/۳).

درباره ارتباط مسلک شیخیان با اخباریان نظرات گوناگونی وجود دارد. گرچه بزرگان شیخیه خود منکر هرگونه ارتباط با اخباریان هستند، اما مخالفان ایشان قائل به نوعی ارتباط ریشه‌ای میان شیخیه و اخباریه‌اند و معتقدند که پیدایی مسلک شیخیه متأثر از اندیشه اخباریگری بوده است (رازی، ۱۶۸/۱). همچنین برخی معتقدند که شیخیان نه کاملاً پیرو اصولیان بوده‌اند و نه کاملاً پیرو اخباریان، بلکه مسلک آنان راهی میان اصولی و اخباری بوده است (نک: هـ، شیخیه).

این نکته قابل ذکر است که در حوالی نیمه دوم سده ۲۰ م تحقیقات درباره اخباریان بسیار فزونی یافت. اخباریان و در کنار آن اصولیه مورد توجه پژوهشگران اروپایی قرار گرفتند. در ۱۹۵۸ م اسکارچا در مقاله‌ای با عنوان «درباره مباحثات میان اخباریان و اصولیان امامیه ایران» به تفصیل آراء و نظرات آنان را نقد و بررسی کرد و به بیان برخی اختلافات میان ایشان پرداخت. پس از وی مادلونگ در ۱۹۸۰ م طی مقاله‌ای در ذیل «دائرة المعارف اسلام» ضمن تحقیق، به شناساندن این فرقه پرداخت (نک: S, BI²). کولبرگ نیز در ۱۹۸۵ م مقاله‌ای با عنوان «اخباریان» تألیف کرد (ایرانی‌کا).

ماخذ: استرآبادی، محمد امین، الفوائد المدنیة، ج ۱، سنگی؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به کوشش محسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، المآثر والآثار، ج ۱، سنگی، کتابخانه سنائی؛ بحرانی، یوسف، لؤلؤة البحرین، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، قم، مؤسسة آل الیبت؛ تنکابنی، محمد، قصص العلماء، تهران، ۱۳۶۹ ق؛ حائری، عبدالهادی، تشیع و مشروطیت ایران، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ حر عاملی، محمد، امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، نجف، ۱۳۸۵ ق؛ همو، رسائل الشیعة، بیروت، ۱۳۸۹ ق؛ خوانساری، محمدباقر، روایات الجنات، قم، ۱۳۹۱ ق؛ دزفولی، فرج الله، «فاروق الحق»، در حاشیه حق البین؛ رازی، محمد، آثار الحجة، قم، ۱۳۳۲ ق؛ سید مرتضی، علی، «رسالة فی الرد علی اصحاب العدة»، رسائل الشریف المرتضی، قم، ۱۴۰۵ ق؛ ج ۲، شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش محمد بن فتح الله بدرانی، قاهره، ۱۲۵۷/۱۳۳۶ م؛ صالحی، عبدالحسین، مقدمه بر غیمة المعاد فی شرح الارشاد (موسوعة) برغانی، تهران، مطبعة احمدی؛ فیض کاشانی، محسن، ده رساله، به کوشش رسول جعفریان، اصفهان، ۱۳۷۱ ش؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال الدین محدث ارسوی، تهران، ۱۳۳۱ ق؛ کشمیری، محمد علی، نجوم

تاریخ تألیف این تذکره به درستی روشن نیست. به گفته خود مؤلف، وی در ۱۲۲۵ ق به فکر تألیف این تذکره افتاده است (۲۴۹/۱) و در ۱۲۲۷ ق قصد داشته است که نسخه‌ای از آن را به فتحعلی شاه تقدیم کند (۱۳/۱-۱۵؛ قس: گلچین، تذکره، ۶۱؛ نک: خیامپور، «د»)، با مرگ اختر در ۱۲۳۲ ق، این تذکره ناتمام ماند و محمد باقر بیگ متخلص به نشاطی برادر کوچک او که خود قادر به اتمام این اثر نبود، به منظور تکمیل آن از اصفهان به تهران آمد و با عرضه کتاب به چند تن از درباریان از جمله محمد فاضل خان گروسی، توانست نظر فتحعلی شاه را نسبت به اتمام آن جلب کند، اما با درگذشت نشاطی در ۱۳۳۴ ق، تذکره همچنان ناتمام ماند (بسم، وامق، مفتون، همانجا؛ گلچین، همان، ۶۳) و تکمیل آن به امر فتحعلی شاه به فاضل خان گروسی سپرده شد (گروسی، ۲۰۱؛ مفتون، وامق، همانجا؛ گلچین، تاریخ، ۶۰/۱-۶۱، تذکره، ۶۱). گروسی با اعتماد به نوشته‌های انجمن آرا به ادامه کار پرداخت (وامق، همانجا) و با افزودن بخشهایی از زندگی نامه فتحعلی شاه و برخی از شاهزادگان قاجار، شمار زندگی نامه‌ها را به ۱۷۶ رساند و عنوان انجمن خاقان بر آن نهاد (بسم، همانجا؛ نک: گلچین معانی، تاریخ، ۶۱/۱-۶۵). او با آنکه در تدوین این اثر از دست نوشته‌های اختر و نشاطی بهره کافی گرفته (وامق، همانجا)، نسبت بی‌دانشی به آن دو داده، و آنان را فاقد «پایه و مایه» کافی برای «فهم کلام معاصرین» دانسته است (گروسی، ۱۷۵).

تذکره انجمن آرا در ۱۳۴۳ ش، با استفاده از دست نوشته نشاطی - نگارش دوم (خیامپور، «ه»)، در تبریز، به کوشش عبدالرسول خیامپور با نام تذکره اختر به چاپ رسیده است.

۲. دیوان. این کتاب که شامل قصاید، رباعیات، ترکیب‌بند، ساقی‌نامه و هزلیات اوست، هنوز به چاپ نرسیده، و به صورت دست نوشته در کتابخانه ملی ملک به شماره ۴۹۲۸، موجود است (ملک، ۲۵۸/۲-۲۵۹). و تنها بخشی از ساقی‌نامه آن در ۱۳۵۹ ش، همراه با تذکره پیمانه، به کوشش احمد گلچین معانی در مشهد به چاپ رسیده است.

مآخذ: اختر، احمد بیگ، تذکره، به کوشش عبدالرسول خیامپور، تبریز، ۱۳۴۳ ش؛ بسم شیرازی، علی‌اکبر، تذکره دلگشا، به کوشش منصور رستگار فسایی، شیراز، ۱۳۷۱ ش؛ خیامپور، عبدالرسول، مقدمه بر تذکره اختر (نک: هم، اختر)؛ دیوان بیگی، احمد، حقیقه الشعراء، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ رشحه، محمد باقر، تذکره منظوم، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ گروسی، فاضل، انجمن خاقان، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش ۸۶۰۸؛ گلچین معانی، احمد، تاریخ تذکرها، فارسی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ هم، تذکره پیمانه، مشهد، ۱۳۵۹ ش؛ محمود قاجار، سفینه محمود، به کوشش عبدالرسول خیامپور، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مفتون دنبلی، عبدالرزاق، نگارستان دارا، به کوشش عبدالرسول خیامپور، تبریز، ۱۳۴۲ ش؛ ملک، غنای، وامق، محمد علی، تذکره میکده، به کوشش حسین سرست، تهران، ۱۳۷۱ ش.

آختر، محمد صادق خان (۱۲۰۱-۱۲۷۵ ق/۱۷۸۷-۱۸۵۹ م)، فرزند قاضی محمد لعل، نویسنده و شاعر فارسی و اردو زبان شبه قاره هند، نسب او به خواجه ناصرالدین عبیدالله احرار (ه) می‌رسد (سری

السماء، چاپخانه جعفری، ۱۳۰۳ ق؛ مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، نجف، ۱۳۵۰ ق؛ مدرسی، محمد علی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۶ ق؛ مدرسی طباطبائی، حسین، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ مفید، محمد، اوائل المقالات، قم، ۱۴۱۳ ق؛ نفیسی، سعید، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ نیز: EI², S; Iranica.

آختاجی، نک: آخور سالار.

آختر، احمد بیگ گرجی (د ۱۲۳۲ ق/۱۸۱۷ م)، شاعر، تذکره نویس، خطاط و ستایشگر لطفعلی خان زند و فتحعلی شاه قاجار.

پدر اختر، فرامرزیبیک از خدمتگزاران معتبر دولت زندیه و مادرش از بازماندگان حسن پاشای ترکمان بود (اختر، ۲۴۹/۱) و اجداد او از نژاد ترکان گرجستان و در شمار غلامان صفویه بودند (وامق، ۵۶؛ دیوان بیگی، ۹۰/۱؛ محمود قاجار، ۱۵۹/۱). اختر چنانکه خود می‌نویسد، در تبریز زاده شد (همانجا)، ولی بسم شیرازی که با وی سابقه همنشینی داشته، اصفهان را مولد او دانسته است (ص ۴۳۰، ۴۳۱). دوران رشدش در شیراز و اصفهان سپری شد و در جوانی به خدمت آخرین حاکم زندیه، لطفعلی خان درآمد (اختر، وامق، همانجا) و تا انقراض خاندان زندیه به دست آقا محمد خان قاجار با آنان ارتباط داشت.

اختر تا بر تخت نشستن فتحعلی شاه از دستگاه حکومت دور بود و در خراسان به انزوای سر می‌برد، تا آنکه به پایمردی سلیمان خان قاجار، و سرودن چکامه‌ای در ستایش شاه، بخشوده شد و به خدمت سلیمان خان درآمد (وامق، ۵۷؛ دیوان بیگی، همانجا)، ولی چندی بعد به سبب ارتکاب گناهی زبانش بریده، و از پیشگاه سلیمان خان رانده شد (بسم، همانجا؛ مفتون، ۱۶۸/۱-۱۶۹؛ دیوان بیگی، همانجا). پس وی روی به سفر نهاد و حدود دو سال در یزد اقامت گزید. در این مدت کسانی چون جلالی، قضایی، صفایی و وامق پیش او به شاگردی پرداختند (اختر، ۴۸/۱-۵۲؛ نیز، نک: مفتون، ۱۶۹/۱؛ دیوان بیگی، همانجا). سرانجام، وی پس از گشت و گذار بسیار در اصفهان مقیم شد و همانجا درگذشت (مفتون، وامق، همانجا؛ بسم، ۴۳۱). اختر شاعری شعر شناس و در نثر و نظم ماهر بود و خط شکسته را خوب می‌نوشت (همانجا؛ رشحه، ۱۵).

آثار:

۱. تذکره انجمن آرا. این تذکره که نتیجه سفر اختر به اصفهان، شیراز، یزد، تهران، خراسان و نشست و برخاست وی با شاعران است، مشتمل بر زندگی نامه ۱۲۹ شاعر همعصر او و بررسی و گزینش برخی از آثار آنان است (۲۱/۱-۲۲، ۲۷، ۴۸، جه؛ نیز نک: گلچین، تاریخ، ۴۶/۱-۴۸). وی ضمن معرفی هر شاعر، ویژگیهای هنری او را در زمینه خوش نویسی، تذهیب و موسیقی یادآور می‌شود. اختر در این تذکره که آن را هنگام اقامت در اصفهان تألیف کرده (۲۴/۱، ۳۱، ۴۰؛ بسم، مفتون، همانجا)، به شاعران اصفهان و شیراز بیش از سخنوران دیگر شهرها پرداخته است (۲۷/۱، ۴۴، ۱۵۷، جه).

رام، ۲۰۰۱/۸؛ صبا، ۵۹۱؛ ناصر، ۳۰۱/۱). نیاکان او از ترکستان به دهلی و سپس به بنگاله رفتند و در آنجا به منصب قضا و «صدر الصدوری» رسیدند (ناصر، همانجا).

اختر در هوگلی از توابع کلکته به دنیا آمد. لفظ «اختر» ماده تاریخ ولادت و نیز تخلص اوست (صبا، ۴۰؛ ناصر، ۳۰۲/۱). وی مقدمات ادب را از میرزا محمدحسن قتیل فرا گرفت (همانجا) و نزد برخی از مشایخ طریقت و علمای دین چون میرزا محمد خضرخی لکهنوی و مولوی محمد تقی لکهنوی نیز به تحصیل و تعلم پرداخت (صبا، ۲۲۲، ۳۸۸). سپس از هوگلی به لکهنو رفت و در آنجا منشی عامل انگلیسی لکهنو شد (ناصر، همانجا)، اما پس از چندی به هوگلی بازگشت. در ۱۲۳۵ق غازی الدین حیدر شاه اوده (حک ۱۲۲۹-۱۲۴۳ق) به فکر تأسیس چاپخانه‌ای با حروف سری در لکهنو افتاد و شماری از دانشمندان و ماهران فن را به لکهنو دعوت کرد که اختر نیز از آن جمله بود. وی در دربار غازی الدین حیدر، لقب ملک الشعرائی یافت و به تألیف و تصنیف مأمور شد (صدیق حسن، ۶۳؛ ظهیر بلگرامی، ۴؛ ناصر، همانجا). اختر در این مدت چندین کتاب تألیف کرد که برخی از آنها در همان چاپخانه که نخست مطبع مرتضوی و سپس مطبع سلطانی نامیده شد، به چاپ رسید (نک: دنباله مقاله). یکی از مقربان غازی الدین حیدر، قمرالدین احمد، معروف به میرزا حاجی نیز شاعرها را می‌نواخت و اختر در مجالس ادبی او شرکت می‌کرد (عبدالحی، گل رعنا، ۲۷۹-۲۸۰). پس از انقراض دولت غازی الدین حیدر، اختر به مدت ۱۹ سال در حوالی کانپور در دستگاه حکام انگلیسی به خدمت «تحصیلداری» مشغول شد (ناصر، همانجا؛ قادریخش، ۲۵۹/۱)، ولی در اواخر عمر به لکهنو بازگشت و همانجا ساکن شد و به ملازمت واجد علی شاه اوده (حک ۱۲۶۳-۱۲۷۲ق) درآمد (صبا، ۴۰).

واجد علی شاه با پرداخت انعامی گزاف تخلص «اختر» را از او برای خود گرفت و تخلص «خوش‌تر» بدو داد (سکسینه، ۲۳۵). اختر بعد از شورش هند در ۱۲۷۵ق در لکهنو درگذشت (صبا، ۴۰-۴۱؛ دیوان بیگی، ۹۶/۱).

در روزگاری که اختر در لکهنو و توابع آن به سر می‌برد، در شاعری و ترسل شهرت فراوان یافت؛ در مجالس مشاعره و مباحثات ادبی شرکت می‌کرد (مثلاً نک: صبا، ۶۷) و بسیاری از شاعران و ادیبان با او دوستی و مصاحبت داشتند. شرح احوال دوستان و شاگردان او در آفتاب عالمتاب، و به نقل از آنجا در روز روشن آمده است.

اختر از لحاظ خصایل انسانی و فضایل علمی در میان معاصران خود ممتاز بود و از دقائق علوم ادبی آگاهی تمام داشت. نظم و نثر فارسی را به کمال لطافت و پاکیزگی می‌نوشت و شعر اردو نیز نیکو می‌سرود (سری رام، همانجا؛ صبا، ۴۰؛ صدیق حسن، همانجا؛ قادریخش، ۲۶۰/۱). وی از معاصران خود گله داشت که قدر او را نمی‌شناختند (قاسمی، «تذکره...»، ۲۳۲). اسدالله خان غالب دهلوی کلام فارسی اختر را ناقص و مغایر با معیارها و اسلوبهای شعر قدیم دانسته است. به

قول او شیوه کلام اختر فارسی نیست، بلکه هندی است (ص ۱۱۸-۱۱۹). ممکن است بدگویی غالب از آن روی بوده باشد که اختر از شاگردان قتیل بوده، و غالب با قتیل مناقشات ادبی و شعری داشته است. با وجود این اختر به بلندی مقام غالب در شعر و سخن معترف بوده (سری رام، ۲۰۱/۱) و در آفتاب عالمتاب ازو به نیکی یاد کرده است (قاسمی، همان، ۲۲۶).

آثار:

الف. فارسی:

۱. آفتاب عالمتاب، تذکره ۴۲۶۴ شاعر فارسی گوی است که از لحاظ شمار تراجم شعرا یکی از پر حجم‌ترین تذکرهاست. اختر در ۱۲۳۸ق تألیف آن را آغاز کرده، و در رمضان ۱۲۶۹ به پایان رسانیده است، و به قول صبا تا آن زمان «به این جامعیت و نظافت و بلاغت کتابی در این فن زب تألیف نیافته» بود (ص ۴۱). شرح احوال شاعران به ترتیب الفبا درج شده، و مؤلف در انتخاب اشعار بیشتر به مضامین عاشقانه توجه داشته است. وی در مقدمه مآخذ خود را ذکر کرده، و از ۶۲ کتاب نام برده است که برخی از آنها امروز در دست نیست (قاسمی، همان، ۲۱۸-۲۲۱). ارزش این تذکره بیشتر به سبب تراجم شعرای معاصر و نقد و بررسی شیوه کلام برخی از آنهاست. اختر می‌خواست نسخه‌ای از این تذکره را به ایران هم بفرستد (همان، ۲۳۲)، اما ظاهراً این آرزو تحقق نیافت، زیرا نسخه‌ای از آفتاب عالمتاب در فهرس نسخه‌های خطی کتابخانه‌های ایران ذکر نشده است. یگانه نسخه خطی این تذکره در کتابخانه نواب شمس آباد از توابع فرخ آباد هند موجود است (همان، ۲۱۵) و این ظاهراً همان نسخه‌ای است که صبا به هنگام تألیف روز روشن (۱۲۹۵ق) در دست داشته، و می‌گوید که برخی از حواشی آن به خط مؤلف است (همانجا). این تذکره تاکنون به چاپ نرسیده است، اما در اواخر سده ۱۳ق مورد توجه تذکره نویسان شبه قاره بوده، و علی حسن خان در صبح گلشن، صبا در روز روشن و ابوالقاسم محتشم در اختر تابان از آن بسیار استفاده کرده‌اند.

۲. بهاری خزان، مجموعه نثر و نظم اختر است که در ۱۲۵۷ق تألیف شده است. اختر در ابتدای کتاب از توانایی خود در شعرگویی و نثر نویسی سخن گفته، و به ناقدان نظم و نثر خود پاسخ داده است. دو تن از بزرگان معاصر او، نواب غلام حسین خان شاهجهان پوری و غلام اعظم محمدی افضل، نوه شاه اجمل الله آبادی، بر آن تقریظ نوشته‌اند. نسخه خطی این کتاب در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (ش ۸۰۱۲) موجود است (نک: مرکزی، ۷/۱۷، که در ضمیمه نام کتاب و تاریخ تألیف آن سهوی رخ داده است).

۳. حقیقه الارشاد، شامل نمونه‌هایی در انشا و ترسل و القاب و خطابات است که در نامه‌نگاری به کار می‌آید. مؤلف این کتاب را به دستور نواب محمدعلی خان بهادر سپهدار جنگ در ۱۲۲۶ق تألیف کرده است. نسخه‌ای از آن در کتابخانه خدابخش پتته (ش ۸۸۷) موجود است (بانکیور، IX/123).

عسکری، کراچی، غضنفر آکادمی؛ صبا، محمد مظفر حسین، تذکره روز روشن، به کوشش محمد حسین رکن زاده آدمیت، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ صدیق حسن خان، محمد، شمع انجمن، بهوپال، ۱۲۹۳ ق؛ ظهیر بلگرامی، تقریظ مصباح الہدایت (ترجمه عوارف المعارف)، لکهنو، ۱۲۹۱ ق؛ عبدالحی، گل رعنا، لاهور، ۱۹۶۴ م؛ همو، نزہۃ الخواطر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق؛ غالب دہلوی، اسداللہ خان، عود ہندی، به کوشش مرتضی حسین فاضل، لاهور، ۱۹۶۷ م؛ قادریخش، تذکرہ گلستان سخن، لاهور، ۱۹۶۶ م؛ قاسمی، شریف حسین، «تذکرہ آفتاب عالم‌تاب»، غالب نامہ، دہلی، ۱۹۸۲ م، ج ۳، ش ۲؛ همو، «دیوان قاضی محمد صادق اختر»، بیاض، دہلی، ۱۹۸۵ م، س ۵، ش ۲-۱؛ محمد حسین خان، تذکرہ ریاض الفردوس، به کوشش مرتضی حسین فاضل، لاهور، ۱۹۶۸ م؛ مرکزی، خطی؛ ناصر، سعادت علی خان، تذکرہ خوش معرکہ زیبا، به کوشش مشفق خواجہ، لاهور، ۱۹۷۰ م؛ نوشاهی، عارف، فہرست نسخہ‌های خطی فارسی موزہ ملی پاکستان کراچی، اسلام آباد، ۱۳۴۲ ش؛ نیز:

Bankipore; Ivanow, W., Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Curzon Collection Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1926; Rieu, Ch., Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum, London, 1883; Storey, C. A., Persian Literature, London, 1970.

عارف نوشاهی

اختر، مشہورترین روزنامہ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی به زبان فارسی که در استانبول منتشر می‌شد. این روزنامہ به یاری میرزا محسن خان معین الملک، سفیر ایران و به تشویق میرزا نجفقلی خان نایب سفارت ایران در عثمانی، به مدیریت محمد طاهر تبریزی، در استانبول تأسیس شد و نخستین شمارہ آن، روز پنجشنبه ۱۶ ذیحجہ ۱۲۹۲ ق/۱۳ ژانویہ ۱۸۷۶ م با نویسندگی میرزا مہدی اختر، منتشر شد و نشر آن تا ۱۳۱۳ ق/۱۸۹۵ م ادامہ یافت (براون، تاریخ مطبوعات....، ۱۴۵-۱۴۶؛ کهن، ۱۰/۱؛ ساسانی، ۲۰۵).

حاج میرزا نجفقلی خان (نجفعلی) خوبی متخلص به دانش، مترجم ترکی سفارت ایران در استانبول و مؤلف میزان الموازن فی امرالدین که مردی فاضل بود، به عنوان مؤسس، مشوق و نویسنده، در نشر روزنامہ اختر سهمی بزرگ داشت (بامداد، ۲۸۰/۶-۲۸۱؛ آریں پور، ۲۵۰/۱). وی با یاری میرزا مہدی تبریزی معروف به منشی اختر (۱۲۵۵-۱۳۲۵ ق/۱۸۳۹-۱۹۰۷ م)، یکی از نویسندگان احتمالی کتاب ابراہیم بیگ (صدر ہاشمی، ۶۳/۱-۶۴؛ کسروی، ۴۱) و محمد طاهر تبریزی که فقط ادارہ چاپخانہ را بر عہدہ داشت و گاہ نیز مقالہ می‌نوشت (فراہانی، ۳۱۵)، کار نشر روزنامہ را پیش می‌برد. از نامہ معین الملک به وزارت خارجہ برمی‌آید کہ سرپرستی و چاپ و نشر روزنامہ در آغاز بر عہدہ محمد طاهر بودہ، ولی از آنجا کہ وی بہ تنہایی از عہدہ انجام دادن ہمہ امور برنمی‌آمده است، میرزا نجفقلی خان مأمور شد تا او را در این کار یاری دہد (ساسانی، همانجا). ہیأت تحریرہ آن کہ بیش از ۵ یا ۶ تن نبودند، زیر نظر محمد طاهر کار می‌کردند (فراہانی، همانجا). اختر در آغاز تأسیس، غیر از جمعہ‌ها و یکشنبہ‌ها، ہر روز و پس از چندی ہفتہ‌ای دوبار، شنبہ‌ها و چہارشنبہ‌ها، و در سالہای آخر ہفتہ‌ای یک بار در ۸ صفحہ و با چاپ سربی انتشار می‌یافت و در حقیقت نخستین روزنامہ بہ زبان فارسی بود کہ با حروف سربی بہ چاپ می‌رسید (صدر ہاشمی، همانجا؛ تربیت، ۵، حاشیہ).

۴. دیوان غزلیات. ایوانف (ص ۲۲۰) احتمال دادہ است کہ این دیوان، از آن اکبرعلی اخترسہندی باشد، اما قاسمی آن را از محمدصادق خان اختر می‌داند، زیرا شاعر در آن بہ محمد لعل و استاد خود قتیل و بہ شہر لکهنو اشارہ کردہ است («دیوان...»، ۱۶۷-۱۶۸). نسخہ خطی این دیوان در مجموعہ کرزن، انجمن آسیایی بنگال کلکتہ (ش ۲۱۰-۲) موجود است (همان، ۱۶۶).

۵. صبح صادق، سرگذشت مؤلف است کہ پیش از ۱۲۶۷ ق تألیف شدہ است. مؤلف در آن آزر دگی خاطر خود را از وضع زمانہ و مردم روزگار خود بیان داشتہ است. این کتاب در ۱۲۹۲ ق در مطبع چشمہ فیض میرت، چاپ شدہ است.

۶. گلدستہ محبت، گزارش سفر لرد ہستینگز از کلکتہ بہ لکهنو و دیدار او با غازی الدین حیدر در ربیع الآخر ۱۲۳۰ است. این کتاب در ۱۲۳۹ ق در مطبع سلطانی لکهنو چاپ شدہ است.

۷. محامد حیدریہ، کہ آن را در اوصاف و محامد غازی الدین حیدر نوشتہ، و بدو پیشکش کردہ است. در این کتاب، علاوہ بر مطالبی درباره نویسندہ و مدوح او، اطلاعات ارزشمند جغرافیایی درباره لکهنو نیز دیدہ می‌شود. این کتاب در ۱۲۳۸ ق در مطبع مرتضوی لکهنو بہ طبع رسیدہ است.

۸. مخزن الجواہر، در شرح حال فرمانروایان ہفت اقلیم از آغاز تا عہد بابریان شبہ قارہ در عصر مؤلف است. اختر این کتاب را پس از ملاقات با ہنری الیوت در علیگرہ بہ درخواست وی، در ۱۲۶۳ ق نوشتہ، و بدو تقدیم کردہ است. نسخہ‌های خطی آن در موزہ ملی پاکستان (ش ۱۵۲-۱۹۶۲ N.M.) و موزہ بریتانیا (ش ۱۷۸۴ or.) موجود است (نوشاهی، ۷۴۳؛ ریو، ۷۰۰/III).

مطابق یادداشتی کہ اختر در حاشیہ مثنوی سراپاسوز (نک: دنبالہ مقالہ)، نسخہ خطی دانشگاه ہندوی بنارس دارد، وی تا آن زمان ۱۹ کتاب تألیف کردہ، و نسخہ‌هایی از آنہا بہ کشمیر و کابل رسیدہ بودہ است (قاسمی، «تذکرہ...»، ۲۳۲). عنوانہای برخی از دیگر آثار او اینہاست: بہار اقبال، تاریخ مآثر الملوک، گلزار خسروی، گنج نیرنگ، شمس المداہج، لواہع النور فی وجوہ المنثور، مفید المستفید، نقود الحکم، نور الانشاء، ہفت اختر و ہفت دانش (صدیق حسن، ۶۳؛ سکسینہ، ۲۳۵؛ عبدالحی، نزہۃ...، ۲۲۴/۷؛ قاسمی، همان، ۲۱۵؛ استوری، ۷۰۷/I؛ ناصر، ۳۰۷/۱).

ب. اردو: ۱. سراپاسوز. اختر این مثنوی بزمی را در ۱۲۳۱ ق در ۶۵ بیت سرودہ بود، اما جواد علی جواد آن را در ۱۳۱۱ ق بہ نام خود چاپ کردہ است (نک: زیدی، ۱۰۶). ۲. دیوان. نسخہ‌ای خطی از آن در دانشگاه بنارس موجود است (قاسمی، همان، ۲۳۱). تذکرہ نویسان برخی از اشعار او را نقل کردہ‌اند (نک: صدیق حسن، همانجا؛ عبدالحی،

همانجا؛ ناصر، ۳۰۲/۱؛ محمد حسین، ۳۹؛ قادریخش، ۲۶۰/۱-۲۶۴). مآخذ: دیوان بیگی شیرازی، احمد، حدیقة الشعراء، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ زیدی، علی جواد، اردو مثنوی، لکهنو، ۱۹۸۵ م؛ سری رام، خمخانہ جاوید، لکهنو، ۱۹۰۸ م؛ سکسینہ، رام بابو، تاریخ ادب اردو، ترجمہ میرزا محمد

نشر مقالات بیدارگر در اختر که تنها روزنامه خواندنی روزگار خود به شمار می‌رفت، روز به روز به نفوذ آن در میان مردم افزود و دولت ایران را بیمناک ساخت و از این روی، پخش و خواندن آن در زمان صدارت امین السلطان از سوی شخص ناصرالدین شاه ممنوع شد و به همین سبب در ۱۲۹۳ق (پس از انتشار شماره ۶۰) از نشر آن در عثمانی نیز جلوگیری شد، اما بار دیگر در ۱۲۹۴ق آغاز به کار کرد و تا ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م که به فرمان دولت عثمانی تعطیل شد، نشر آن ادامه یافت (کهن، ۱۰۲/۱-۱۰۴).

روزنامه اختر در مدتی کوتاه در ایران، قفقاز، ترکیه، هندوستان، عراق و نقاط دیگر آنچنان نفوذ کرد که در برخی نواحی قفقاز که مردم عامی خواندن روزنامه را کفر و گناه می‌دانستند، خواص را که به خواندن این روزنامه اشتیاق می‌ورزیدند، «اختری مذهب» می‌خواندند و شهرت آن تا بدانجا رسید که روزنامه را، اختر و روزنامه‌فروش را اختری می‌نامیدند و در تمام مجالس سخن از اخبار مندرج در آن در میان بود (صالحیار، ۱۱۸؛ آرین پور، ۲۵۰/۱؛ براون، همان، ۱۴۶/۲). اختر که آغازگر موج نوین روزنامه نگاری، و از دستاورد های آزادیخواهان مهاجر شمرده شده، با نشر مقالاتی در ستیز با استبداد و مظاهر آن، نقشی بزرگ در بیداری ایرانیان داخل و خارج کشور داشته است. مقالات و گزارشهای جسورانه این روزنامه درباره موضوعاتی چون آزادی، قانون (مثلاً چاپ ترجمه مقاله «قانون اساسی» مدحت پاشا)، بد رفتاری پلیس با مردم، اوضاع نابسامان وزارتخانه های ایران، انتقاد از روزنامه های دولتی ایران، تفسیر محتوای فرمایشی آنها و نیز نشر نامه های مردم در اعتراض به این نوع مقاله ها، گزارش رویدادهای مهم کشوری مانند واگذاری امتیاز توتون و تنباکو، فروش سواحل جنوب شرقی بحر خزر به دولت روسیه، آشنا ساختن مردم با اوضاع جهان از طریق چاپ اخبار تلگرافی کشورهای دیگر و جز آنها، همه بیانگر گرایشهای سیاسی-اجتماعی، بی پروایی و شیوه عمل گردانندگان آن بود (اعتماد السلطنه، ۱۳۱، ۱۸۰، ۲۱۷؛ بامداد، ۴۹۲/۴؛ ناطق، ۴-۱؛ کهن، همانجا؛ آدمیت، شورش، ۱۰، اندیشه ترقی، ...، ۴۰۹؛ صدراشمی، ۶۳/۱؛ سرداری نیا، ۵۱۵).

در کنار نشر این دست مقالات در این روزنامه، چاپ مقالات هنری مثلاً درباره تماشا و تماشاخانه، ترجمه و تلخیص حاجی بابای اصفهانی (به قلم میرزا حبیب اصفهانی)، چاپ اخبار مربوط به «تئاتر»ها و نیز چاپ آگهیهای تبلیغاتی اپراها و نمایش و نمایشنامه، نشان می‌دهد که دست اندرکارانش نه تنها با هنر بیگانه نبوده اند، بلکه در راه شناسایی و گسترش آن نیز می‌کوشیده اند (نک: ملک پور، ۱۰۷/۱-۱۰۸).

نویسندگان اختر غالباً مردانی آزادیخواه، مرفقی، غیرتمند و هنر دوست بودند که از جمله آنان می‌توان میرزا آقاخان کرمانی مؤلف رضوان و نامه باستان را نام برد. وی که در استانبول از راه تدریس و رونویسی کتابهای خطی زندگی می‌گذراند، با چاپ مقالات تند و انتقادآمیز در این روزنامه، هویت اصلی خود را آشکار ساخت. نشر این

مقالات و به ویژه مقاله جسورانه اش درباره امتیاز تنباکو، خشم شاه ایران را چنان برانگیخت که مصرانه وی را از دولت عثمانی استرداد کرد. دولت عثمانی نیز پس از تعطیل اختر، وی را همراه با شیخ احمد روحی و خبیرالملک که آنان نیز از گردانندگان مؤثر روزنامه بودند به ایران گسیل داشت (ذیحجه ۱۳۱۳) و دو ماه بعد هر ۳ تن در تبریز به قتل رسیدند (آدمیت، اندیشه های، ...، ۲۲-۲۳؛ بالایی، ۴۵-۴۶؛ صالحیار، ۱۱۹؛ آرین پور، ۳۹۱/۱).

از دیگر نویسندگان اختر، میرزایوسف خان مستشار الدوله بود. او که از پیشروان نظریه تغییر و اصلاح خط به شمار می‌آید، برای نیل به این هدف، فتوایی از حاجی میرزا نصرت، مجتهد مشهد گرفت و با مقاله خود در اختر به چاپ رساند. وی نیز سرانجام به اتهام نوشتن مقاله هایی با امضای مستعار درباره نابسامانیها در وزارتخانه های ایران، از خدمت دولت معزول و زندانی شد (اعتماد السلطنه، ۲۱۷-۲۱۸؛ تربیت، ۵-۶؛ بامداد، ۴۹۰/۴-۴۹۲).

از دیگر همکاران اختر می‌توان میرزا حبیب اصفهانی مترجم حاجی بابای اصفهانی و نویسنده غریب عوائد الملل در باب مردم شناسی و نیز دستور زبان فارسی را نام برد (ملک پور، همانجا؛ نیز نک: آرین پور، ۳۳۷/۱؛ آدمیت، همان، ۲۲).

ابوالنصر فتح الله خان شیبانی نیز از شاعرانی بود که اشعار برگزیده و وطنی او در اختر به چاپ می‌رسید (براون، تاریخ ادبیات، ...، ۲۴۴). از دیگر نویسندگان اختر، محمدعلی خان کاشانی، ناشر تریا و پرورش، و میرزا حبیب دستان را که از بدو تأسیس اختر با آن همکاری داشت، می‌توان نام برد (بامداد، ۳۲۶/۱؛ براون، تاریخ مطبوعات، ۱۴۶/۲-۱۴۷؛ کهن، ۱۰۱/۱؛ محیط طباطبایی، ۳۹).

اختر چندی جمال الدین اسدآبادی را به سبب همکاریش با ملک خان در انتشار روزنامه قانون مورد اعتراض و انتقاد قرار داد، اما هنگامی که وی در ۱۳۱۰ق به دعوت سلطان عبدالحمید برای پیش برد اندیشه اتحاد اسلام از لندن به استانبول آمد، نویسندگان این روزنامه نیز بدو نزدیک شدند و به انتشار عقاید او پرداختند، تا بدانجا که با اقدامات علاء الملک، سفیر ایران، اختر که نزدیک به ۲۰ سال آینه اندیشه های ایرانیانی بود که به قصد و امید ایجاد دگرگونی در اوضاع نابسامان وطن خویش دل به غربت سپرده بودند، در ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م توقیف و تعطیل شد (همو، ۳۹-۴۰).

ماخذ: آدمیت، فریدون، اندیشه ترقی و حکومت قانون، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، شورش بر امتیازنامه وزی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ آرین پور، یحیی، از صبا تا نیا، تهران، ۱۳۵۴ش؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، روزنامه خاطرات، تهران، ۱۳۴۵ش؛ بامداد، محمود، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بالایی، کریمف و میشل کوپی پرس، سرچشمه های داستان کوتاه فارسی، ترجمه احمد کریمی حکاک، تهران، ۱۳۶۶ش؛ براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه رشید یاسمی، ۱۳۲۹ش؛ همو، تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دوره مشروطیت، ترجمه محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ تربیت، محمدعلی، دانشمندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱۴ش؛ ساسانی، خان ملک، یادبود های سفارت استانبول، تهران، ۱۳۴۵ش؛ سرداری نیا، صد، مشاهیر آذربایجان، تبریز، انتشارات

(بلو شیه، شم ۵۸۸۰). ۲. جامع المسائل، درباره برخی از مسائل فقهی که به ام الفتاوی نیز معروف است (بغدادی، همانجا؛ زرکلی، ۲۲۸۷). نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های سلیمانیه، و قلیچ علی پاشا موجود است («دائرة المعارف»، همانجا). ۳. شرح الرسالة الکفوی فی الادب. از این اثر فقط یک نسخه در کتابخانه سلیمانیه استانبول وجود دارد (همانجا).

ج. آثار یافت نشده: ۱. جامع اللسان، اثری است در باب مسائل فقهی (بروسه‌لی، همانجا)؛ ۲. حامل المحاضرات (بغدادی، همانجا).

مآخذ: اختری، مصطفی، اختری کبیر، استانبول، ۱۳۱۱ق؛ بغدادی، هدیه؛ بروسدلی، محمد طاهر، عثمانلی مؤلف‌ناری، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی، (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۱۶ق؛ حاجی خلیفه، کنف؛ دفتر فاتح کبیخانه‌سی، استانبول، ۱۱۵۵ق؛ زرکلی، اعلام؛ سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ عطایی، عطاءالله، حقائق الحقائق فی تکملة الشقائق، استانبول، ۱۱۸۹م؛ نیز:

Blachet; Evliya Çelebi, Seyahetname, İstanbul, 1935; IA; Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi, İstanbul, 1989; YA. جلال خسرو شاهی

اُخْتَسَان، یا اِخْتِسَان، تاج‌الدین محمد بن صدر بن علایی عبدوسی، ادیب پارسی‌گوی هند و رئیس دارالانشای غیاث‌الدین تغلق (حک ۷۲۰-۷۲۵/۱۳۲۰-۱۳۲۵م) و جانشین وی محمد بن تغلق (حک ۷۲۵-۷۵۲ق). از وی با عنوان اُخْتَسَان نیز یاد شده است (ظهورالدین، ۱۷۷/۱)، اما از آنجا که تقریباً در تمامی نسخه‌های موجود کتاب وی بساتین الانس، نام او به صورت اختسان آمده، این صورت درست نمی‌نماید. همچنین وی را با عنوان عبدوسی (خیام‌پور، ۱۷۱؛ دانش پژوه، ۳۳)، عیدروسی (جالبی، ۴۸۷/۱) و عیدوسی (ریو، TS: II/752؛ شم ۸۷۷) نیز آورده‌اند که به‌منظر می‌رسد دو شکل اخیر تصحیف شده عبدوسی باشد. اختسان چنانکه خود می‌گوید، در دهلی زاده شد و پدرش نیز از اهالی دهلی بود (گ ۱۸ الف)؛ از این رو وی را دهلوی (تقی‌الدین، گ ۳۰۹ الف) و هندی نیز خوانده‌اند (فصیح، ۷۸/۳). از آنجا که اختسان تاریخ تألیف بساتین الانس را ۷۲۶ق، و در ۲۶ سالگی خود ذکر کرده است (همانجا)، می‌توان گفت که ولادت وی در ۷۰۰ق/۱۳۰۱م روی داده است.

اختسان در ۲۰ سالگی به ریاست دارالانشای دربار غیاث‌الدین تغلق گمارده شد (فرشته، ۱۳۰/۱؛ S, 409; EI²) و در لشکرکشی به بنگال در این منصب ملازم وی بود و هنگام تسخیر تیروت بیمار شد و مدتی نسبتاً طولانی در این شهر در بستر افتاد (TS، همانجا؛ ریو، EI², S; II/753، همانجا). در همین ایام بود که بساتین الانس را تألیف کرد (همانجا؛ ظهورالدین، همانجا). اختسان یک‌بار به عنوان سفیر به ایران گسیل شد، اما از تاریخ سفر و مدت اقامت وی در ایران و نیز نام سلطانی که وی به دربارش فرستاده شده بود، اطلاعی در دست نیست.

ذوقی؛ صالحیار، غلامحسین، چشم‌انداز جهانی و ویژگیهای ایرانی مطبوعات، تهران، ۱۳۵۵ش؛ صدرهاشمی، محمد، تاریخ جراید و مجلات ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فراهانی، میرزا حسین، سفرنامه، به کوشش حافظ فرمانفرمایان، تهران، ۱۳۴۲ش؛ کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، ۱۳۴۴ش؛ کهن، گوئل، تاریخ سانسور در مطبوعات ایران، تهران، ۱۳۶۰ش؛ محیط طباطبایی، محمد، تاریخ تحلیلی مطبوعات، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ملک پور، جمشید، ادبیات نمایشی در ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ناطق، هما، مقدمه بر روزنامه قانون میرزا ملکم خان، تهران، ۱۳۵۵ش.

پیرایه یضایی

اُخْتَرِی، مصلح‌الدین مصطفی بن شمس‌الدین احمد (د ح ۹۶۸ق/ ۱۵۶۸م)، فقیه و لغت‌شناس ترک. وی در قره حصار آفیون زاده شد و به همین جهت او را قره حصار نیز می‌نامند (اختری، ۲؛ بغدادی، ۴۳۴/۲؛ «دائرة المعارف...»، II/184). از تاریخ تولد، حوادث زندگانی و استادان وی مطلبی در منابع نیامده است. او از زادگاه خود به کوتاهی کوچ کرده، و تا پایان عمر در همانجا به مدرسی مشغول بوده است (ثریا، ۳۷۴/۴).

اختری از علمای عهد سلطان سلیمان قانونی (حک ۹۲۶-۹۷۴ق/ ۱۵۲۰-۱۵۶۶م) است (حاجی خلیفه، ۳۷۱؛ سامی، ۸۰۳/۲) و در ادبیات عرب، علم لغت و علوم دینی تبحر داشته (I/327، ۷۸؛ عطایی، ۲۰). تاریخ درگذشت او را به اختلاف ۹۶۱ق (ثریا، همانجا)، ۹۶۸ق (عطایی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۵۷۴/۱) و ۹۸۶ق (بروسه‌لی، ۲۲۵/۱) آورده‌اند.

آثار:

الف. چاپی: اختری کبیر، مهم‌ترین اثر وی، فرهنگی عربی-ترکی است که به گفته خود او بر پایه فرهنگهای مهم عربی چون صحاح جوهری، الدستور، التکمله، المعجم، المغرب و المتقدمة (ظاهرأ مقدمة الادب زمخشری) و جز اینها تألیف شده است و در آن واژه‌های دشوار و لغاتی که کاربرد بیشتری دارند، فراهم آمده، و بر حسب حروف کلمات سه ریشه آنها - و به ترتیب حروف تهجی (در ۲۸ باب و هر باب در ۲۸ فصل) تدوین شده است (نک: ص ۲-۳). اختری اثر خود را در سه حجم مختلف کبیر، متوسط (اوسط) و صغیر تنظیم و تألیف کرده است (عطایی، همانجا؛ اولیا چلبی، IX/27).

اختری کبیر که حاوی ۴۰ هزار کلمه است، به نوشته مؤلف در ۹۵۲ق در کوتاهی پایان یافته (نک: ص ۱۲۰۳) و نخستین بار در ۱۲۴۲ق/ ۱۸۲۶م در استانبول به چاپ رسیده است. پس از آن نیز بارها در ترکیه، مصر، ایران، هند و کریمه در قطعه‌های مختلف و در یک یا دو مجلد چاپ شده است. این فرهنگ به سبب در برداشتن گویشهای محلی نواحی قره حصار آفیون و کوتاهی و نیز از نظر زبان شناسی دارای اهمیت است (IA, I/228).

ب. خطی: ۱. تاریخ اختری، به زبان عربی، در شرح حال پیامبران از آدم تا خاتم و خلفای راشدین و نیز برخی از بزرگان اسلام (بروسه‌لی، همانجا؛ بغدادی، ۴۳۴/۲-۴۳۵) که یک نسخه از آن در کتابخانه فاتح استانبول (دفتر....، ۲۴۱) و نسخه‌ای دیگر در پارس موجود است

آکادمی علوم لندن گراد به شماره ۹۹۷ ب (منزوی، ۳۵۳۲/۵) موجود است. بساتین الانس توسط شیخ فخرالدین ابن نشاطی در ۱۰۶۶ ق/ ۱۶۵۵ م به زبان اردوی دکنی ترجمه، و به نظم کشیده شده (جالبی، ۴۸۷/۱)، و محمد قاسم هندوشاه مؤلف تاریخ فرشته نیز آن را خلاصه کرده است (فرشته، ۱۳۰/۱).

مآخذ: اختسان، محمد، بساتین الانس، نسخه خطی لکهنو، ش ۲۹۷-۱۵؛ بهامد خانی، محمد، تاریخ محمدی، نسخه خطی موزه بریتانیا، ش ۱۳۷؛ تقی الدین کاشی، خلاصه الاشعار، نسخه خطی کتابخانه خدابخش پتته، ش ۶۸۴؛ جالبی، جمیل، تاریخ ادب اردو، لاهور، ۱۹۷۵ م؛ خیام پور، عبدالرسول، «چند کتاب خطی مهم فارسی در گوشه‌ای از آسیای صغیر»، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، تبریز، ۱۳۲۹ ش، ش ۳-۲؛ دانش پزوه، محمدتقی، «نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروی»، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۸ ش، دفتر هشتم؛ ظهورالدین احمد، «اس دورگی شاعری»، تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، به کوشش محمد باقر و وحید میرزا، لاهور، ۱۹۷۱ م؛ فرشته، محمد قاسم، تاریخ، کانپور، ۱۲۹۰ ق/ ۱۸۷۴ م؛ فصیح خوانی، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ ش؛ مرکزی، خطی؛ منزوی، خطی؛ نیز:

BI², S; Rieu, C., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1966; TS, farsçe; Türkiye yazmaları toplu kataloğu, İstanbul, 1984.

نذیر احمد

اِخْتِلَافُ الْحَدِيثِ، شاخه‌ای از علوم حدیث که در آن به مقایسه محتوای احادیث پرداخته می‌شود و وجوه تعارض میان آنها مورد بررسی قرار می‌گیرد.

در عصر صحابه، اختلافاتی در نقل سنت پیامبر (ص) و احادیث آن حضرت روی داد که گفت و گوهایی را در تبیین علل این اختلاف و روش درست برخورد با آن ایجاب کرد (مثلاً نک: دارمی، عبدالله، ۱۹۴/۱؛ ابن ماجه، ۱۹۹/۱-۲۰۰). در عصر تابعین این موارد دامنه‌ای گسترده‌تر یافت، تا جایی که در سده ۱ ق، بخش عمده‌ای از اختلافات فقهی میان مکاتب بومی حجاز و عراق، به اختلاف میان روایات مورد استناد آنان بازمی‌گشت. در پایان همان سده، سخن از روشهایی برای برخورد با احادیث «مختلف» در میان بود، چنانکه به عنوان نمونه ابن سیرین به صورت یک روش کلی، در صورت امکان جمع بین دو حدیث با رعایت احتیاط، به حدیث احوط عمل می‌کرد و با این وجود، عمل به حدیث دیگر را نیز جایز می‌شمرد (نک: ابن سعد، ۱۴۴/۱).

در استنادات روایی ابوحنیفه، سخن از ترجیح سنت ثابت بر سنت غیر ثابت در موارد تعارض به میان آمده است (نک: خوارزمی، ۳۵۲/۱-۳۵۴؛ برای تعدیلی از این روش توسط ابویوسف، نک: د، ۴۴۵/۶). پافشاری نداشتن ابوحنیفه و حنفیان متقدم بر جمع میان دو حدیث مختلف، برخلاف شیوه معمول نزد اصحاب حدیث، از آنجاست که بسیاری از روایات منسوب به پیامبر (ص) را نامعتبر می‌شناختند (نک: العالم، ۴۳-۴۵؛ دارمی، عثمان، ۱۲۷؛ به بعد؛ دمیری، ۳۹۹/۱). شافعی در جهت استوار ساختن موضع اصحاب حدیث، روشهایی را برای

محمد بهامد خانی می‌نویسد: اختسان را در بازبین سالهای سلطنت محمد بن تغلق به دربار سلطان ابوسعید ایلخانی در تبریز فرستادند و وی در راه بازگشت به هند در تهاته سند خبر درگذشت سلطان محمد را شنید و در همانجا ماند و اندکی بعد درگذشت (گ ۴۰۵ ب)؛ اما از آنجا که ابوسعید ایلخانی در ۷۳۶ ق درگذشته است و اختسان در بازبین سالهای سلطنت محمد، یعنی اندکی پیش از ۷۵۲ ق به ایران فرستاده شده بود، سفارت وی در دربار ابوسعید قابل پذیرش نیست.

کتاب **بساتین الانس** حکایت عشق شاه کشورگیر و شاهزاده خانم ملک آرای از داستانهای هندی است. اختسان این داستان عاشقانه را که توسط یکی از دوستانش از سنسکرت به فارسی ساده ترجمه شده بود، به خواهش وی به نثر فاخر فارسی درآورد و در خلال آن ابیات بسیاری به فارسی و عربی از جمله قصیده‌ای در ستایش از محمدشاه گنجانده. او این اثر را به سلطان محمد بن تغلق تقدیم کرد. کتاب با ستایش غیاث‌الدین تغلق و محمد تغلق آغاز می‌شود و با سپاس از یارهای محمد به شاعر، پایان می‌یابد. بساتین دارای ۱۵ حکایت متداخل به سبک کلیله و دمنه و مرزبان‌نامه است و در اغلب حکایتهای آن رویدادهایی چون بلبل شدن عاشق و گل شدن معشوق، یا حلول روح در کالبد دیگری چون طوطی و جز آن دیده می‌شود. نویسنده در خلال این داستانها به بیان مسائل سیاسی و امور کشورداری پرداخته است. مهم‌ترین بخش این اثر مقدمه مفصل آن است که آگاهیهای درباره مؤلف و نیز وقایع دوره غیاث‌الدین تغلق، به ویژه لشکرکشی وی به بنگال و تیروت و نیز رویدادهای دوره محمدشاه به دست می‌دهد. به سبب اهمیتی که این مقدمه از نظر تاریخی دارد، آن را مکمل تاریخ فیروزشاهی تألیف برنی دانسته‌اند. در مقدمه آن، نظریات اصلاح طلبانه محمدشاه نیز آمده است. از آنجا که مقدمه بساتین الانس اطلاعات فراوانی از دوران سلطنت تغلق به دست می‌دهد، آن را تاریخ تغلقی شاه نیز نامیده‌اند (مرکزی، ۵۶۰/۵؛ ریو، BI², S; II/752-753، همانجا).

مؤلف در مقدمه تمایل خویش را به تألیف کتابی درباره پیروزیهای سلطان بیان داشته است، اما اشتغالات حرفه‌ای و التزام در رکاب سلطان را مانع از آن دانسته، و افزوده است که سلطان نیز به وی اجازه چنین تألیف عظیمی را نمی‌دهد.

اختسان در این کتاب که از آثار نادر ادبی به زبان فارسی پیش از دوره گورکانیان است، نه تنها به وقایع تاریخی، که به بیان نکات فرهنگی و آداب و رسوم زمان خویش نیز پرداخته است و در آن اشاراتی به نقاشی، چهره‌پردازی، موسیقی و آلات آن، چوگان و شطرنج، نیز اعیاد و آیینهای مربوط به آنها، مراسم روز عاشورا، آداب و رسوم مختلف و جز آن به چشم می‌خورد.

از این کتاب نسخه‌هایی در موزه بریتانیا به شماره ۷۷۱۷ (ریو، II/752)، در کتابخانه تکلو اوغلو ترکیه به شماره ۳۹۶۸ («فهرست...»، 251-252)، در توپکایی سرای (TS، ش 877) و در

روایت عالم واقفی داوود بن حصین از عمر بن حنظله رواج یافت که نزد حدیث گرایان امامیه مقبولیتی فراوان یافت و در دوره‌های بعد نیز با عنوان «مقبوله عمر بن حنظله» پذیرشی فراگیر یافت (برای متن روایت، نک: کلینی، ۶۷/۱؛ ابن بابویه، من لا یحضره...، ۵/۳-۶؛ طوسی، تهذیب، ۳۰۲-۳۰۱/۶؛ برای نقدهای آن، نک: صاحب معالم، ۲۴۷، ۲۷۲). در سده‌های بعد نیز مسأله اختلاف الحدیث، به عنوان مسأله‌ای حساس هم از سوی محدثان و هم متکلمان امامیه مورد بررسی قرار گرفت و علاوه بر کتب مستقل، برخی از علما چون کلینی در الکافی (۶۲/۱ به بعد)، ابن بابویه در الاعتقادات (ص ۱۷ به بعد) و مفید در تصحیح الاعتقاد (ص ۱۴۶-۱۴۷) بابی را بدین موضوع اختصاص دادند. آثار مستقل در این زمینه از مذاهب گوناگون، عمدتاً به سده‌های ۲-۵ق تعلق دارند و از سده ۵ق به بعد این موضوع به صورت بابی از مباحث اخبار در کتب اصول فقه (مثلاً ابوالحسن بصری، ۶۷۲/۲ به بعد؛ سرخسی، ۱۲/۲ به بعد؛ محقق حلی، ۱۵۴ به بعد)، یا به عنوان بابی در کتب علوم الحدیث (مثلاً ابن صلاح، ۲۸۴ به بعد؛ ابن جماعه، ۶۰ به بعد؛ ابن حجر، ۶۹ به بعد) مطرح شده است.

آنچه از تألیفات مستقل مذاهب گوناگون اسلامی در موضوع اختلاف الحدیث شناخته شده، عبارتند از:

۱. اختلاف الحدیث، تألیف یونس بن عبدالرحمان (ح ۱۲۵- بعد از ۲۰۰ق/ح ۷۴۳- بعد از ۸۱۶م)، فقیه و متکلم نامدار امامی (نک: طوسی، الفهرست، ۱۸۱؛ قس: ابن ندیم، ۲۷۶؛ نجاشی، ۴۴۷). اکنون تنها روایاتی چند در باب اختلاف الحدیث از یونس بن عبدالرحمان در دست است (نک: کلینی، ۴۰/۱، ۶۷؛ کشی، همانجا؛ طوسی، امالی، ۲۳۶/۱-۲۳۷؛ نیز حر عاملی، ۸۵/۱۸، ش ۳۰ به نقل راوندی). ۲. اختلاف الحدیث، اثر ابو عبدالله محمد بن ادریس شافعی (۱۵۰-۲۰۴ق/۷۶۷-۸۱۹م)، که متنی در بررسی احادیث «مختلف» فقهی به روایت ربیع بن سلیمان از شافعی است و گاه بخشی از کتاب الام دانسته شده است (نک: سیوطی، ۱۷۵/۲-۱۷۶). این کتاب که کهن‌ترین اثر بازمانده در اختلاف الحدیث است، بارها از جمله در بیروت (۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م) به کوشش محمد احمد عبدالعزیز به چاپ رسیده است. ۳. اختلاف الحدیث، تألیف محمد بن ابی عمیر بغدادی (د ۲۱۷ق/۸۳۲م)، دیگر عالم برجسته امامی (نک: نجاشی، ۳۲۷). ۴. اختلاف الحدیث، اثر علی بن مدینی (د ۲۳۴ق/۸۴۹م)، از عالمان اصحاب حدیث بغداد (نک: ذهبی، ۶۰/۱۱). ۵. اختلاف الحدیث، تألیف احمد بن ابی عبدالله برقی (د ۲۷۴ یا ۲۸۰ق/۸۸۷ یا ۸۹۳م)، محدث امامی و گردآورنده مجموعه المحاسن (نک: طوسی، الفهرست، ۲۰). ۶. تأویل مختلف الحدیث، اثر عبدالله بن مسلم ابن قتیبه (د ۲۷۶ق/۸۸۹م)، عالم پر شهرت اصحاب حدیث که گاه با عناوینی دیگر چون اختلاف الحدیث نیز خوانده شده است (نک: ابن ندیم، ۸۶؛ رودانی، ۱۲۷). ابن قتیبه در این اثر، هم احادیث اعتقادی و هم فقهی را مورد بررسی قرار داده است. بعدها اهل حدیث بر این کتاب انتقادهایی داشته‌اند (نک: ابن صلاح، ۲۸۵؛ نووی،

جمع بین دو حدیث مختلف تا حد امکان تدوین کرده (نک: الرسالة، ۲۱۶-۲۱۷، ۲۸۲ به بعد)، و به طبقه‌بندی احادیث مختلف پرداخته، گاه آنها را از قبیل ناسخ و منسوخ یا مجمل و مفتر شمرده، و گاه از روشهایی برای ترجیح بین دو روایت سخن گفته است (نک: اختلاف...، ۴۰، جم). ابن خزیمه فقیهی دیگر از اصحاب حدیث، به این نظر شهره بود که هرگز دو حدیث با اسانید صحیح یا یکدیگر در تضاد نخواهند بود و برای رفع هرگونه تضاد ظاهری، راهی برای تألیف وجود دارد (ابن صلاح، ۲۸۵).

در بازگشت به پایان سده ۲ق، باید گفت که برخی از قدمای معتزله چون ابراهیم نظام نیز به سختی به اصحاب حدیث تاخته، و بسیاری از روایات آنان را بر ساخته دانسته‌اند (نک: ابن قتیبه، ۲۷-۲۸؛ بغدادی، ۸۹، ۱۹۲)؛ گویا هموست که در یکی از آثار خود مجموعه‌ای از روایات اصحاب حدیث را گرد آورده، و دوبه دوبه بیان تضاد بین آنها پرداخته است (نک: ابن قتیبه، ۸۷ به بعد). نظیر چنین گزینشی از احادیث متضاد در روایات اصحاب حدیث، در کتاب الايضاح فضل ابن شاذان نیشابوری (د ۲۶۰ق) از متکلمان امامیه نیز دیده می‌شود (نک: ص ۲۶ به بعد). در میان امامیه باید کهن‌ترین گفتار در باب اختلاف الحدیث را روایت بلند ابان بن ابی عیاش (د ۱۳۸ق) به نقل از شکیم از امام علی (ع) دانست که در آن، وجود احادیث بر ساخته، احادیث ناشی از وهم صحابی، و نیز وجود ناسخ و منسوخ، عام و خاص و محکم و متشابه در احادیث نبوی عوامل تعارض میان احادیث دانسته شده‌اند (نک: کتاب سلیم...، ۱۰۳-۱۰۷؛ کلینی، ۶۲/۱-۶۴؛ نعمانی، ۵۲-۴۹؛ نیز برای مختصری از آن به روایت شعبی، نک: ابن جوزی، ۱۴۲-۱۴۳). از زبان امامان باقر، صادق، کاظم و رضا (ع) در سده ۲ق نیز احادیث پرشماری در شیوه برخورد با احادیث مختلف و جمع یا ترجیح میان آنها نقل شده است (نک: حر عاملی، ۷۵/۱۸ به بعد؛ نووی، ۱۸۵/۳-۱۸۶).

از نیمه دوم سده ۲ق، اختلافات پیش آمده در احادیث مروی از امامان باقر و صادق (ع) نیز به مسأله‌ای مهم در محافل امامیه تبدیل شده بود (مثلاً نک: طوسی، تهذیب...، ۲۲۸/۳) و بدین ترتیب در دوره‌های بعد عملاً بخش قابل ملاحظه‌ای از مباحث اختلاف حدیث در میان امامیه را این موارد تشکیل می‌داد. به هر روی اختلاف الحدیث با تمامی جوانب آن در این برهه از مسائل مورد بحث در محافل امامی بوده است و برپایه آنچه از عنوان یکی از آثار نایافته عبدالله بن جعفر حمیری برمی‌آید (کتاب ما بین هشام بن الحکم و هشام بن سالم و القیاس و الارواح والجنه والنار والحدیثین المختلفین، نک: نجاشی، ۲۲۰)، میان دو صاحب نظر بزرگ امامی: هشام بن حکم و هشام بن سالم در مسأله دو حدیث مختلف، اختلاف نظرهایی بوده است؛ به علاوه در میان آثار هشام بن حکم، ذکر کتابی با عنوان الاخبار آمده است (نک: همو، ۴۳۳؛ طوسی، الفهرست، ۱۷۵؛ قس: ابن ندیم، ۲۲۴؛ برای روایات موجود از طریق آن دو در این باره، نک: کلینی، ۶۹/۱، ۲۱۸/۲؛ کشی، ۲۲۴). در همان نیم سده، متنی کوتاه در روشهای ترجیح میان دو حدیث مختلف به

۱۷۶/۲). این کتاب بارها از جمله در بیروت (۱۳۹۳/ق/۱۹۷۳) به کوشش محمد زهری نجار به چاپ رسیده است (برای کارهایی در تلخیص و ترجمه آن، نک: ه، د، ۴/۴۵۷). ۷. *اختلاف الحديث*، تألیف زکریا بن یحیی ساجی (د ۳۰۷/ق/۹۱۹)، از عالمان اصحاب حدیث و گراینده به شافعی (نک: سبکی، ۳/۳۰۰). ۸. *کتاب الحديثين المختلفين*، اثر محمد بن احمد بن داوود قسبی (د ۳۶۸/ق/۹۷۹)، از فقیهان امامیه (نجاشی، ۲۸۴). ۹. *جواب المسائل فی اختلاف الاخبار*، از محمد بن محمد بن نعمان شیخ مفید (د ۴۱۳/ق/۱۰۲۲)، فقیه و متکلم نامدار امامی (همو، ۴۰۰). ۱۰. *کتاب الحديثين المختلفين*، تألیف احمد بن عبدالواحد ابن عبدون (د ۵۴۲۳/هـ/۱۰۳۲)، راوی و فقیه امامی (همو، ۸۷). ۱۱. *الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار*، اثر محمد بن حسن شیخ طوسی (د ۴۶۰/ق/۱۰۶۸)، در ۳ جزء (در برخی چاپها ۴ مجلد) که مفصل ترین تألیف شناخته شده در این باب است و به احادیث فقهی اختصاص دارد. *الاستبصار* که یکی از کتب اربعه در اخبار امامیه است، بارها از جمله در نجف (۱۳۷۵-۱۳۷۶/ق) به طبع رسیده است (برای اطلاعات بیشتر، نک: ه، د، *الاستبصار*).

گفتنی است که گاه تألیفاتی چون مشکل الآثار طحاوی (د ۳۲۱/ق/۹۳۳)، عالم شهیر حنفی (چ حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳/ق، ۴ ج) نیز به مناسبت نزدیکی موضوع، با گونه ای از مسامحه به کتب اختلاف الحديث ملحق شده اند (نک: سیوطی، ۱۷۶/۲؛ کتانی، ۱۵۸).

ماخذ: ابن بابویه، محمد، *الاعتقادات*، قم، ۱۴۱۳/ق؛ همو، من لا یحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خراسانی، نجف، ۱۳۷۶/ق/۱۹۵۷؛ ابن جماعه، محمد، *المختلر الروی*، به کوشش محیی الدین عبدالرحمان رمضان، دمشق، ۱۴۰۶/ق/۱۹۸۶؛ ابن جوزی، یوسف، *تذکره الخواص*، نجف، ۱۳۸۳/ق/۱۹۶۴؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *نزهة النظر*، به کوشش عبدالسلام مدنی، بنارس، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳؛ ابن سمد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به کوشش زاخار و دیگران، لندن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵؛ ابن شاذان، فضل، *الایضاح*، بیروت، ۱۴۰۲/ق/۱۹۸۲؛ ابن صلاح، عثمان، *علوم الحديث*، به کوشش نورالدین عتر، دمشق، ۱۴۰۲/ق/۱۹۸۵؛ ابن قتیبه، عبدالله، *تأویل مختلف الحديث*، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۳۹۳/ق/۱۹۷۳؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالحسن بصری، محمد، *المعتمد*، به کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۵/ق/۱۹۶۵؛ بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷/ق/۱۹۴۸؛ حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ خوارزمی، محمد، *جامع مسانید ابی حنیفه*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲/ق؛ دارمی، عبدالله، سنن، دمشق، ۱۳۲۹/ق؛ دارمی، عثمان، *الرد علی یشیر المریسی*، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ دمیری، محمد، *حیة الحیوان الکبری*، قاهره، مکتبه مصلطی البابی الحلبی؛ ذهبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حبی، بیروت، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۸؛ سبکی، عبدالوهاب، *طبقات الشافعیة الکبری*، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳/ق/۱۹۶۴؛ سرخسی، محمد، *اصول*، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲/ق؛ سیوطی، تدریب الراوی، به کوشش احمد عمر هاشم، بیروت، ۱۳۹۹/ق/۱۹۷۹؛ شافعی، محمد، *اختلاف الحديث*، به کوشش محمد احمد عبدالعزیز، بیروت، ۱۴۰۶/ق/۱۹۸۶؛ همو، *الرسالة*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸/ق/۱۹۳۹؛ صاحب معالم، حسن، *معالم الاصول*، تهران، ۱۳۷۸/ق؛ طوسی، محمد، *امالی*، بغداد/نجف، ۱۳۸۴/ق/۱۹۶۴؛ همو، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خراسانی، نجف، ۱۳۷۱/ق؛

همو، *الفهرست*، نجف، کتابخانه مرتضویه؛ العالم و المتعلم، به کوشش محمد رواش قلعجی و عبدالوهاب هندی ندوی، حلب، ۱۳۹۲/ق/۱۹۷۲؛ کتاب سلیم بن قیس، بیروت، مؤسسه اعلمی؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۶؛ کتبی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱/ق؛ محقق حلی، جعفر، *معارج الاصول*، به کوشش محمدحسین رضوی، قم، ۱۴۰۳/ق؛ مفید، محمد، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم، ۱۴۱۳/ق؛ نجاشی، احمد، *رجال*، به کوشش موسی شیرازی، قم، ۱۴۰۷/ق؛ نعمانی، محمد، *القیة*، بیروت، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳؛ نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، تهران، ۱۳۸۶/ق؛ نوری، یحیی، *«التقریب»*، همراه تدریب الراوی (نک: ه، د، سیوطی).

اِخْتِلَافُ الْفُقَّهَاءِ عنوان شاخه ای از علم فقه که در آن به مقایسه آراء فقیهان پرداخته می شود. در سخن از پیشینه اختلاف الفقهاء باید سرآغاز آن را با پیدایش رأی و نظر در فقه همزمان دانست. برپایه اشارات موجود در منابع، پاره ای از موضوعات فقهی وجود داشته که میان صحابه مورد بحث و اختلاف نظر بوده است (مثلاً نک: مسند زید...، ۱۳۵؛ صنعانی، ۳۵۶/۱، ۵۶۵/۲، ۱۱/۳)؛ گاه این اختلاف نظر به دو گروه از اصحاب، چون مهاجرین و انصاریا حجازیان و عراقیان باز می گشته است (مثلاً نک: همو، ۵۵۷/۱، ۴۳۵/۲). از آن میان، محمد بن ادریس شافعی، اختلاف آراء منتسب به دوتن از فقیهان بزرگ صحابه: امام علی (ع) و ابن مسعود را در کتابی گردآورده است (نک: الام، ۱۶۳/۷ به بعد). به طور کلی اختلافات فقهی میان صحابه و پس از آنان تابعین، در برخی از آثار تألیف شده در موضوع اختلاف الفقهاء، چون *الاشراف ابن منذر و الخلاف طوسی* (نک: سطور بعد) بازتاب یافته است.

با دور شدن از عصر پیامبر (ص)، به موازات گسترش دامنه اختلاف آراء میان تابعین و فقیهان سرزمینهای گوناگون، روشهایی نیز در برخورد با این اختلافات پیشنهاد می شد؛ روشهایی که در طیفی وسیع، از تخییر در انتخاب یکی از دو یا چند قول، تا سختگیری بر حذف سایر اقوال و یافتن یک قول مصیب را در بر می گرفت (نک: ابن مقفع ۳۱۷-۳۱۸؛ ابویوسف، ۱۹، ۵۹، ۹۴-۹۵، ۱۵۶؛ شافعی، *الرسالة*، ۵۶۰ به بعد). در برابر نگرش بدبینانه از سوی نقادان «رأی» نسبت به اختلاف آراء فقیهان (مثلاً نک: ابن بابویه، ۱۵۷، به نقل از امام صادق (ع)؛ ابن مقفع، همانجا)، یک نگرش خوشبینانه در این باره غالب بود؛ این تفکر در قالب احادیثی به نقل از صحابیانی چون عمرو بن عاص و ابوهریره از زبان پیامبر (ص) در نیمه دوم سده ۱ ق رواج داشت که اگر فقهی اجتهاد کند، حتی در صورت خطا کردن، سزاوار پاداش الهی خواهد بود (نک: ه، د، ۶۰/۶). در همین زمینه حدیثی دیگر نیز - دست کم در سده ۲ ق - بر سر زبانها بود که برپایه آن اختلاف امت پیامبر (ص) (یا اصحاب آن حضرت) رحمتی الهی پنداشته می شد (برای حدیث، نک: ابن بابویه، همانجا؛ سیوطی، *الجامع*، ۱۳/۱؛ مناوی، ۱۳/۱). در تفسیر این حدیث، چنین می گفتند که اتفاق آراء فقیهان، مردم را در تنگنا قرار می دهد و اختلاف آنان گونه ای از توسع را برای مکلفان ایجاد می کند. در منابع امامی، با وجود تأیید اصل حدیث،

داخلی میان فقیهان یک مذهب نوشته شده‌اند. از این دست کتابها می‌توان به *التقريب* ابوالحسن قدوری (د ۳۶۲ق) در مسائل مورد اختلاف میان ابوحنیفه و اصحابش (نک: لکنوی، ۳۱: ۳۰؛ نیز برای دو عنوان مشابه، نک: حاجی خلیفه، ۳۲/۱؛ دفتر، ۵۸، ...)، و *مختلف الشیعة* علامه حلی (د ۷۲۶ق) در اختلاف آراء میان فقیهان امامیه (ج سنگی، تهران، ۱۳۲۴ق؛ ج جدید، قم، ۱۴۱۲ق به بعد) اشاره کرد.

برخی از کتابهای تألیف شده در باب اختلاف الفقهاء که به اعتبار تقدم در تألیف یا رواج کتاب از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند، عبارتند از:

۱. *اختلاف العلماء*، اثر محمد بن نصر مروزی (د ۲۹۴ق/۹۰۷م). نسخه‌ای مشتمل بر مجموع ابواب فقهی از این کتاب در دست است که به کوشش صبحی سامرای در ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م در بیروت به چاپ رسیده و چنین می‌نماید که تحریر مختصر از اختلاف الفقهاء کبیری باشد که این ندیم از آن سخن گفته است (ص ۲۶۶، درباره ضبط نام مؤلف به صورت احمد به جای محمد؛ نیز نک: GAS, I/494). مؤلف که خود به مکتب اصحاب حدیث گرایش دارد، نظریات سفیان ثوری را بر دیگر فقیهان مقدم داشته است (مثلاً نک: مروزی، ۲۳، ۲۵، ۲۷؛ نیز نک: سبکی، ۲۵۳/۲).

۲. *الاختلاف والائتلاف*، تألیف ابو مضر عالم معتزلی در نیمه دوم سده ۳ق. وی به دور از انتظار در این اثر خود، آراء فقیهان اصحاب حدیث چون اسحاق بن راهویه و احمد بن حنبل را در کنار آراء دیگر فقیهان قرار داد و همین امر اعتراض ابوعلی جبایی را برانگیخت (نک: قاضی عبدالجبار، ۳۰۱-۳۰۲).

۳. *اختلاف الفقهاء*، اثر زکریا بن یحیی ساجی (د ۳۰۷ق/۹۱۹م)، فقهی از اصحاب حدیث که به شافعی گرایش خاص داشت و در کتاب خود نظریات او را بر دیگر فقیهان مقدم ساخت (نک: ابن ندیم، همانجا؛ ذهبی، ۱۹۸/۱۴؛ برای فهرستی از فقیهانی که او آراء آنان را گرد آورده است، نک: سبکی، ۳۰۰/۳). ساجی خود این کتاب را در یک مجلد اختصار کرده، و نسخه‌ای از این اختصار در دست سبکی بوده است (نک: همانجا). *اختلاف الفقهاء* ساجی نزد فقیهان امامی مکتب بغداد در سده ۵ق مورد توجه بوده است (مثلاً نک: مفید، ۳۷؛ سید مرتضی، ۱۹۸؛ طوسی، الخلاف، ۲۷۶/۱).

۴. *اختلاف الفقهاء*، تألیف محمد بن جریر طبری (د ۳۱۰ق/۹۲۲م) پایه‌گذار فقه جریری (نک: ابن ندیم، ۲۹۲). او در کتاب خود غالباً قول مالک را بر دیگر فقیهان مقدم داشته است (مثلاً نک: ص ۲۴، ۲۷). از این کتاب تنها بخشهایی به صورت خطی محدود بر جای مانده که کزن در مقاله‌ای با عنوان «اختلاف الفقهاء طبری» به بررسی آنها پرداخته (ص 61 به بعد)، و این بخشهای بازمانده، پاره‌ای توسط همو در قاهره (۱۳۲۰ق/۱۹۰۲م) انتشار یافته، و پاره‌های دیگر را شاخت در لیدن (۱۹۳۳م) به چاپ رسانیده است.

۵. *الاشراف فی اختلاف العلماء*، اثر ابوبکر ابن منذر نیشابوری (د

چنین تفسیری از آن به شدت محکوم شده است (نک: ابن بابویه، همانجا؛ ابن شاذان، ۱۷؛ «تفسیر»، ۹۱).

بدون سخن از متن حدیث «اختلاف امتی رحمة»، شواهد نشان از آن دارند که تفکر ارائه شده در آن، در اواخر سده ۱ق از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است؛ چه آن هنگام که برخی نگرانی خود را از تشتت آراء فقیهان بیان داشتند و از خلیفه فقیه عمر بن عبدالعزیز درخواستند تا مردم را بر مذهبی واحد گرد آورد، او از این امر ناخرسندی نمود و با نامه‌هایی که به سرزمینهای مختلف ارسال داشت، اختلاف میان مذاهب بومی را پذیرا شد (نک: دارمی، ۱۵۱/۱). تحلیل نظری این برخورد را در گفتار عالم کوفی معاصر وی، عون بن عبدالله می‌توان یافت که اگر اختلاف آراء در میان باشد، گونه‌ای از امکان انتخاب برای مکلفان وجود خواهد داشت (نک: همانجا).

از میانه سده ۲ق، همزمان با آغاز دوره تدوین در فقه و تألیف آثار در زمینه‌های گوناگون آن، این نکته نیز به خوبی احساس می‌شد که کنار هم آوردن آراء پیشینیان می‌تواند در مسیر اجتهاد، راه را هموار نماید. قاضی ابویوسف در یکی از آثار خود با عنوان *اختلاف ابی حنیفه و ابن ابی لیلی* به بررسی اختلاف نظرهای فقهی این دو فقیه برجسته مکتب کوفه، پرداخت (ج به کوشش ابوالوفا افغانی، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ نیز برای دو عنوان اثر یافت نشده از او: *اختلاف الامصار والجوامع فی اختلاف الناس*، نک: ابن ندیم، ۲۵۷). محمد بن حسن شیبانی نیز در کتاب *الحجه* به تفصیل به بررسی استدلالی اختلاف آراء میان فقیهان مکتب ابوحنیفه و حجازیان پرداخت (ج لکنوی، ۱۸۸م؛ نیز حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ نیز برای نوشته‌هایی از شافعی در این زمینه، نک: الام، ۹۶/۷ به بعد، جم: ابن ندیم، ۲۶۴؛ GAS, I/487). در اواخر سده ۲ق، باید از نوشته مورخ پراوازه، محمد بن عمر واقدی با عنوان کتاب *الاختلاف یاد کرد که به گواهی ابن ندیم (ص ۱۱۱) در آن اختلاف اهل مدینه و اهل کوفه را در ابواب گوناگون فقه مورد بررسی قرار داده بود.*

دوره‌ای بسیار مهم در تاریخ تدوین اختلاف فقهاء، نیمه دوم سده ۳ق و آغاز سده ۴ق است که روزگار تألیف مشهورترین کتب در این موضوع و غالباً با عنوان *اختلاف الفقهاء* (نک: سطور بعد)، اهمیت کتاب *الجامع الصحیح* یا سنن ترمذی را که اساس آن یک جامع حدیثی است، اما به طور استطرادی در باب باب آن به مطالعه مقایسه‌ای آراء فقیهان پرداخته شده است، نیز نباید نادیده گرفت (مثلاً نک: ترمذی، ۳۱، ۲۵/۱، ۴۱، جم). حرکتی که در این دوره آغاز شده بود، در سده‌های پس از آن شاید با استقبال کمتر استمرار یافت و به کوشش پیروان مذاهب گوناگون، آثاری در این رشته پدید آمد؛ این کتابها بر خلاف نوشته‌های سده ۳ق، بیشتر عنوانهای *الخلاف* و *الخلافیات* یا عناوین استحساناتی بر خود داشتند (برای نمونه‌ها، نک: سطور بعد). گفتنی است که در هزار سال گذشته، آثاری نیز پدید آمده‌اند که در آنها تنها آراء ابوحنیفه و شافعی مورد مقایسه قرار گرفته‌اند (برای معرفی مهم‌ترین آنها، نک: هد، ۴۰۷/۵) و در سویی دیگر باید کتابهایی را علاوه کرد که در اختلافات

فی الخلاف در این باره قلم زده‌اند (نک: قاضی عیاض، ۴/۴۰۵، ۴۷۳-۴۷۴، ۶۰۴، ۶۰۵؛ ابن ندیم، ۲۵۳؛ نیز نک: اثر شمه ۹ در همین مقاله).
 ۹. عیون الادلة فی مسائل الخلاف بین فقهاء الامصار، اثر ابوالحسن ابن قسار بغدادی مالکی (د ۳۹۷/۱۰۰۸م) از شاگردان ابهری. ابواسحاق شیرازی (ص ۱۰۷) آن را بهترین تألیف مالکیان در اختلاف الفقهاء دانسته است (نیز نک: قاضی عیاض، ۴/۶۰۲). از این اثر نسخه‌ای خطی در جامع قرویین فاس نگهداری می‌شود (نک: GAS, I/482؛ برای استفاداتی از آن، نک: ابن هبیره، ۲/۳۸۴).

۱۰. الاشراف، در مسائل خلاف از قاضی عبدالوهاب بن علی مالکی (د ۴۲۲/۱۰۳۱م) که از آثار متداول مالکیان در این رشته بوده است (مثلاً نک: هومو، ۱/۲۱۵، ۲۲۰؛ ابن خیر، ۲۴۵). گزارش شده که این کتاب در مطبعة الاداره در تونس به چاپ رسیده است (برای نسخه‌های خطی و نیز رابطه آن با عیون الادلة ابن قسار، نک: GAS، همانجا).

۱۱. تأسیس النظر فی الخلافات الفقهية، تألیف ابوزید دبوسی (د ۴۳۰/۱۰۳۹م) از فقیهان حنفی ماوراءالنهر که در قاهره (۱۳۲۰ق) به چاپ رسیده است (برای نسخه‌های خطی آن و نیز دو نسخه دیگر از ابوزید در اختلاف الفقهاء، نک: GAS, I/456).

۱۲. مسائل الخلاف، اثر سید مرتضی علی بن حسین موسوی (د ۴۳۶/۱۰۴۴م)، عالم شهر امامی در بغداد. مؤلف در کتاب دیگرش الانتصار (ص ۱۶، ۲۰، جم) بارها بدان ارجاع کرده، و طوسی در الفهرست (ص ۹۹) یادآور شده که این کتاب به پایان نرسیده بوده است (نیز نک: آبی، ۱/۱۰۵؛ ذهبی، ۱۷/۵۸۹). علاوه بر این اثر یافت نشده، اطلاعات وسیعی در باب اختلاف الفقهاء، در الانتصار سید مرتضی آمده است.

۱۳. اختلاف الفقهاء الخمسة، تألیف ابومحمد ابن حزم اندلسی (د ۴۵۶/۱۰۶۴م)، احیا کننده مذهب فقهی ظاهری، به گفته ذهبی (۱۹۴/۱۸) او در این کتاب اختلاف آراء داوود اصفهانی پیشوای ظاهریه با فقیهان چهارگانه را مورد بررسی قرار داده بوده است. علاوه بر این اثر یافت نشده، مجموعه المحلی از ابن حزم، خود یک منبع مهم در فقه مقایسه‌ای است.

۱۴. الخلاف، اثر محمد بن حسن طوسی (د ۴۶۰/۱۰۶۸م) شیخ طایفه امامیه. او در این کتاب دیدگاه امامیه را مقدم ساخته، و سپس در مقام مقایسه به بیان آراء صحابه، تابعین و فقیهان دیگر از مذاهب مشهور و نامشهور پرداخته است. در پاره‌ای مسائل، مقایسه دوگانه مذهب امامیه با شافیه دیده می‌شود (مثلاً ۱/۱۴، ۲۳) و در مسائلی به اختلافات داخلی امامیه نیز اشاره شده است (مثلاً ۱/۱۲، ۵۳). اختلافات داخلی شافیه در سطحی گسترده (مثلاً ۱/۳۹، ۴۶) و از آن حنفیه (مثلاً ۱/۲۵، ۲۵) و مالکیه (مثلاً ۱/۳۴، ۶۰) در سطحی محدودتر دیده می‌شود. الخلاف طوسی در عین حال یک کتاب فقه استدلالی است و در هر مسأله، ادله مورد استناد مذاهب نیز بررسی شده‌اند. الخلاف بارها، از جمله در ۱۳۷۷ق در تهران به چاپ رسیده است و به

۳۱۸/۹۳۰م) که باید او را فقهی مستقل، اما نزدیک به مذهب شافعی به شمار آورد. اهمیت ویژه‌ای که برای آراء ابو ثور (ه ۵) در برگ برگ الاشراف دیده می‌شود، شایان توجه است. بخشهای بر جای مانده از این کتاب در ابواب معاملات و حدود، به کوشش محمد بن نجیب سراج‌الدین در قطر (۱۴۰۶/۱۹۸۶م) در دو مجلد به چاپ رسیده است. همچنین قطعه‌ای مربوط به مباحث عبادات را سیوطی در رساله «نور اللمعة» (ص ۲۰۷ به بعد) نقل کرده است. وسعت رواج این کتاب علاوه بر مذاهب گوناگون اهل سنت (مثلاً نک: ابن هبیره، ۱/۲۱۵، ۴۲۷/۲؛ قاضی عیاض، ۴/۵۷۳؛ رودانی، ۱۱۹)، محافل اباضی عمان و شمال افریقا را نیز در برمی‌گرفته است (مثلاً نک: ابوسعید، ۱/۱۲۵-۱۲۶؛ کندی، ۷/۱۰، ۲۹، جم؛ درجینی، ۲/۴۷۰، ۴۹۶؛ شماخی، ۲/۱۰۰، ۱۰۶). ابوسعید کدیمی از فقیهان اباضی عمان بر الاشراف، زیاداتی نوشته است (نک: ه ۵، د، ۵۴۸/۵؛ نیز نک: کندی، ۵/۳۳۶-۳۳۷؛ نیز برای اثری با عنوان الاوسط من السنن والجماع والاختلاف از ابن منذر و نسخه‌های خطی آن، نک: GAS, I/496).

۱۶. اختلاف الفقهاء، تألیف ابوجعفر طحاوی (د ۳۲۱/۹۳۳م)، فقیه نامدار حنفی. طحاوی در این اثر به اختلاف میان ۳ مذهب حنفی، مالکی و شافعی به طور گسترده، و به نظریات دیگر فقیهان کهن در سطحی محدودتر پرداخته، و به طبع آراء حنفیان را بر دیگران مقدم داشته است. در این اثر پس از مذاهب سه گانه، به آراء سفیان ثوری توجه ویژه‌ای دیده می‌شود (مثلاً نک: ۱/۴۷۰-۵۰، ۵۳-۵۴). بررسی اختلافات داخلی در مذهب حنفی نیز در این کتاب به تفصیل آمده است (مثلاً ۱/۴۷، ۵۱، ۶۳). جلد نخست این کتاب به کوشش محمد صغیر حسن معصومی در اسلام‌آباد پاکستان (۱۳۹۱ق) به چاپ رسیده است. ابوبکر جصاص رازی (د ۳۷۰/۹۸۰م) اختصاری از این کتاب فراهم آورده که بخشهایی از آن به صورت نسخه‌های خطی باقی است (نک: حاجی خلیفه، ۱/۳۲۱؛ GAS, I/441). عالمان امامی بغداد به اختلاف الفقهاء طحاوی توجه داشته‌اند و این اثر یکی از منابع اساسی سید مرتضی در الانتصار بوده است (مثلاً نک: ص ۸، ۱۰).

۱۷. مختلف الروایة، اثر ابواللیث سمرقندی (د ۳۷۳/۹۸۳م)، فقیه حنفی ماوراءالنهر، در باب اختلافات فقهی میان ابوحنیفه، مالک و شافعی (نک: حاجی خلیفه، ۲/۱۶۳۶؛ نیز نک: ه ۵، د، ۲۰۴/۶). نسخه‌های شایع کتاب از سوی علاءالدین سمرقندی (د ۵۵۳/۱۱۵۸م) تحریری دوباره است، اما نسخه بدون تحریر آن نیز وجود دارد (نک: همانجا؛ نیز GAS, I/447؛ همچنین برای تألیف مختصری از ابواللیث در اختلاف الفقهاء یا عنوان تأسیس النظائر، نک: همان، ۱/450).

۱۸. مسائل الخلاف، تألیف ابوبکر ابهری (د ۳۷۵/۹۸۵م)، فقیه مالکی. این اثر را باید از نخستین گامهای مالکیان در تدوین اختلاف الفقهاء شمرد که به پیروی از آن چند تن از شاگردان ابهری چون شاگرد خاص او ابوسعید قزوینی در الاحلاف فی مسائل الخلاف، ابوالقاسم ابن جلاب در مسائل الخلاف و ابو تمام علی بن محمد بصری در مختصر

الملوک، ۲۱۲-۲۱۳). یک دو بیتی با ماده تاریخ «منبر بستگ مرم» برابر با سال ۹۰۴ق به سبب پایان ساختن منبر مسجد جامع هرات به دستور امیر علیشیر نوایی (همو، حبیب السیر، ۳۵۶/۴)؛ ۳ بیت شعر با ماده تاریخ «دهم شهر ربیع الاول» و ۳ بیت (به عربی) با ماده تاریخ «بانی الخیر» هر دو برابر ۹۰۴ق به مناسبت مرمت مسجد جامع هرات به دستور امیر علیشیر نوایی (واصفی، ۴۹۱/۱).

مآخذ: آستان قدس، فهرست؛ آقازیرگ، الذریعة؛ اختیارالدین، حسن، اساس الاقتباس، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ امین، محسن، معادن الجواهر و نزهة الخواطر، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ بابر، ظهیرالدین محمد، بابرنامه، بیبی، ۱۳۰۸ق؛ بختاورخان، محمد، مرآة العالم: تاریخ اورنگ زیب، به کوشش ساجده س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ بیان اصفهانی، احمد، خلدبرین، اصفهان، ۱۳۲۶ش؛ بیانی، مهدی، کارنامه بزرگان ایران، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، فصلی از خلاصه الاخبار، به کوشش گویا اعتمادی، کابل، ۱۳۴۵ش؛ همو، مآثر الملوک، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نسخه‌های خطی، تهران، ۱۳۴۰ش، دفتر نخستین؛ دایرة المعارف فارسی؛ سام میرزا صفوی، تحفه ساسی، به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران، علمی؛ علیشیر نوایی، مجالس النفایس، (ترکی)، نسخه‌های خطی مدرسه عالی سپهسالار (سابق)، شد، ۱۰۰ و ۲۷۲۹؛ همو، همان، ترجمه محمد فخری هراتی، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مرکزی، خطی؛ مکاتیب سلطان حسین میرزا بایقرا، نسخه خطی کاخ - موزه گلستان، شد، ۶۵۷؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ میرخواند، محمد، روضه الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ واصفی، محمود، بدایع الوقایع، به کوشش الکساندر بلدروف، تهران، ۱۳۴۹ش؛ نیز:

Blochet; Chandrasekharan, T., A Descriptive Catalogue of the Islamic Manuscripts, Madras, 1950; Ethé, H., Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office, Oxford, 1903; GAL; GAL, S; Marshall, D. N., Mughals in India, London, 1967; Mingana, A., Catalogue of the Arabic Manuscripts in the John Rylands Library, Manchester, 1934; Perisch, W., Die Handschriften Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin, Berlin, 1888, vol. IV.

محمدحسن سمسار

اختیار منشی، خواجه اختیار بن علی گنابادی منشی، نامدارترین خوشنویس قلم تعلیق ایران (زنده در ۹۷۰ق/۱۵۶۳م). وی در گناباد زاده شد و در هرات زیست و در برخی از رقمه‌هایش به نسبت «جنابدی» خود و کتابت در هرات اشاره دارد (نک: آثار در همین مقاله). با اینهمه، گردآورنده گلستان هنر نه تنها بر هروی بودن او پای فشرده، بلکه بر آن است که وی هرگز از هرات بیرون نیامده و مدت ۳۰ سال در دستگاه حکومتی سلطان محمد میرزا صفوی در هرات به کار منشی‌گری مشغول بوده و «به غایت نازک و صاف» می‌نوشته و از او آثار بسیار و قطعه‌های بی‌شمار برجای مانده است (قاضی احمد، ۴۹). در نادرستی نسبت هروی وی جای دو دلی نیست و از آثار «بسیار و بی‌شمار» او نیز جز اندکی بر جای نمانده است. این کمبود را یا باید به حساب گرافه‌گویی قاضی احمد گذاشت، یا به سبب رویدادهایی دانست که پس از او بر هرات گذشته است. اما آثار تاریخ‌دار وی میان سالهای ۹۴۹-۹۷۰ق نوشته شده که هم‌زمان با سالهای حکومت سلطان محمد

به «مجالس الملوک و منازل الاحرار» دانسته است (ص ۱).

۳. مختارالاخیار علی مذهب المختار، در فتوا و قضا و آداب و رسوم آنها. قاضی اختیار در دیباجة این اثر می‌نویسد: به هنگام تصدی امور فتوا و تکفل قضای هرات از وی خواسته شد تا کتابی به فارسی درباره آداب و رسوم آن امور بنویسد و وی مطالب این نسخه را از کتابهای فتاوی بیرون کشیده، و نوشته است (منزوی، خطی، ۲۱۱۷/۳). تاریخ تألیف آن ۸۹۸ق است و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های پاکستان (همو، خطی مشترک، ۲۴۴۶/۴-۲۴۴۸؛ ۱۳ نسخه)، کتابخانه آستان امیرالمؤمنین (ع) نجف (همو، خطی، همانجا)، انجمن آسیایی بنگال و کتابخانه بودلیان (مارشال، 199) وجود دارد.

۴. شرح قصیده معجزات، شرحی است بر قصیده معجزات پیامبر اسلام (ص) سروده عبدالرحمان جامی. تاریخ تألیف آن ۹۰۰ق است و نسخه‌ای از آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران وجود دارد (مرکزی، ۲۰۳۳-۲۰۳۵).

۵. اخلاق همایونی، در علم اخلاق به فارسی، در ۹۱۲ق برای بابر (د ۹۳۷ق) تألیف شده است. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه ملی پاریس (بلوشه، 37-38/II)، انجمن آسیایی بنگال (۳ نسخه)، کتابخانه بودلیان (۲ نسخه)، کتابخانه دانشگاه پرینستون و کتابخانه برلین (پرچ، 323-324؛ دانش‌پژوه، نشریه، ۲۱۴/۱؛ مارشال، 199) موجود است.

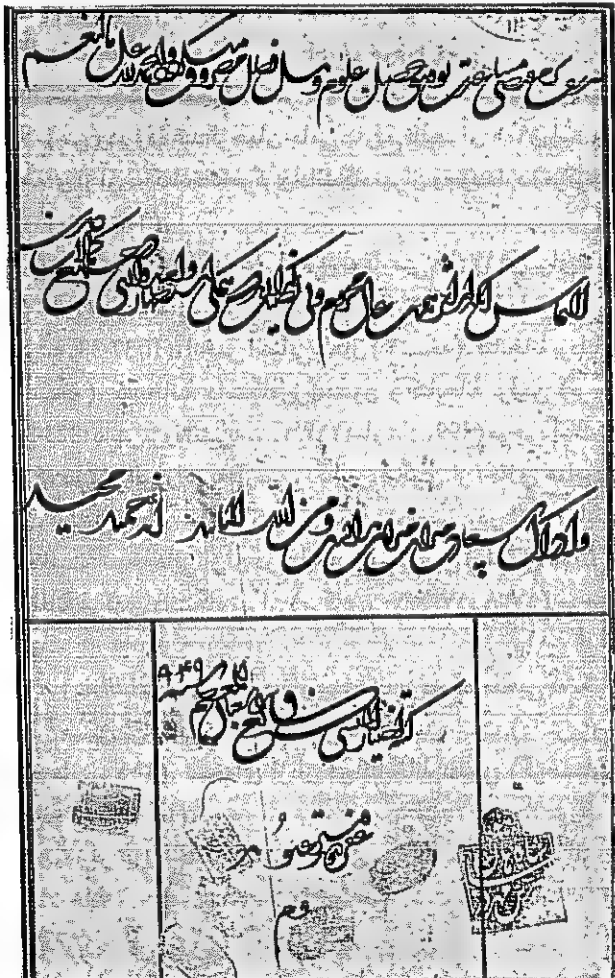
۶. دستور الوزراء، به فارسی، نگارش دیگری از اخلاق همایونی است که به نام سلطان سلیم خان یکم و میرزا شاه حسین، در ۹۲۶ق تألیف شده است. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه ملی پاریس (بلوشه، 38/II)، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (مرکزی، ۱۷۳۶/۱۰-۱۷۳۸) موجود است.

۷. زینة اللباس، به فارسی درباره پوشاک از دیدگاه مذهبی که به نام مظفر حسین بن سلطان حسین بایقرا تألیف شده است (دانش‌پژوه، نسخه‌ها، ۲۱۱). نسخه‌ای از آن در کتابخانه تفلیس (گرجستان) وجود دارد (همانجا).

۸. دیوان غزل اختیار، شامل ۴۰ غزل در ۲۷۰ بیت. نسخه‌ای از آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، ۲۳۹/۲، ۲۴۵-۲۴۶).

۹. مثنوی عدل و جور، به فارسی، شامل ۵ هزار بیت که به نام شاه اسماعیل اول صفوی سروده شده، و از آثار اواخر عمر اختیارالدین است. سام میرزا بر آن است که هزار بیت این اثر را قاضی اختیار از ریاضی زاوه‌ای (د ۹۲۱ق) دزدیده است (ص ۴۹، ۱۹۴-۱۹۵). افزون بر آنچه گذشت، شماری ماده تاریخ از قاضی اختیارالدین در مآخذ آمده که اینهاست: دو بیت شعر با ماده تاریخ «ساقی کوثر» به مناسبت پایان ساختمان حوض پای حصار هرات در ۸۹۷ق؛ قطعه‌ای شامل ۶ بیت در مرگ مولانا شمس‌الدین محمد روحی پیشوای نقشبندیان با ماده تاریخ «مرشد عصر» برابر با سال ۹۰۴ق (علیشیر نوایی، ترکی، ذیل سید اختیار؛ همو، ترجمه، ۹۵؛ خواندمیر، مآثر

مرقوم شد. کتبه علی الطريق السرعة والاستعجال اختیارالدین حسن المنشی غفر ذنوبه وستر عیوبه فی عاشر شهر جمادی الثانی سنة ۹۳۵» (مکاتیب ۳۲، ۴۰۰۰). بیانی از وجود نسبت «جنابدی» در رقم این اثر یاد می‌کند (فهرست، ۱۱۰)، اما چنین نسبتی در آن دیده نمی‌شود. دیگر آنکه نسخه در ۹۳۵ ق کتابت شده است، یعنی ۷ سال پس از درگذشت قاضی اختیارالدین تربتی. روشن است که این اثر نمی‌تواند به قلم قاضی باشد. همچنانکه به علت‌هایی چند از آن اختیار منشی نیز نمی‌تواند باشد، زیرا او همه‌جا بر آثارش «اختیار المنشی» یا «اختیار بن علی المنشی» رقم



مرقع منشآت به قلم تعلیق اختیار منشی، ۹۴۹ ق
کاخ - موزه گلستان

کرده است. این بدان معنی است که نام وی اختیار و نام پدرش علی بوده، در حالی که در اثر اخیر کاتب نام خود را حسن و لقبش را اختیارالدین نوشته است.

۲. خط نسخه نه تنها از امتیازات خط اختیار منشی بی‌بهره است، که در آن عدم رعایت قواعد خوشنویسی به چشم می‌خورد و نبود تناسب و یکدستی در کتابت حروف و کلمات در آن آشکار است. به کار بردن جمله «کتبه علی الطريق السرعة والاستعجال» در پایان نسخه از سوی

میرزا بزرگ‌ترین فرزند شاه طهماسب بر خراسان میان سالهای ۹۴۳-۹۷۹ ق/۱۵۳۶-۱۵۷۱ م است (نک: اسکندریک، ۶۵/۱، ۱۲۵-۱۲۶؛ فسایی، ۴۱۰/۱).

به کار بردن لقب «سلطانی» یا صفت «دولتخواه» در برخی از رقم‌های او می‌تواند نشانه‌ای از نزدیکی وی با دستگاه حکومتی سلطان محمد میرزا باشد (نک: آثار در همین مقاله). نوشته قاضی احمد، در نیمه سده ۱۳ ق بدون کم و کاست به رساله «تذکره الخطاطین» محمد یوسف لاهیجی (ص ۲۲۹) و سپس به تذکره خوشنویسان سپهر منتقل شده، و او نیز تاریخ ۹۹۰ ق را به عنوان سال درگذشت اختیار منشی از خود به آن افزوده است (ص ۶۳). پیش از معرفی و چاپ نسخه‌های گلستان هنر، تذکره‌نویسان خط یا تنها به یاد نام خواجه اختیار بسنده کرده، و یا زندگی او را با قاضی اختیارالدین تربتی (ه م) در آمیخته‌اند. مصطفی‌عالی در پایان سده ۱۰ ق بدون ذکر زمان زندگی، وی را در رده ناموران قلم دیوانی [تعلیق] آورده، و او را «منشی نامدار و انشاگر بلند اشتهار» خوانده است (ص ۶۰). ابوالفضل علامی (۷۵/۱) در آغاز سده ۱۱ ق و نصرآبادی (ص ۳۰۷) در پایان همان سده او را در شمار ناموران و استادان قلم تعلیق آورده‌اند.

بختاورخان در نیمه دوم سده ۱۱ ق او را در کتابت قلم تعلیق «شهره روزگار و منشی الممالک سلطان حسین میرزا» دانسته است و به سبب نزدیکی با امیرعلیشیرنویایی دارای ارج و اعتبار می‌شمارد (۴۷۵/۲-۴۷۶). ظاهراً آگاهی او آینه‌ای از گزارش مصطفی‌عالی درباره اختیار منشی و میرخواند درباره قاضی اختیارالدین است. میرزا حبیب اصفهانی به پیروی از مصطفی‌عالی نام وی را در گروه تعلیق و دیوانی و چپ‌نویسان ایرانی آورده، و او را قاضی و مؤلف نیز دانسته است (خط و خطاطان، ۲۵۱).

آشکار است که این لغزش از نوشته بختاورخان آغاز شده، و در آمیختگی سرگذشت اختیار منشی با قاضی اختیارالدین به آثار دیگر تذکره‌نویسان سده‌های بعد و سپس عصر حاضر راه یافته است. از معاصران، مستقیم زاده (ص ۱۱۰) و محمدشفیع (۲۰۰/۱) این اشتباه را تکرار کرده‌اند. بیانی نیز به پیروی از آنان به هنگام نوشتن نخستین شرح حال اختیار منشی، وی را با اختیارالدین تربتی یک تن پنداشته است (فهرست ۱۰۹، ۱۱۰)، اما همو ۱۱ سال بعد در کارنامه بزرگان ایران (ص ۱۱۲-۱۱۳) و سپس در دایرة المعارف فارسی (که احتمالاً به قلم او است، نک: ذیل اختیارالدین حسن بن علی) شرح احوال آن دورا از هم جدا ساخته، اما قاضی را نیز در رده تعلیق‌نویسان زیردست به شمار آورده، و حتی نسخه‌ای از منشآت او را به قلم زیبای تعلیق در کتابخانه پیشین سلطنتی تهران معرفی کرده است. این نسخه که به شماره ۶۵۷ در کتابخانه یاد شده موجود است، نمی‌تواند به قلم هیچ‌یک از دو تن یاد شده باشد، زیرا:

۱. در پایان نسخه چنین نوشته شده است: «در محلی که به جهت حوادث روزگار به ولایت‌زاه و محولات اتفاق افتاده بود، این چند کلمه

کاتب برای موجه نشان دادن همین امر به نظر می‌رسد.

۳. فاصله طولانی ۱۴ ساله میان کتابت این اثر تا نخستین اثر تاریخ‌دار او [۹۴۹ق] غیرطبیعی است. در حالی که از تاریخ اخیر تا ۹۷۰ق واپسین اثر تاریخ‌دار وی، آثار تقریباً تسلسل دارند. شاید برپایه همین شواهد و دودلی در اصالت این اثر بوده که بیانی تنها در نخستین شرح حال اختیار منشی به این اثر استناد جسته، و عمر هنری او را بین سالهای ۹۳۵-۹۷۰ق دانسته است (همانجا)، اما در شرح حالهای دیگر از نسبت دادن این نسخه به او خودداری می‌کند (قس: همو، کارنامه، همانجا؛ دایرة المعارف فارسی).

بررسی آثار هنری اختیار منشی نشان می‌دهد که هر چند وی در دستگاه حکومتی سلطان محمد میرزا در هرات به کار منشی‌گری اشتغال داشته، اما آنچه از او به عنوان دست نوشته‌های پرارزش و والای هنری برجای مانده، همگی نماینده محیط فرهنگی پایان عصر تیموریان، به ویژه دربار سلطان حسین بایقرا و امیر علیشیر نوایی است. مرقعها و قطعه‌های اندک برجای مانده از او بیشتر دربردارنده مفاد منشآت و نامه‌های سلطان حسین میرزا به پادشاهان و امیران همزمان خود چون یعقوب بیگ آق قویونلو، پادشاه شروان، والی هندو، بزرگان و علمای معاصر وی، یا آثار منثور و اشعار نویسندگان و گویندگان ناموری چون خواجه عبدالله انصاری، عبدالرحمان جامی، سعدی، یا عبدالحی منشی و جز آنهاست.

آثار:

۱. مرقع، منشآت، به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز، ۲۸ صفحه، هر صفحه ۵ سطر، اندازه: ۲۹/۵×۱۷/۵ سانتی‌متر، کاغذ سمرقندی، صفحات متن و حاشیه شده، جدول زرین، حاشیه حنایی، با یک سر لوح مذهب مرصع عالی و رقم و تاریخ «کتاب اختیار المنشی فی سابع شهر شعبان المعظم سنة ۹۴۹ غفر ذنوبه و ستر عیوبه». با جلد ساغری مشککی، حاشیه زنجیره گل طلایی (بیانی، فهرست، ۱۰۹-۱۱۰؛ یادداشت مؤلف).

۲. قطعه‌ای به قلم نیم دو دانگ ممتاز بین السطور آراسته با گل و بوته زرین و رنگین، با رقم و تاریخ «مشقه العبد الفقیر الحقیق الاختیار المنشی ۹۵۲». قطعه چهارم از مرقع شماره ۶۵۸ به اندازه ۳۲×۲۰ سانتی‌متر در کتابخانه کاخ - موزه گلستان.

۳. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم و تاریخ «حرره العبد الفقیر الاختیار المنشی ببلدة هراة فی شهر سنة ۹۵۳». قطعه دوازدهم همان مرقع.

۴. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم و تاریخ «مشقه العبد الفقیر الاختیار المنشی فی شهر سنة ۹۵۴ ببلدة طيبة هراة» (حبیب، تذکره...، ۱۷۲).

۵. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم و تاریخ «مشقه الفقیر الحقیق الداعی اختیار المنشی غفر ذنوبه و ستر عیوبه ببلدة هراة فی شهر ۹۵۵ بعد از دعای نماز فطر مرقوم گشت». قطعه نوزدهم از

مرقع شماره ۶۵۸ در کتابخانه کاخ - موزه گلستان.

۶. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم و تاریخ «مشقه العبد الفقیر الحقیق الداعی اختیار المنشی السلطانی فی شهر ۹۵۷ ببلدة هراة». قطعه پنجم همان مرقع.

۷. مرقع، منشآت، به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز، رنگه‌نویسی با مرکب، زر، سفیداب محرز به لا جورد، صفحه ۱ سه سطر و بقیه ۵ سطر، به اندازه ۲۲×۱۴ سانتی‌متر، کاغذ سمرقندی، ۳۴ صفحه، صفحات متن و حاشیه شده، حواشی زر افشان، با یک سر لوح مذهب مرصع. جلد ساغری قهوه‌ای سوخته، با طرح لچک ترنج معرق سر طبل دار، با رقم و تاریخ «مشقه العبد اختیار المنشی فی شهر سنة ۹۶۳». به شماره ۱۷۲ در موزه رضا عباسی تهران (یادداشت مؤلف).

۸. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم و تاریخ «مشقه العبد الفقیر الحقیق اختیار المنشی فی شهر سنة ۹۶۳ ببلدة هراة». قطعه ششم مرقع شماره ۶۵۸.

۹. مرقع، منشآت، به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز، رنگه‌نویسی با مرکب، زر، شنگرف، لا جورد و بنفشه، هر صفحه ۴ تا ۷ سطر ساده و چلیپانویسی، اندازه ۲۴/۵×۱۵/۵ سانتی‌متر، کاغذ سمرقندی متن و حاشیه شده با جدول زرین، ۱۵ ورق، حاشیه‌ها کاغذهای رنگارنگ آراسته با طرحهای گوناگون اسلیمی و بندی زرین استادانه، با یک سر لوح مذهب مرصع عالی درون کتیبه سر لوح بسمله به قلم نستعلیق خوش محرز به سفیداب، جلد مقوا با روکش ابری نارنجی افشان زرین. با رقم و تاریخ «حرره العبد الداعی اختیار المنشی بن علی الجنابدی فی شهر سنة ۹۶۴». در یک مجموعه خصوصی در تهران (بیانی، دست نوشته‌ها؛ یادداشت مؤلف).

۱۰. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با مرکب بر زمینه طلایی با رقم و تاریخ «حرره العبد الفقیر الحقیق الداعی اختیار المنشی فی سنة ۹۶۴ ببلدة طيبة هراة». قطعه هفدهم مرقع شماره ۶۵۸ در کتابخانه کاخ - موزه گلستان.

۱۱. مرقع، منشآت، به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز، رنگه‌نویسی با مرکب، سفیداب، زر و شنگرف، هر صفحه ۵ یا ۶ سطر چلیپا، ۲۳×۱۴/۵ سانتی‌متر، کاغذ سمرقندی رنگین با جدول زرین، ۲۳ ورق، صفحات متن و حاشیه شده، هر صفحه دارای دو لچکی مذهب عالی با طرح اسلیمی در دو گوشه، حاشیه‌ها رنگین زرافشان، با رقم و تاریخ «حرره اختیار المنشی فی شهر جمادی الاولی ۹۶۵». جلد مقوا با روکش ابری زرافشان فرسوده. در یک مجموعه خصوصی، تهران (بیانی، دست - نوشته‌ها؛ یادداشت مؤلف).

۱۲. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز بین السطور طلا اندازی شده، با رقم و تاریخ «حرره العبد الفقیر الحقیق الداعی اختیار المنشی غفر ذنوبه... فی شهر سنة ۹۶۵». قطعه ۲۲ مرقع شماره ۶۵۸.

۱۳. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز، با رقم و تاریخ «مشقه العبد الفقیر الحقیق اختیار المنشی فی شهر سنة ۹۶۶ ببلدة هراة». قطعه

یازدهم.

۱۴. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز، رنگه‌نویسی به زیر زمینه شنگرف بین السطور و حواشی طلاندازی شده، ۱۲×۶/۵ سانتی‌متر. با رقم و تاریخ «حرره اختیار المنشی ۹۶۸»، در موزه هنرهای تزئینی ایران، تهران (یادداشت مؤلف).

۱۵. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم و تاریخ «نقل من خط حضرت استاد الخط و الانشاء خواجه تاج السلمان فی شهور سنة ۹۷۰». قطعه دوم همان مرقع.

۱۶. مرقع، منشآت، به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز، ۳۰ صفحه، هر صفحه ۵ سطر ۲۱/۵×۱۳/۵ سانتی‌متر. کاغذ ختایی، صفحات متن و حاشیه شده، با جدولهای چندگانه زین و رنگی، بین السطور بیشتر سطرها طلاندازی مذهب منقش، هر صفحه دارای دو لچکی مذهب مرصع در گوشه‌ها، صفحه آغاز دارای یک سر لوح مذهب مرصع عالی، جلد میشن ماشی آراسته با حاشیه گل و برگ طلایی، با رقم و تاریخ «حرره العبد الفقیر الحقیق اختیار المنشی فی شهور سنة ۹۷۰». به شماره ۶۵۶ در کتابخانه کاخ - موزه گلستان (بیانی، فهرست، ۱۰۹؛ یادداشت مؤلف).

۱۷. مرقع، منشآت، به قلم تعلیق نیم دو دانگ عالی، ۱۲ ورق، ۱۴/۵×۹ سانتی‌متر، صفحات متن و حاشیه شده با جدولهای چندگانه زین و رنگین، حاشیه‌ها زرافشان، با یک سر لوح مذهب مرصع عالی در میان آن عنوان «کتاب التمثیل» به قلم نستعلیق، جلد روغنی مذهب، با رقم «حرره العبد الفقیر اختیار المنشی بن علی الجنابدی»، موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی (شورا، ۷۶/۱۵، ۱۵۹/۱۶؛ یادداشت مؤلف).

۱۸. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم «العبد الفقیر الحقیق اختیار المنشی غفر ذنوبه ببلده هراة». قطعه اول از مرقع شماره ۶۵۸، در کتابخانه کاخ - موزه گلستان.

۱۹. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم «بندة دولتخواه داعی اختیار المنشی غفر ذنوبه و سترعیوبه». قطعه نهم از همان مرقع.

۲۰. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم «مشقه العبد الحقیق اختیار المنشی»، قطعه دهم از همان مرقع.

۲۱. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم «حرره العبد الفقیر الحقیق اختیار المنشی»، قطعه چهاردهم از همان مرقع.

۲۲. قطعه‌ای به قلم نیم دو دانگ ممتاز، بین السطور طلاندازی شده، با رقم «حرره العبد الفقیر الحقیق اختیار المنشی ببلده طيبة هراة»، قطعه بیست و یکم از همان مرقع.

۲۳. قطعه‌ای به قلم تعلیق نیم دو دانگ ممتاز با رقم «مشقه العبد الفقیر الحقیق اختیار المنشی غفر ذنوبه و سترعیوبه ببلده هراة». از مجموعه مهدی بیانی، اکنون در موزه هنرهای تزئینی ایران (بیانی، کارنامه، ۴۷۹؛ یادداشت مؤلف).

شاگردان و پیروان: خواجه ملک محمدمنشی و ملا افضل همتی

باقی را در رده شاگردان بدون واسطه اختیار منشی برشمرده‌اند (قاضی احمد، ۵۳؛ نصرآبادی، ۳۰۷). شماری از خوشنویسان قلم تعلیق در سده‌های بعد نیز از پیروان شیوه او بوده‌اند، از جمله علی محمد شیرازی متخلص به «محرم» (زنده در ۱۲۷۵ ق) که نوشته‌اند افزون بر شاعری و آگاهی بر صرف و نحو و حکمت، اقسام اقلام خط را خوش می‌نوشت (دیوان بیگی، ۱۵۴۶/۳؛ قس: فسایی، ۱۱۷۸/۲-۱۱۷۹)، اما در کتابت تعلیق به ویژه به شیوه خواجه و نقل از او توانا بوده است (بیانی، احوال و آثار... ۴۸۰/۱-۴۸۱). دیگری محمدمحسن طباطبایی نایینی از خوشنویسان سده ۱۳ ق است. از وی مرقعی شامل ۷ رقع با قلمهای شکسته و تعلیق خوش در کتابخانه آستان قدس رضوی باقی است که از خطوط درویش و اختیار مشق کرده است. وی پس از نقل قطعه‌ای به قلم تعلیق از اختیار با رقم «العبد الحقیق اختیار المنشی السلطانی ببلده هراة» می‌نویسد: «خواستم نقلی از خط استادان فن کنم نتوانستم از عهده برآیم» (همان، ۲۵۹/۴). علی اصغر باصرالدوله نیز در ۱۳۲۰ ق در تبریز برای محمدعلی میرزا ولیعهد از روی آثار اختیار منشی مرقعی از منشآت به شیوه خط وی نوشته است (یادداشت مؤلف).

مآخذ: ابوالفضل علامی، آیین اکبری، لکهن، ۱۸۹۳ م؛ اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ بختاورخان، محمد، مرآة العالم: تاریخ اورنگ زیب، به‌کوشش ساجده س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹ م؛ بیانی، مهدی، احوال و آثار خوشنویسان، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۵۸ ش؛ همو، دست‌نوشته‌های منتشر نشده؛ همو، فهرست نمونه خطوط خوش کتابخانه شاهنشاهی [سابق] ایران، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ همو، کارنامه بزرگان ایران، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ حبیب اصفهانی، تذکره خط و خطاطان، ترجمه رحیم چارش اکبری، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ همو، خط و خطاطان، قسطنطنیه، ۱۳۰۵ ق؛ دایرة المعارف فارسی؛ دیوان بیگی شیرازی، احمد، حدیقة الشعراء، تهران، ۱۳۶۶-۱۳۶۴ ش؛ سپهر، هدایت‌الله، تذکره خوشنویسان، تهران، انتشارات یساولی؛ شورا، خطی، عالی، مصطفی، مناقب هنروران، استانبول، ۱۹۲۶ م؛ فسایی، حسن، فارس‌نامه ناصری، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ قاضی احمد قس، گلستان هنر، به‌کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ لاهیجی، محمدیوسف، «تذکره الخطاطین»، همراه تذکره خط و خطاطان (نکته: حبیب اصفهانی)؛ محمدشفیع، مقالات، به‌کوشش احمد ربانی، لاهور، ۱۹۶۷ م؛ مستقیم‌زاده، سلیمان، تحفة الخطاطین، استانبول، ۱۹۲۸ م؛ مکانیب سلطان حسین میرزا بایقرا، نسخه خطی کاخ - موزه گلستان، شه ۶۵۷؛ نصرآبادی، محمدطاهر، تذکره، به‌کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ یادداشتهای مؤلف.

اختیاریه، اصطلاحی در تشکیلات نظامی و اداری امپراتوری عثمانی، به ویژه در مصر که بر گروه برگزیدگان و سالخورده‌گان رسته‌های گوناگون اطلاق می‌شد.

اختیار در زبان ترکی به معنی پیر و کهنسال به کار رفته است (سامی، ۸۰-۸۱) و در اصطلاح خاص به کهنه سربازان و برگزیدگان سالمند صنف «متفرقه» در مصر اطلاق می‌شده است (حسین افندی، ۳۸). زمان تشکیل متفرقه که اعضای آن در دستگاه دولتی، دربار و دیوان، به کارها و خدمات مختلف اشتغال داشتند، به طور دقیق روشن نیست، اما به احتمال زیاد در دوران سلطان محمد دوم (فاتح) به وجود

تراجم... ۳۴۲/۲) و این امر موجب بروز عقده‌های روانی شدیدی در او شد که در رفتار وی تأثیر فراوان گذاشت و از او مردی زودرنج و تندخو ساخت (اعظمی، ۱۲). وی در ایام جوانی قصیده‌ای در مدح داوود پاشا والی عراق سرود و از او خواست تا در امر معالجهٔ زبانش وی را یاری کند. داوود پاشا او را به یکی از ایالات هند فرستاد، اما وی تن به معالجه نداد و بی‌نتیجه بازگشت (آلوسی، ۱۱۷/۱؛ اعظمی، همانجا). اُخرس بسیار مورد حمایت داوود پاشا بود و با بزرگانی همچون محمد سعید طبّجلی، شیخ عبدالغنی آل جمیل، ابونثای آلوسی و آل نقیب پیوندی استوار داشت (همو، ۱۳). با این حال، زندگی او هنوز سر و سامان نیافته بود و حرفه‌ای جهت امرار معاش نداشت و اغلب اوقاتش را در قهوه‌خانه‌ها می‌گذراند (همو، ۱۴) و یا به شهرهای مختلف عراق رفت و آمد می‌کرد (عطاءالله، ۳۲۴/۲). وی که سخاوت و غریب‌نوازی بسیاری از مردم بصره، به ویژه ادیبان آن شهر دیده بود، بیشتر بدانجا می‌رفت و بسیاری از بزرگان و اشراف آنجا را می‌ستود.

اُخرس یک سال پیش از مرگ عزم سفر حج کرد، اما در بصره بیمار شد و به بغداد بازگشت. سال بعد باردیگر به بصره رهسپار شد، اما بیماری وی شدت گرفت و در همانجا درگذشت (آلوسی، ۱۱۷/۱-۱۲۰؛ اعظمی، همانجا).

عصر داوود پاشا سرآغاز نهضت ادبی جدیدی در عراق محسوب می‌شود و اُخرس یکی از پیشگامان این نهضت بود و پس از او شاعران بسیاری همچون رصافی، زهاوی، اثری و شبیبی از سبک شعری وی پیروی کردند، هر چند که هیچ یک به پای او نرسیدند (همو، ۱۸؛ خفاجی، ۸۵؛ وردی، ۲۵۳/۱). شهرت اُخرس به زودی از مرزهای عراق فراتر رفت و به کشورهای عرب و غیرعرب مجاور نیز نفوذ کرد و اشعارش زینت بخش محافل ادبی شد (زیدان، همان، ۳۴۱/۲). تاریخ... ۲۱۶/۴). شکیب ارسلان (۴۳۸/۱۵) می‌گوید: ۳ یا ۴ شاعر عراقی بودند که در سرزمین ما شهرت داشتند که یکی از آنان اُخرس بود. مطالع زیبا، ترکیبها و تعابیر دلنشین، لطافت و استواری واژگان و موسیقی دلنواز و طرب انگیز از ویژگیهای شعر اُخرس به شمار می‌روند (اعظمی، ۱۵). از مطالعهٔ دیوانش چنین برمی‌آید که وی از هوشمندی و قدرت تخیل ممتازی برخوردار بوده، و در ابداع معانی زیبا مهارت داشته است (زیدان، تراجم، ۳۴۳/۲). با این حال، همانند اغلب شاعران هم‌روزگارش شعر را وسیله‌ای برای گذراندن زندگی قرار داد و به مدیحه سرایی حاکمان وقت پرداخت و به عقیدهٔ برخی معاصران، این امر سبب شد که مجال چندانی برای باروری قریحهٔ شعری وی باقی نماند (صائغ، ۲۳۸/۲؛ زیدان، همانجا). اما در دیوان وی از مجموع ۲۷۸ قصیده، تنها ۲۶ قصیده به مدح قاضیان و حاکمان و دیگر بزرگان اختصاص یافته است (اعظمی، ۱۷) و بیشتر شهرت وی به سبب غزلیات، خمریات و موشحات اوست. وی در غزل سرایی و وصف باده چنان مهارتی داشته است که او را ابونواس قرن ۱۹ خوانده‌اند (EI²). البته مشکلات زندگی و نداشتن حرفهٔ مشخص و

آمده است (پاکالین، 637-638/II). اعضای این صنف با عنوانهای آقا، کاتب و اختیاریه به ریاست باش‌اختیار، یا باش متفرقه وظایف خود را انجام می‌دادند (همانجاها). وظایف اختیاریه‌ها که در عین حال عضویت «دیوان عمومی» را نیز داشتند (حسین افندی، همانجا)، اغلب تشریفاتی و مشورتی بوده است (EI², S)، اما نگاهیانی از دُهای مرزی مصر از جمله در العریش، اسکندریه، دمياط، ابوقیر و اسوان نیز به آنان سپرده می‌شد (حسین افندی، همانجا).

اختیارهای صنف نظامی پنی چری به نگاهیانی دُهای داخل شهرها گمارده می‌شدند (اوزون چارشیلی، 327/I). آنان در مراسم رسمی و نیز در معارفه‌ها نقشی مهم داشتند. همچنین در مناسبات صنوف با اولیای امور و دولتمردان به عنوان پشتیبان و بازوی قدرت رئیس صنف عمل می‌کردند. رئیس آنان از میان اعضا انتخاب می‌شد و انتخاب او می‌بایست به تأیید مقامات مسئول نیز برسد (EI², S). از سدهٔ ۱۹م به بعد، در مصر به رئیس این صنف «عمده» گفته می‌شد که علاوه بر اجرای وظایف پیشین، کنترل قیمت ارزاق و چگونگی مشارکت اعضای صنف در وصول مالیات را بر عهده داشت (همانجا). اختیاریه‌ها و اعضای اختیاریه از خزانهٔ دولت حقوق دریافت می‌کردند (حسین افندی، همانجا؛ برای اطلاع بیشتر دربارهٔ دستمزد اختیاریه‌ها، نک: ترجمهٔ رسالهٔ حرز الملوك، ۲۴-۲۶).

مأخذ: ترجمهٔ رسالهٔ حرز الملوك، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس ترکی، استانبول، ۱۳۱۷ق؛ نیز:

El², S; Huseyn Efendi, *Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution*, tr. S.J. Shaw, Massachusetts, 1966; Pakolin, M.Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul, 1971; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı devleti teşkilâtından kapukulu ocakları*, Ankara, 1984. علی اکبر دیانت

اُخرس، عبدالغفار بن عبدالواحد بن وهب (ح ۱۲۲۰-۱۲۹۰ق/ ۱۸۰۵-۱۸۷۳م)، شاعر شیعی عراق. تاریخ ولادت وی را به اختلاف، ۱۲۱۰ و ۱۲۱۷ و ۱۲۲۱ و ۱۲۲۵ق ذکر کرده‌اند (نک: زرکلی، ۳۱/۴؛ تیموریای، ۳۳۰؛ اعظمی، ۱۱؛ قاضی محمود، ۴۴).

دربارهٔ زندگی او، به رغم شهرت بسیار، جز اطلاعاتی اندک و غالباً تکراری چیزی در منابع یافت نمی‌شود. وی در موصل زاده شد (آلوسی، ۱۱۶/۱) و دوران کودکی را همانجا گذراند و لغت، ادب و فقه را نزد استادان آنجا آموخت (اعظمی، همانجا). سپس به بغداد رفت و نزدیک کرخ مسکن گزید (شیخو، ۸/۲). علت مهاجرت او از موصل به بغداد روشن نیست، اما ظاهراً به سبب خطایی که از او سرزده بود، عبدالرحمان پاشا جلیلی (حک ۱۲۴۳-۱۲۴۴ق) بر وی خشم گرفت و او از ترس به بغداد مهاجرت نمود (اعظمی، ۱۱-۱۲). اُخرس در بغداد به ابونثای آلوسی پیوست و تحصیلات خود را در زمینهٔ لغت و ادب نزد وی ادامه داد (همو، ۱۱)؛ *الکتاب سیبویه* را نزد او فرا گرفت و پس از آن اجازهٔ تدریس یافت (آلوسی، همانجا).

شاعر به سبب لکنت زبانی که داشت به اُخرس ملقب گردید (زیدان،

عقب ماندن از همگنان (قاضی محمود، ۴۵) و به ویژه ناراحتی از لکنت زبان موجب شد که بخش درخور توجهی از اشعار وی به مسائل شخصی و خصوصی خود او اختصاص یابد.

وی در اغلب قصاید خود از قالبهای شعر کهن پیروی می‌کند و گاه به شیوه شاعران جاهلی در آغاز اشعار خود به وصف دیار معشوق و گریه بر ویرانه‌ها می‌پردازد (اعظمی، ۱۶). استفاده فراوان از صنایع بدیعی و ادبی به ویژه طباق، جناس، توریه، توجیه و ... از خصوصیات بارز سبک شعر اوست، بدون اینکه بر تکلف شعر او بیفزاید (همو، ۱۵). اخرس سخت تحت تأثیر اشعار شاعرانی برجسته همچون بحرّی، متنبی، مهیار دیلمی و شریف رضی بوده است (همانجا). برخی اشعار وی حکایت از تعصبات قومی در میان ادیبان آن روزگار دارد و شاعر از تمایل عراقیان نسبت به بیگانگان و متفرق شدن آنان به گروه‌ها و احزاب متخاصم سخت انتقاد کرده است (نوار، ۳۱۵).

یکی از ویژگی‌هایی که در سرتاسر دیوان اخرس مشهود است، استفاده فراوان او از آیات و مضامین قرآن کریم و احادیث نبوی است (نک: ۱۲۸-۱۲۹، ۲۹۱، ۳۶۱، ج۱: ۱۷). وی قصیده‌ای در مدح امام موسی کاظم (ع) و امام محمد جواد (ع) سروده (ص ۸۷-۸۸) و به صراحت به شیعی بودن خویش بالیده است (ص ۴۹۲، ۶۰۴). با اینهمه، قصیده‌ای در مدح ابوحنیفه نعمان بن ثابت سروده (ص ۲۷۱) که شاید نشانه عدم تعصب او باشد.

از اخرس چند رساله نیز باقی مانده که در پاسخ به ایرادات یکی از دانشمندان مسیحی به مسائل مسلمانان نگاشته شده است (آلوسی، ۱۱۹/۱). نثر این رسائل مسجع و متصنع و در عین حال دلنشین است (نک: دجیلی، ۹۴-۹۶).

اخرس خود به جمع آوری اشعارش چندان عنایت نداشت (جواد، ۳۴۱/۱۰) و پس از مرگ او، شاعر دیگری به نام احمد عزت پاشا فاروقی آن را گردآوری نمود و الطراز الانفس فی شعر الاخرس نامید و به سال ۱۳۰۴ در استانبول به چاپ رسانید. این مجموعه مشتمل بر ۳۳۸ قصیده و متجاوز از ۱۰ هزار بیت است (زیدان، همان، ۳۴۲/۲؛ اعظمی، ۱۹). بعدها خطاط ولید اعظمی ۴۰ قصیده دیگر بدان افزود و شمار قصاید را به ۳۷۸ رساند و با عنوان دیوان الاخرس چاپ کرد (همانجا).

مآخذ: آلوسی، محمود شکر، المسک الاذفر، بغداد، ۱۳۴۸/ق ۱؛ اخرس، عبدالغفار، دیوان، به کوشش خطاط ولید اعظمی، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱؛ اعظمی، خطاط ولید، مقدمه بر دیوان اخرس (هد؛ تیموری، احمد، اعلام الفکر الاسلامی، قاهره، ۱۳۸۷/ق ۱؛ جواد، مصطفی، «مخطوطه شعر الاخرس»، مجلة المجمع العلمی العراقي، بغداد، ۱۹۶۲، ج ۱۰؛ خفاجی، محمد عبدالمنعم، الادب العربی الحديث، قاهره، ۱۴۰۵/ق ۱؛ دجیلی، عبدالکریم، البند فی الادب العربی، بغداد، ۱۳۷۸/ق ۱؛ زرکلی، اعلام؛ زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، قاهره، ۱۹۵۷؛ همو، تراجم مشاهیر الشرق، بیروت، دارمکتبة الحیة؛ شکیب ارسلان، «نهضة العرب العلمیة فی القرن الاخير»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۹۳۷، ج ۱۵؛

شیخو، لوس، الادب العربیة فی القرن التاسع عشر، بیروت، ۱۹۹۰؛ صانغ، سلیمان، تاریخ الموصل، بیروت، ۱۹۲۸؛ عطاءالله، رشید یوسف، تاریخ الادب العربیة، به کوشش علی نجیب عطوی، بیروت، ۱۹۸۵؛ قاضی محمود، مرجز الادب العربی فی العصر الحديث، بغداد، ۱۹۴۵؛ نوار، عبدالعزیز سلیمان، داود پاشا والی بغداد، قاهره، ۱۹۶۸؛ وردی، علی، لمحات اجتماعیه من تاریخ العراق الحديث، بغداد، ۱۹۶۹؛ نیز: EI².

زهراموسوی جهان آبادی

اُخرید، شهر و دریاچه‌ای در جمهوری مقدونیه، جنوب یوگسلاوی سابق و شرق جمهوری آلبانی. از اُخرید در مآخذ سده ۳م با نام یونانی لوخنیدس و لاتینی لیخنیدوس یاد شده است (پاولی، BSE², XXXI/480; XXVI/2111؛ خوری، ۳۶۰). پولیبیوس این نام را به صورت لوخنیدا (لیخنیدوس) (VI/332-333) و لیخنیس (V/193) و استرابو، لوخنیدا نوشته است (III/292-293). پروکوپیوس این نام را به صورت لیخنیدن (لیخنیدوس) ذکر کرده است (VI/224-225) و در مآخذ دیگر به گونه‌های لیخنیتوس، لیگنیدو، لیسینیوم و جز آن نیز آمده است (پاولی، همانجا). بعدها این شهر و دریاچه، اُخرید نامیده شد (همان، BSE²; XXVI/2115، همانجا) و در نوشته‌های مؤلفان بیزانسی نیز به صورت اُخریدا (نک: «دائرة المعارف ایتالیا»، ذیل اُخریدا^۱) آمده است. اُخرید در منابع به صورتهای مختلف دیده می‌شود (نک: بروکهارس، XIII/658؛ استروگورسکی، 279؛ دائرة المعارف فارسی، ۳۰۵/۱؛ اولیاجلی، XIII/8؛ ۳۳۵/۸؛ EUE, XXXIX/935؛ تورسون بیگ، 142؛ BSE³, XIX/44؛ مایر، XVII/550). در مآخذ یوگسلاوی نام مزبور به صورت اُهرید ذکر شده است («راهنمای...»، 24).

دریاچه اُخرید: در زبان اسلاویان دریاچه اُخرید را اُهریدسکو یزرو^۲ و در زبان مقدونیه‌ای لیگنی ای اوهريت^۳ می‌نامند (BSE³, XIX/44). این دریاچه در سرزمین یوگسلاوی سابق و آلبانیا (آلبانی) در وسط کوهستانهای تکنیک و به ارتفاع ۶۹۵ تا ۶۹۸ متر از سطح دریا قرار گرفته و حاصل آتشفشانیهاست (همانجا؛ BSE², XXXI/481؛ روس بزرگ، ذیل اُهرید). مساحت آن ۳۴۸ کم^۲ و عمق آن حداکثر ۲۸۶ متر است (همان، نیز BSE³، همانجا). محیط دریاچه ۱۰۰ کم، طول آن از شمال به جنوب ۲۸ کم و عرض آن از شرق به غرب ۱۲ کم است (سامی، ۱۰۶۶/۲). کرانه‌های شمالی و جنوبی دریاچه به تقریب صاف و دارای شیبهای اندکی است. ولی کرانه‌های شرقی و غربی آن کوهستانی و دارای شیبهای تند است (همو، نیز BSE³، همانجا). آبهای چندین رودخانه کوهستانی به این دریاچه می‌ریزند (همانجا). از این دریاچه رودی به نام چرنی درین (درین سیاه) جریان دارد که به دریای آدریاتیک می‌ریزد (همانجا؛ «فرهنگ...»، 953). آب این دریاچه کوهستانی در بهار و پاییز بالا می‌آید و بسیار شفاف است. درجه گرمای آن در تابستان ۱۸ تا ۲۴ سانتی‌گراد است. این دریاچه قابل کشتیرانی و دارای انواع ماهیهاست که از جمله آنها قزل‌آلا، کپور، مارماهی و غیره

ساختمان شده است. صومعه پانتیلمون مقدس بر فراز کوه نیز از آثار قدیم اخرید است که در سده ۹م تجدید بنا شد و بعدها به مسجد بدل گشت. دیگر از آثار کهن اخرید کاخ صوفیای مقدس است که در سالهای ۱۰۳۷-۱۰۵۰م تجدید بنا شد. نقش و نگارهای این بنا متعلق به سده های ۱۱-۱۴م است (BSE³, XIX/44). بعدها این بنا نیز تبدیل به مسجد شد. اولیاجلیبی از این بنا با عنوان مسجد ایاصوفیه یاد کرده است (۷۳۷/۸). کلیسای صلیبی شکل کلمنت مقدس که بنای آن متعلق به ۱۲۹۵م بوده، در سده های ۱۴ و ۱۹م مرمت شده است. نقش و نگارهای دیوار این کلیسا متعلق به اواخر سده ۱۳م بوده، و توسط دو استاد به نامهای میخائیل و اوتیخوس^۳ صورت پذیرفته است. دیگر از بناهای شهر، بیمارستان نیکلای مقدس است که بنای آن در ۱۳۱۳م و نقش و نگارهای آن در سده ۱۴م (۸ق) انجام گرفته است. بنای بیمارستان دیگری به نام بوگوردیتسا متعلق به سده ۱۴م و نقش و نگار دیوارهای آن مربوط به سده های ۱۴-۱۷م است. دیگر کلیسای کوچک کلمنت مقدس است که تاریخ بنای آن در ۱۳۷۸م و نقش و نگارهای آن متعلق به اواخر سده ۱۴م است (BSE³, همانجا).

اولیاجلیبی از بناهای مهم شهر چون پاشا سرایی (کاخ پاشا) و جامع اخری زاده یاد کرده که در آن نماز جمعه برگزار می شده است (۷۳۷/۸، ۷۳۸). در مورد محله های اخرید، وی از ۱۷ محله آباد و آراسته خبر داده که از آن جمله بوده است: محله های اخری زاده، تکیه، قول اوغلی، حیدرپاشا، مدرسه قوجه سیاوش پاشا، حاجی حمزه، مسجد اسکندریگ، کوچی بیگ، امین محمود و قره خوجه (۷۳۹/۸). وی از وجود ۱۷ مسجد شهر نیز خبر داده که از آن جمله است: جامع حاجی قاسم با مناره ای زیبا به شیوه قدیم و مساجد سلطان سلیمان خان، حاجی حمزه، ایاصوفیه بزرگ، اسکندریگ، کوچی بیگ، چارشو، چنارلی و قره خوجه (همانجا). دو مدرسه عمده شهر عبارت بودند از مدرسه سیاوش پاشا و مدرسه تکیه سلیمان خان. شمار مکتبهای اخرید ۷ ذکر شده که از آن جمله است: مکتب اخری زاده و مکتب آغا (همو، ۷۴۰/۸). همچنین اولیاجلیبی از گرمابه های شهر (همانجا) و نیز از وجود ۳ دارالضیافه (مهمان سرا) برای بی نوایان (۷۴۱/۸) و ۱۲ تفرجگاه در چهارسوی شهر یاد کرده است (۷۴۲/۸).

پس از پایان جنگ جهانی دوم در ۱۹۴۵م شهر اخرید به تقریب بازسازی شد و در آن استراحتگاهها، منازل و مهمانخانه های متعدد احداث گردید. شهر دارای ایستگاه راه آهن و فرودگاه است و یکی از مراکز مهم جهانگردی است. از جمله صنایع دستی محلی اخرید منبت کاری است (BSE³, XIX/44). شهر مرکز بازرگانی و دارای کارگاههای تولیدی، مؤسسات باغداری و تأسیسات صید ماهی پیشرفته است (BSE², XXXI/480). اولیاجلیبی در سیاحتنامه خود از صید انواع ماهی توسط زورقهای بادبانی و نیز وفور پرندگانی چون غاز و اردک یاد

صید می شود (BSE³, همانجا).

شهر اخرید: این شهر در مقدونیه و ساحل شمالی دریاچه اخرید واقع است. جمعیت آن در ۱۹۷۱م، ۲۶ هزار نفر (همانجا)، و در ۱۹۸۱م، ۳۹ هزار نفر («فرهنگ»، همانجا) بوده است. اولیاجلیبی بنای این شهر را به رجعم بن سلیمان (ع) نسبت داده است. وی با تکیه به قول مؤلفان لاتین که مأخذ آن مشخص نشده است، حکیمی به نام اخری را بنیان گذار قلعه اخری دانسته است (همانجا). تا سده ۳ق م اطلاعی از این شهر به دست نیامده است. از این شهر نخستین بار در جریان جنگ رومیان با مقدونیان یاد شده است. طی نخستین پیکارهای روم و مقدونیه شخصی به نام اریویوس در قیام بر ضد فیلیپ در ۲۰۸ق م این شهر را به تصرف آورد (پاولی، XXVI/2112). در ۱۹۶ق م پلوراتوس این شهر را تصرف کرد (همانجا؛ پولیبیوس، V/193). محتمل است در نیمه دوم سده ۹م پس از تصرف شهر و منطقه از سوی بلغارها نام اخرید بر آن نهاده شده باشد (BSE², XXXI/480).

وضع جغرافیایی قدیم این شهر را استرابو به تفصیل آورده است. وی می نویسد لوخیدس (لیخیدوس) شهری است در ناحیه پولونوس (پیلون) که مرز میان ایلیریا^۱ (ایلوریدا) و مقدونیه است. این شهر بر سر راه کاندالیا قرار دارد که کوهی در ایلیریاست (292-295/III). به هنگام سلطه رومیان بر شبه جزیره بالکان، اخرید یکی از شهرهای عمده بر سر راه ساحلی دریای آدریاتیک به کنستانتینوپولیس (قسطنطنیه) بود. اخرید در اواخر سده ۳م به یکی از مراکز مهم مسیحی و اسقف نشین بالکان بدل گردید. در سده ۶ و اوایل سده ۷م گروههایی از اسلاوها به منطقه اخرید کوچ کردند و در آنجا سکنی گزیدند. اخرید در نیمه دوم سده ۹م تابع دولت بلغار شد. پس از سقوط دولت بلغارستان غربی در ۱۰۱۸م، به صورت بخشی از توابع دولت بیزانس درآمد و در سده های ۱۲ و ۱۳م به یکی از مراکز بازرگانی عمده بدل گشت. در روزگار فرمانروایی ایوان آمین (۱۲۱۸-۱۲۴۱م) مجدداً به صورت بخشی از توابع دولت احیا شده بلغارستان درآمد (BSE², همانجا). در ۱۳۳۳م استفان دوشن^۲ پادشاه صربستان (۱۳۳۱-۱۳۵۵م) مقدونیه غربی را به تصرف آورد (اوزون چارشیلی، I(4)/195). با مرگ استفان حکومت وی متلاشی شد.

در ۱۳۹۴م زمان سلطنت ایلدرم بایزید اول (۷۹۱-۸۰۵ق) ترکان عثمانی اخرید را متصرف شدند. از این پس اخرید رونق پیشین را از دست داد (BSE², همانجا). پس از نخستین جنگ بالکان (۱۹۱۲-۱۹۱۳م)، اخرید زیر سلطه صربها قرار گرفت و با تأسیس دولت یوگسلاوی، به صورت بخشی از آن کشور درآمد، ولی با فروپاشی دولت مذکور و تأسیس جمهوری مقدونیه، جزو این جمهوری گردید.

شهر اخرید دارای بناهای زیبا و خوش منظره ای است که از سده های میانه برجا مانده است. بر فراز کوه اخرید قلعه ساموئیل (شموئیل)، شاه بلغار، قرار دارد که در ابتدا دژی بیزانسی بود. بنای این دژ را در سده ۵م دانسته اند که در اوایل سده ۱۱م (۵ق) تجدید

کرده است. همو دربارهٔ زبان مردم اخريد می‌نويسد که مردم به زبانهای بلغاری و رومی (يونانی) سخن می‌گویند (همانجا).

از مشاهير مسلمانى که در اخريد اقامت داشته، يا اهل آن ناحیه بوده‌اند، می‌توان به مولى حسام‌الدین (عطایى، ۴۳۳-۴۳۴)، حسین‌پاشا (همو، ۶۵۸)، سیاوش‌پاشا، گورجی محمد پاشا (شیخی، ۶۰۰/۱) و علی‌پاشا (همو، ۱۰۹/۲) اشاره کرد.

مآخذ: اولیایلی، محمد، سیاحت‌نامه، استانبول، ۱۹۲۸م؛ خوری، سلیم جبرائیل و سلیم میخائیل شحاده، آثار الادهار، بیروت، ۱۲۹۱ق/۱۸۱۵م؛ دایرة المعارف فارسی؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ شیخی محمد افندی، وقایع الفضلاء (ذیل شقائق النعمانية)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ عطایى، عطاءالله، حقائق الحقائق فی تکملة الشقائق، استانبول، ۱۹۸۹م؛ نیز: Brockhaus; BSE²; BSE³; Enciclopedia Italiana, Rome, 1949; EUE; Grand Larousse; Handbook on Yugoslavia, Belgrad; Meyer; Ostrogorsky, Georg, Bizans devleti tarihi, tr. Fikret Isiltan, Ankara, 1981; Pany; Polybius, The Histories, tr. W. R. Paton, London, vol. V, 1968, vol. VI, 1975; Procopius, tr. H. B. Dewing, London, 1969; Sovetskii entsiklopedicheski slovar, Moscow, 1987; Strabo, The Geography, tr: Horace Leonard Jones, London, 1961; Tursun Bey, Tarih-i Eb'ul-Feth, Istanbul, 1977; Uzunçarşılı, İ. H., Osmanlı tarihi, Ankara, 1982. عنایت‌الله رضا

اخذستانِ اوّل، ابوالمظفر جلال الدنیا و الدولة و الدین، ابن منوچهر بن فریدون، معروف به خاقان کبیر (حک ۵۵۶-۵۹۷ق/۱۱۶۱-۱۲۰۱م)، از مشهورترین امیران سلسله‌ای از شروانشاهان معروف به کنرانیان، و ممدوح خاقانی شروانی.

پراکندگی و قلت اطلاعات دربارهٔ این امیر شروانشاه، همچون غالب امیران این سلسله، تنظیم سرگذشت او و روزگار حکومتش را دشوار می‌سازد. وی ظاهراً بلافاصله پس از مرگ پدر به حکومت قلمرو شروانشاهان (شروان، مغان، باکو و شماخی) رسید و همانند پدر روزگاری دراز فرمان‌راند (حسن، 31). کهن‌ترین سکه به دست آمده از دوران حکومت او، به صراحت روشن می‌سازد که در ۵۵۶ق حکمران شروان بوده است (همو، 31-30). تاریخهای مقدم بر این سال را به عنوان تاریخ جلوس او، باید با احتیاط تلقی کرد. گرچه گفته‌اند خاقانی در ۵۵۱ق از او برای سفر حج اجازه گرفت (خانیکوف، 164؛ سجادی، مقدمه برگزیده، ۱۲)، اما از آنجا که سده باقلانی در ۵۵۰ق (همو، مقدمه بر دیوان، ۱۶)، و به تصریح خاقانی به روزگار منوچهر پدر اخذستان ساخته شده (دیوان، ۱۹)، و نیز بنابر قولی مرگ منوچهر در فاصله سالهای ۵۵۴-۵۵۷ق رخ داده است (ریکا، ۵۴۰)، به نظر می‌رسد که تلقی تاریخ سکه مذکور به عنوان آغاز حکومت اخذستان درست‌تر باشد. نام غریب و بی‌سابقه او (مینورسکی، «خاقانی...»، 560) نیز موجب مباحث بسیار گردیده است. این نام را محققان معاصر به صورتهای اخذستان، اخذستان و اخذستان (حسن، 26؛ خانیکوف، 162) آورده‌اند، در برخی مآخذ به شکل اخذستان (نظامی، کلیات، ۵۰۸، لیلی و مجنون، ۳۰؛ نیز نک: حسن، همانجا)، و نیز به صورت اخذستان ضبط شده است (ریو، II/558-559؛ حسن، همانجا)، اما از اشعار خاقانی به قرینهٔ واژه‌های «گلستان» و «ظفرستان» (فروزانفر، ۶۳۲؛ سجادی،

همان، ۳۸؛ نیز نک: نظامی، شرفنامه، ۳۳۵) و نیز ۴ نوع مسکوک به دست آمده از زمان اخذستان که اکنون در موزهٔ ارمیتاژ نگهداری می‌شود و متعلق به سالهای ۵۵۶ تا کمی بعد از ۵۹۰ق است، صورت دقیق نام او و حدود زمانی حکومتش روشن می‌شود (حسن، 31-29).

اخذستان را نامی در زبان اوستی (آسی) دانسته‌اند که دومین شوهر مادر گرجی اخذستان، ملکه تمر (تامارا)، از آن قوم بوده است. در واقع این نام با تلفظ اقسرتان در میان حکام کاختیه در شمال شرقی گرجستان در سدهٔ ۶ق شناخته شده بود، هر چند آن را نامی بیگانه می‌انگاشتند که با حماسه‌های قفقاز شمالی ارتباط داشت. این نام ظاهراً با کلمهٔ آخسرت یا آخسر اوستی هم ریشه بوده است (مینورسکی، همانجا). نام اخذستان در «تاریخ گرجستان»^۱، بروسه به صورت اقسرتان آمده است (حسن، 26).

از مهم‌ترین رویدادهای دورهٔ حکمرانی اخذستان، برخورد وی با مهاجمان روسی، پرودنیکیها، بود که برای دفع آنان از خویشاوندان مادری خود، خاندان بگراتیان گرجستان یاری خواست. مهاجمان روسی با بیش از ۷۰ کشتی به قلمرو اخذستان حمله کردند و تا لمبران در مسیر شماخی به شوشه پیش رفتند. در همین هنگام اقوام خزر نیز به ابتکار خود یا به تحریک مهاجمان روسی دریند را اشغال کردند. اما اخذستان با کمک گئورگی سوم، شاه گرجستان، مهاجمان خزر و روس را عقب راند و قلعهٔ شابران را که اکنون خرابه‌های آن در میان باکو و کوبه قرار دارد، بازپس گرفت (همو، 37؛ خانیکوف، همانجا). این واقعه ظاهراً همزمان با اقامت آندرونیکوس گمنوس نزد گئورگی سوم بود که گرجیان را در ورود به قلمرو اخذستان در ۵۶۹ق/۱۱۷۳م، برای دفع تجاوز روسها همراهی کرد. قصیدهٔ ترسائیۀ خاقانی از زندان خطاب به او در همین ایام سروده شده است (حسن، 39-37؛ مینورسکی، همان، 561؛ ریکا، ۵۴۱؛ سجادی، مقدمه برگزیده، ۱۳).

دومین حادثۀ مهم روزگار حکومت اخذستان، برخورد وی با قزل ارسلان، از اتابکان آذربایجان (بنی ایلدگز) بود. پس از آنکه قزل ارسلان شماخی را تصرف کرد، اخذستان ناگزیر پایتخت خود را به باکو برد (مینورسکی، «تاریخ...»، 85، به نقل از بارتولد). ظاهراً اخذستان خود با اتابکان درگیری مستقیم نداشته، و یا اگر داشته، جزئیات و کیفیت آن نامشخص است (حسن، 35). فقط در زبدهٔ التواریخ آمده است که چون میرمیران و اینانج قتلغ، رقیبان و برادران ابوبکر [نصره‌الدین] ایلدگز از او شکست خوردند، میرمیران به اخذستان پناه برد و اخذستان نیز او را گرامی داشت و دخترش را به او به زنی داد (حسینی، ۳۰۳).

از ویژگیهای شخصیت اخذستان علاقهٔ وی به ادب پارسی و پیوند با شعرای نامدار عصر خود است و بخش مهمی از ماندگاری نام وی در تاریخ، مرهون این علاقه و پیوند است. او ممدوح خاقانی شاعر نامی است که به قولی تخلص خود را نیز از پدر اخذستان گرفته است (هدایت،

نام اخسیکت در منابع به گونه‌های مختلف آمده است: اخسیکت (خوارزمی، ۲۸)، خشکت (بلادری، ۴۲۰)، خشیکت (قدامه، ۴۰۷) و اخسیکت (بیرونی، ۵۷۷/۲)، در سده‌های بعد، تاریخ نویسان بخش اول آن یعنی اخسی و اخشی را به عنوان نام شهر ذکر کرده‌اند (بابر، ۵۴؛ روملو، ۳۱۲).

اخسیکت مانند بسیاری از نامهای شهرهای ماوراءالنهر از دو بخش فراهم آمده است: بخش نخست به شکلهای اخسی، اخشی و خشی و بخش دوم آن هم به گونه «کت» و «کث». بخش اول واژه‌ای است سغدی که از آخشید و خشیذ به معنی سرور گرفته شده است و خود ریشه‌ای اوستایی از کلمه خَشِیته به معنی توانا دارد (بارتولمه، ۵۵۱؛ گرشویچ، ۴۲). بخش دوم «کت» نیز ریشه‌ای سغدی دارد و گاهی به شکلهای کند و قند هم درآمده، به معنی شهر و یا روستاست (یاقوت، ۱۴۰۴/۱؛ رشیدی، ۱۲۰۸/۲؛ نیز نک: گرشویچ، ۵۱). این شهر را با توجه به معانی دو بخش یاد شده، می‌توان «امیرنشین» و یا «شاه‌نشین» دانست (EI², II/790). در حدود العالم این شهر محل استقرار امیر و کارگزاران او ذکر شده (ص ۱۱۲) که تأییدی بر این موضوع است.

ویژگی و حدود جغرافیایی: اخسیکت شهری بود با طول جغرافیایی ۹۶° و عرض ۳۶° و ۴۰° که شهرهایی چون خجند، اوزکند، خواقند و قبا، پیرامون آن بودند (خوارزمی، همانجا؛ مقدسی، ۴۹۹-۵۰۰، ۵۰۶). اخسیکت بر زمینی هموار و بر کناره چپ و شمالی رود چاچ (سیحون) واقع شده بود (اصطخری، ۲۶۵؛ ابن حوقل، ۲۳۷؛ حدود العالم، ۴۳، ۱۱۲، ۱۱۴؛ یاقوت، ۱۶۲/۱)، به گونه‌ای که رود از کنار شهر عبور می‌کرد. همجواری اخسیکت و رود چاچ سبب شده بود تا این شهر از آبادانی ویژه‌ای برخوردار شود و از سرسبزترین شهرهای فرغانه به شمار آید، چنانکه در بخش شارسستان اخسیکت و اطراف آن آبگیرهای فراوان و آبهای روان وجود داشت (جیهانی، ۱۹۴؛ ادرسی، ۷۰۶/۲). این شهر، دارای ۶ دروازه به نامهای کین، مرقشه، کاسان، جامع، رها به و بجیر بوده است که یکی از آنها بر کرانه رود چاچ قرار داشت (اصطخری، ۲۶۵، ۲۷۵؛ ابن حوقل، ۲۳۸؛ جیهانی، همانجا).

ساختار شهری اخسیکت با ساختار شهرها در سده‌های نخستین اسلامی سازگاری بسیاری داشت، چنانکه کهندژ ویژه کارگزاران دولتی، شارسستان محل حضور مردم و مسجد آدینه و ریض مخصوص بازار بود و تمامی دروازه‌های شهر نیز به باغ و کشتزارهای مردم باز می‌شد (اصطخری، ۲۶۵؛ جیهانی، همانجا؛ ابن حوقل، ۲۳۷؛ مقدسی، ۳۹۱؛ یاقوت، همانجا؛ نیز نک: اشرف، ۱۰).

بیشتر جغرافی نویسان اسلامی این شهر را قصبه و یا مدینه فرغانه نامیده‌اند (ابن خردادبه، ۲۰۷؛ حدود العالم، نیز ادرسی، همانجا). در تعریف قصبه و مدینه نظر اشرف قابل تأمل است. او با استناد به گفته‌های مؤلفان اسلامی، تعریفی نزدیک به هم از این دو مکان ارائه کرده است. او قصبه را مرکز هریک از تقسیمات اصلی کشور و مدینه را نیز مرکز قدرت سیاسی، یعنی جایگاه دولت و کارگزاران آن می‌داند، با

۵۰۸؛ فروزانفر، ۶۱۲). گرچه روابط اخستان و خاقانی توأم با فراز و نشیب و سوء ظن بسیار بوده، و شاعر چند ماهی را نیز به دستور وی در زندان شایران (یا شماخی یا باکو) (همو، ۶۳۰؛ مینورسکی، «خاقانی»، همانجا؛ سجادی، مقدمه بر دیوان، ۲۱) گذرانده است (ح ۵۶۹ق/ ۱۱۷۴م)، با اینهمه، خاقانی اخستان، بانویش صفوت الدین و عمه او، عصمت‌الدین را در بیش از ۲۳ قصیده و ترکیب بند ستوده است و در منشآت خود با تکریم و القاب بسیار از اخستان یاد کرده است (نک: دیوان ۶۸، ۷۲، ۴۵۰، ۴۵۷، ۴۶۵، ۴۷۲، گزیده، ۶۲، ۶۵، ۹۴-۹۷، منشآت ۵۱، ۵۸، ۶۲، ۲۲۳-۲۲۹، ۲۶۲-۲۶۸؛ مینورسکی، همان، ۵۶۰). اخستان نیز او را بسی بزرگ می‌داشت و به سلطان الشعرا ملقبش ساخت (فروزانفر، ۶۱۲). همچنین اخستان، نظامی را به رغم بی‌میلی شاعر به سرودن داستان غم‌انگیز لیلی و مجنون، به نظم این داستان تشویق کرد و شاعر با تکیه بر حمایت شروانشاه سرودن آن را در ۵۸۴ق/ ۱۱۸۸م پس از ۴ ماه به پایان رساند (نک: نظامی، کلیات، ۵۰۳-۵۰۸). ظهیر فاریابی نیز شاعر معاصر و ستایشگر اوست (حسن، ۴۰). تاریخ مرگ اخستان مبهم است. آخرین مسکوک باقی مانده از او مربوط به پس از ۵۹۰ق است (همو، ۳۲). کتیبه مردگان در باکو نشان می‌دهد که در ۶۰۰ق/ ۱۲۰۴م، فرخزاد بن منوچهر بر قلمرو شروانشاهان حکومت می‌کرده است (همو، ۳۱) و نیز نظامی هنگام سرودن شرفنامه در فاصله سالهای ۵۹۰-۵۹۷ق به مرگ اخستان اشاره کرده است (شرفنامه، ۲۳۵). بنابراین مرگ او باید در فاصله همین سالها رخ داده باشد (سجادی، مقدمه بر گزیده، ۱۴؛ حسن، ۳۲).

دو فرزند اخستان به نام فربرز و ایلجیک به ترتیب در جوانی درگذشتند (همو، ۳۵). پس از اخستان برادرانش شاهنشاه و فرخزاد جانشین او شدند (همو، ۴۰).

مآخذ: حینی، علی، زبدة التواریخ، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۳۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ خاقانی، بدیل، دیوان، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، گزیده اشعار، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، منشآت، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۴۹ش؛ ریکا، یان، «شعرا و نثرنویسان اواخر عهد سلجوقی و دوره مغول»، تاریخ ایران کمریج، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سجادی، ضیاءالدین، مقدمه بر دیوان خاقانی (هم)؛ همو، مقدمه بر گزیده اشعار خاقانی (هم)؛ فروزانفر، بدیع الزمان، سخن و سخنوران، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نظامی گنجوی، شرفنامه، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ همو، کلیات خمس، به کوشش م. درویش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، لیلی و مجنون، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Hasan, Hādi, *Falakī-i-Shirwānī*, London, 1929; Khanikof, N., «Mémoire sur Khâcânî», JA, 1894, vol. IV; Minorsky, V., *A History of Sharwan and Darband in the 10th-11th centuries*, Cambridge, 1958; id., «Khāqānī and Andronicus Comnenus», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Liechtenstein, 1974, vol. XI; Rieu, Charles, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1966.

انسانه منفرد

آخسیکت، نام یکی از شهرهای ماوراءالنهر در منطقه فرغانه که روزگاری مرکز آنجا بود و اکنون ویرانه‌هایی از آن برجاست.

دو ویژگی عمده یعنی دارا بودن جامع (مسجد آدینه) و بازار که نشان از فزونی مردم و رونق اقتصادی دارد (ص ۱۱-۱۴، ۲۴)، تمام خصوصیات که برای قصبه و مدینه اشاره شد، کاملاً با ویژگیهایی که برای اخسیکت بیان کرده‌اند، سازگاری دارد. از جمله آنکه سرای امیر و کارگزاران او در این شهر بوده، مسجد آدینه در شارستان، نمازگاه عید بر کناره رود چاچ و بازار در ریضی قرار داشته است (اصطخری، جیهانی، ابن حوقل، یاقوت، همانجاها). بر پایه این ویژگیها بود که اخسیکت در دوره‌ای خاص به عنوان مرکز فرغانه شناخته می‌شد.

پیشینه تاریخی: اخسیکت همواره به عنوان مرکز و یا یکی از بخشهای مهم فرغانه به شمار آمده است و رویدادهای این شهر با حوادثی که در این منطقه رخ می‌داد، مربوط بوده است. از این رو در بررسی سابقه تاریخی اخسیکت می‌باید رخدادهای تاریخی فرغانه را هم در نظر داشت.

کهن‌ترین اخباری که از دوره فرغانه و اخسیکت در دست است، مربوط به مسافران و یا مورخان چینی است که به این منطقه پا گذاشته‌اند. در ۱۲۸ ق م سفیری از چین، فرغانه را منطقه‌ای با ۶۰ هزار خانوار و ۷۰ شهر که مردمانش به زراعت مشغول بودند، وصف کرده است (نک: بارتولد، گزیده، ۴۵-۴۶). بر پایه دیگر نوشته‌های چینی که اطلاعات آن مربوط به سده‌های ۵ تا ۷ م است، فرغانه ۶ شهر بزرگ و ۱۰۰ شهر کوچک داشته که مرکز آن اخسیکت بوده است و خاندانی از سده ۳ تا ۷ م در آنجا حکومت می‌کرده است که در سالهای ۶۲۷-۶۴۹ م در پی جنگ با ترکان منقرض شد و ترکان به جای آنان در کاسان (نزدیک اخسیکت) مستقر شدند. در ۶۵۸ م چینیه‌ها پس از غلبه بر ترکان در این منطقه بر سر کار آمدند (همان، ۴۷-۴۸).

نخستین فتوحات مسلمانان در منطقه شرق ایران در ۳۰ ق و در زمان خلافت عثمان روی داد که گشایش شهرهای خراسان و ماوراءالنهر را یکی پس از دیگری در پی داشت، تا سرانجام اخسیکت در ۸۶ ق به دست صالح بن مسلم و نصر بن سیار گشوده شد (بلاذری، ۴۲۰؛ قدامه، ۴۰۷؛ ابن اثیر، ۵۲۴/۴).

پس از ورود عربها به دره فرغانه حوادث بی‌شماری در این منطقه روی داد که از یک سو درگیری امیران محلی فرغانه (اخشیدها) با یکدیگر بود که پیشینه آن به پیش از اسلام باز می‌گشت و از سوی دیگر شورشهایی بود پیاپی که ظاهراً به بیرون راندن عربها از این منطقه منجر شد (همو، ۴۴۹/۵؛ ذهبی، ۷۶/۱؛ ابن خلدون، ۳۸۰/۲)؛ نیز نک: بارتولد، همان، ۴۷، ۴۹، ۵۰).

به هنگام خلافت مأمون، ۴ نفر از خاندان سامانی از طرف وی بر بخشهایی از ماوراءالنهر گمارده شدند. یکی از آنان احمد بن اسد بود که در ۲۰۴ ق/۸۱۹ م بر حکومت فرغانه دست یافت. پس از مرگ احمد (۲۵۰ ق/۸۶۴ م)، فرزندش نصر بر جای او نشست (فرای، ۱۱۹-۱۲۰). ظاهراً نصر در این زمان اسد برادر خود را از میان دیگر برادرانش، یعنی اسماعیل و اسحاق که با وی مخالف بودند، برکشید و حکومت

اخسیکت را بدو سپرد. سکه‌هایی که به نام اسد در ۲۶۴ ق/۸۷۸ م در فرغانه و اخسیکت ضرب شده، تأییدی است بر این موضوع («سکه‌شناسی...»، ۶۰). چندی نیاید که میان نصر و اسد از یک سو و اسماعیل و اسحاق از سوی دیگر، درگیری‌هایی روی داد که سرانجام در ۲۷۵ ق/۸۸۸ م به پیروزی اسماعیل و دست یابی او به حکومت سامانیان منجر شد و اسماعیل هم به پاس جانبداری اسحاق، حکومت فرغانه را به وی واگذار کرد (نرشخی، ۱۱۵-۱۱۸؛ مدرس، ۲۶۶). اسحاق پس از استقرار در این منطقه، سکه‌هایی را در ۲۸۴ و ۲۹۰ ق به نام خود در اخسیکت ضرب کرد («سکه‌شناسی...»، ۶۱-۶۰). حکومت اسحاق بر فرغانه تا ۳۰۱ ق/۹۱۴ م ادامه یافت. در این سال اسحاق بر نصر بن احمد (نصر دژم) شورید، اما به زودی شورش او سرکوب شد (گردیزی، ۳۳۰-۳۳۱؛ ابن اثیر، ۸۰/۸) و نصر بر مناطق تحت سلطه او یعنی فرغانه و اخسیکت دست یافت و در ۳۰۷ ق سکه‌ای به نام خود در اخسیکت ضرب کرد (لین پول، ۹۶).

پس از فروپاشی دودمان سامانی به دست محمود غزنوی (نک: ابن اثیر، ۱۴۸/۹؛ بارتولد، گزیده، ۳۳۶-۳۳۸)، یکی از ایلک خانیان به نام علی تگین و برادرش طغان به مخالفت با محمود پرداختند، ولی به دست محمود و هم پیمان او قدرخان از شهرهای خود بیرون رانده شدند (گردیزی، ۴۰۴-۴۱۰). سکه‌هایی در ۴۱۷ و ۴۱۸ ق در اخسیکت به نام طغان ضرب شده است (نک: بارتولد، ترکستان نامه، ۶۰۴/۱) که نشان می‌دهد ظاهراً طغان پس از گریز از مقابل محمود و قدرخان به اخسیکت پناه برده و بر آنجا تسلط یافته است. از نوشته بیهقی بر می‌آید که پس از بازگشت محمود از سومنات، قدرخان بار دیگر بر علی تگین و طغان تاخته و بز شهرهای آنان دست یافته است (ص ۵۲۶، ۹۱). زیرا سکه‌ای در ۴۲۰ ق به نام قدرخان در اخسیکت ضرب شده (نک: بارتولد، همانجا) که نشان می‌دهد اخسیکت از دست طغان خارج شده است. در این زمان ماوراءالنهر با دوره‌ای پر آشوب رویاروی بود و تاخت و تاز غزنویان، سلجوقیان و ایلک‌خانیان به ویژه پس از مرگ محمود (۴۲۰ ق) وارد مرحله‌ای تازه شده بود. در ۴۲۹ ق ابراهیم بن نصر (ایلک خان) که به بوری تگین مشهور بود و بعدها طمغاج خان لقب یافت، پس از فرار از دست پسران علی تگین و جنگ و گریز فراوان توانست بر بخشهایی از ماوراءالنهر که پیش تر در دست قدرخان بود، تسلط یابد. او حکومت خود را در این منطقه تا ۴۶۰ ق ادامه داد و در این سال به نفع پسرش شمس‌الملک نصر از حکومت کناره گرفت. از جمله شهرهایی که طمغاج خان و پسرش بر آن تسلط داشتند، اخسیکت بود و این دو سکه‌هایی به نام خویش در این شهر ضرب کردند. تسلط شمس‌الملک بر اخسیکت تا ۴۶۵ ق ادامه یافت، اما او در این سال حکومت این شهر را به طغرل و بغراخان هارون، پسران قدرخان واگذار کرد و بدین ترتیب سرزمینهای شرقی سیحون مانند اخسیکت در اختیار پسران قدرخان و

احمد، «ویژگیهای تاریخی شهر تیشی در ایران، دوره اسلامی»، نامه علوم اجتماعی، تهران، ۱۳۵۳، ش. ۲؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک و ممالک، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷، ش. بابر، محمد، بابر نامه (توزک بابری)، بی‌ش. ۱۳۰۸ ق؛ بارتولد، و. و.، ترکستان نامه، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۶۶، ش. همو، گزیده مقالات تحقیقی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸، ش. بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵ م؛ بیرونی، ابوریحان، قانون مسعودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۵ م؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش قاسم غنی و علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴، ش. تیمی، تقی الدین، الطبقات السنیه، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، ریاض، ۱۲۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ جیهانی، ابوالقاسم، اشکال العالم، ترجمه علی ابن عبدالسلام، کاتب، به کوشش فیروز منصوری، تهران، ۱۳۶۸، ش. حدود العالم، به کوشش متوچپر ستوده، تهران، ۱۳۶۲، ش. خوارزمی، محمد، صورة الارض، به کوشش هانس فون مزک، وین، ۱۹۲۶ م؛ ذهبی، محمد، العبر، به کوشش محمد سعید بن پیرونی زغلول، بیروت، ۱۲۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ رشیدی، عبدالرشید، فرهنگ رشیدی، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷، ش. روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحمین نوایی، تهران، ۱۳۲۹، ش. سغانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲ م؛ شرف الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام الدین اورونابوف، تاشکند، ۱۹۷۲ م؛ عوفی، محمد، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۱ ق/۱۹۰۳، ج. ۴؛ قدامة بن جعفر، «سامانیان»، تاریخ ایران، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳، ج. ۴؛ قدامة بن جعفر، الخراج، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹ م؛ گردیزی، عبدالهی، تاریخ، به کوشش عبدالهی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳، ش. گنبر، محمد صالح، عمل صیالح (شاه جهان نامه)، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۶۷ م؛ لسترنج، گ.، جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷، ش. مدرس رضوی، محمدتقی، حواشی و تعلیقات بر تاریخ بخارا (نک: هم، ترشخی)؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، ترجمه علیشیز منزوی، تهران، ۱۳۶۱، ش. منجم یزدی، محمد، تاریخ عباسی، به کوشش سیف الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶، ش. ترشخی، محمد، تاریخ بخارا، ترجمه احمد بن محمد قباوی، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳، ش. یاقوت، بلدان؛ نیز:

Bartholomae, Christian, *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Et²; Gershevitch, Ilya, *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford, 1954; Lane Poole, Stanley, *The Coins of the Mohammadian Dynasties*, London, 1876, Classes III-X; *Numismatic Literature*, New York, 1972. علی میرانصاری

اَخْسِیَکَتِی، ابورشاد احمد بن محمد بن قاسم بن خدیو، ملقب به ذوالفضائل (د ۵۲۸ق/۱۱۳۴م)، محدث و ادیب. ابن قطلوبغا (ص ۱۶) وی را در شمار حنفیان آورده است. او در حدود سال ۴۶۰ ق در اخسیکت (هم) به دنیا آمد و از ابوالقاسم محمود بن محمد صوفی حدیث آموخت، سپس به مرو رفت و نزد ابوالعزیز منصور نیای عبدالکریم سمعانی به کار حدیث ادامه داد و چون بر زبان و نظم و نثر عرب احاطه داشت، در این شهر با بزرگان ادب به مناظره و مشاعره می پرداخت (سمعانی، المنتخب، گ ۲۹ الف).

اخسیکتی و برادرش محمد، ملقب به ذوالمناقب که در دوره تحصیل در اخسیکت و سفر به مرو همراه او بود، هر دو در میان ادیبان مرو به چیرگی شهره بودند (نک: همو، الانساب، ۱۳۳/۸؛ یاقوت، ادبا، ۵۳/۵). سمعانی می گوید بیشتر فضلاء خراسان نزد ابورشاد ادب می آموختند (المنتخب، همانجا)، اما از شاگردانش کسی را جز خود سمعانی نمی شناسیم (نک: همانجا).

بخش غربی آن در اختیار شمس الملک قرار گرفت. از این تاریخ به بعد نام پسران قدرخان و نوه او طغرل نگین بر سکه هایی که در اخسیکت ضرب شده است، دیده می شود (نک: بارتولد، همان، ۶۳۲/۱-۶۵۸، ۶۴۲-۶۵۹).

در اواخر دوره سلجوقیان، درگیریها در این سرزمین به دو قدرت نوظهور یعنی قراختاییان که پیش تر تمامی ماوراءالنهر و دره فرغانه را تصرف کرده بودند و خوارزمشاهیان منتقل شد (نک: گروسه، ۲۷۰-۲۸۵). با ضعف قراختاییان، سازشی بین یکی از سرداران این خاندان به نام کوچلک خان نایمانی و محمد خوارزمشاه به وجود آمد و در ۶۰۹ ق سرزمینهای شرقی سیحون مانند اخسیکت و کاسان به کوچلک خان داده شد.

قدرت یافتن چنگیز خان در چین و بروز اختلاف بین او و محمد خوارزمشاه منجر به یورش مغول به ماوراءالنهر و خراسان شد. در این زمان حاکم اخسیکت با مغولان از در سازش درآمد و مغولان به یاری او توانستند کوچلک را از میان بردارند (نک: بارتولد، ترکستان نامه، ۸۳۷/۲-۸۴۰).

ظاهراً در جنگهای محمد خوارزمشاه و نیز در فتنه مغول، اخسیکت روبه ویرانی نهاد و به تدریج جای خود را به عنوان مرکز فرغانه به شهر اندیجان سپرد (لسترنج، ۵۰۸). منابع تاریخی هم با وجود رخدادهای فراوان در دوره تیموریان و حکومت ازبکان، به اشاراتی کوتاه و گذرا از اخسیکت پسنده کرده اند (منجم، ۱۷۸؛ روملو، ۳۱۲؛ شرف الدین، ۹۵۱).

در این میان، در دوره ای کوتاه، یعنی به هنگام حکومت عمر شیخ میرزا، از نوادگان تیمور، بار دیگر اخسیکت به عنوان پایتخت مطرح شد، اما با مرگ او در این شهر (۸۹۹ق/۱۴۹۴م)، پسرش بابر پایتخت را به اندیجان منتقل ساخت (بابر، ۵۰۴، ۲؛ گنبر، ۲۷۱). به گفته لسترنج (همانجا) از شهر اخسیکت اکنون ویرانه هایی باقی مانده است.

رجال بسیاری در زمینه های ادب، شعر، حدیث، فقه و تفسیر از اخسیکت برخاسته اند که از جمله آنان این افراد را می توان نام برد: ابوعلی حسین بن ابی یعلی اخسیکتی، فقیه که در ۳۹۵ ق/۱۰۰۵ م حیات داشت؛ ابورشاد احمد بن محمد بن قاسم اخسیکتی، ملقب به ذوالفضائل (د ۵۲۸ق/۱۱۳۴م)، ادیب، محدث و تاریخ نویس؛ اثیرالدین اخسیکتی (زنده در ۵۹۳ق/۱۱۹۷م)، شاعر پارسی گوی؛ ابوالوفا حسام الدین محمد بن محمد بن عمر اخسیکتی (د ۶۴۴ق/۱۲۴۶م)، فقیه حنفی و اصولی؛ ابو عبدالله محمد بن محمد (د ۶۴۴ق/۱۲۴۶م)، فقیه (سمعانی، ۱۳۲۷-۱۳۳؛ عوفی، ۲۲۴/۲-۲۲۵؛ ابن قطلوبغا، ۱۶، ۵۷؛ تیمی، ۱۷۰/۳؛ آذر، ۳۲۵-۳۲۶).

مآخذ: آذریگدلی، لطفعلی، آنشکده، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷، ش. ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، سفرنامه، ترجمه جعفر شعار، تهران، ۱۳۶۶، ش. ابن خردادبه، عبدالله، المسالک و الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹ م؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن قطلوبغا، قاسم، تاج التراجیم، به کوشش صبحی سامرائی، بغداد، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ ادریسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، سعید، مکتبة الثقافة الدینیة؛ اشرف،

اخسیکتی در مرو به کتابت در دیوان حکومت اشتغال داشت و در همان شهر درگذشت (یاقوت، همانجا). بیشتر منابع تاریخ وفات او را ۵۲۸ق نوشته‌اند (سمعانی، یاقوت، همانجاها؛ قفطی، ۱۳۲/۱)، بجز سیوطی (۲۷۴/۱) که تاریخ ۵۲۶ق و سمعانی در الانساب (همانجا) که ۵۳۰ق را یاد کرده‌اند.

همه آنچه از اخسیکتی در دست است، ابیاتی بیش نیست: چند بیتی درباره سماعی سروده، و به خود او داده است (نک: همو، المنتخب، همانجا)، و دوباره شعر (نک: یاقوت، همان، ۵۳/۵-۵۴، بلدان، ۱۶۲/۱) که یکی را یاقوت از روی دیوان شعر او بازگو کرده است. این شعر پاسخی است به دو بیت از ابوالعلائی معری که در آن مردم دنیا را از دو گروه بیرون نمی‌داند: عاقل بی دین و دیندار بی عقل. وی در پاسخ، دیندار را به هر حال رستگار و بی دین را گمراه می‌داند و ابوالعلا را سرگردان در این وادی (نک: ادبا، همانجا).

منابع مجموعاً ۴ اثر به وی نسبت داده‌اند که هیچ کدام بر جای نمانده است: ۱. دیوان شعر؛ ۲. زوائد فی شرح سقط الزند ابوالعلائی معری؛ ۳. کتابی در تاریخ (یاقوت، همان، ۵۳/۵) که به تاریخ ابی رشاد نیز معروف بوده است (حاجی خلیفه، ۲۸۰/۱)؛ ۴. کتاب فی قولهم کذب علیک کذا (یاقوت، همانجا).

مآخذ: ابن قطلوبغا، قاسم، تاج التراجیم، به کوشش صبحی سامرای، بغداد، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ حاجی خلیفه، کشف سماعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان معلی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ همو، المنتخب، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث استانبول، شه ۲۹۵۳؛ سیوطی، بغیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م، قفطی، علی، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ یاقوت، ادبا، همو، بلدان، محمدجواد انواری

اخسیکتی، ابوالوفا حسام‌الدین محمد بن محمد بن عمر (د ۶۴۴ق/۱۲۴۶م)، معروف به ابن ابی المناقب، فقیه حنفی و اصولی. وی به قصیده اخسیگت (اخسیگت) در ناحیه فرغانه از ماوراءالنهر (نک: یاقوت، ۱۶۲/۱) انتساب داشته است. کنیه وی را ابو عبدالله نیز آورده‌اند (عبدالقادر، ۱۳۰/۲). از زندگانی او اطلاع چندانی در دست نیست و حتی استادان او را نیز نمی‌شناسیم؛ تنها نام دو تن از شاگردان او یعنی محمد بن عمر نوحابادی و محمد بن محمد بن محمد بخاری (قس: طاش کویری زاده، ۱۰۸: محمد بن محمد عبیدی) در دست است (لکهنوی، ۱۸۸).

شهرت اخسیکتی تنها به سبب تألیف کتاب المنتخب فی اصول المذهب است که به منتخب حسامی و المختصر نیز معروف است. از این رو او را صاحب المختصر نیز می‌خوانده‌اند. کتاب المنتخب نزد فقیهان اصولی به عنوان کتابی معتبر شناخته می‌شده است و اعتبار آن از همان آغاز، چنان بود که در فاصله‌ای کمتر از یک سده، فقیهان متعدد به تألیف شروح و حواشی بر آن پرداختند (لکهنوی، همانجا). حاجی خلیفه (۱۸۴۹/۲) و بروکلمان (GAL, I/474; GAL, S, I/654) برخی از این شروح را آورده‌اند. بروکلمان از نسخه‌های خطی این شرحها نیز

خبر داده است. معروف‌ترین شروح المنتخب اینهاست: ۱. الوافی، از حسام‌الدین حسین بن علی سغناقی (د ۷۱۰ق) که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های قاهره و پاریس موجود است؛ ۲. التحقیق، یا غایة التحقیق از عبدالعزیز بن احمد بخاری (د ۷۳۰ق) که در لکهنو (۱۸۷۱ و ۱۸۷۶م) منتشر شده است؛ ۳. التبین، از قوام‌الدین امیر کاتب بن امیر عمر ایتانی (د ۷۵۸ق).

مآخذ: حاجی خلیفه، کشف طاش کویری زاده، احمد، طبقات الفقهاء، موصل، ۱۹۶۱م؛ عبدالقادر قرشی، الجواهر المضية، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ لکهنوی، محمد، الفوائد البهیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۴ق؛ یاقوت، بلدان، نیز: GAL, I; GAL, S. محمد آصف فکرت

اخشیته، نک: اکشونه.
اخشید، نک: آل اخشید.

اخضری، ابوزید عبدالرحمان بن سیدی محمد الصغیر بن عامر (د ۹۸۳ق/۱۵۷۵م)، منطق‌دان، ادیب و فقیه مالکی الجزایری. وی از خاندانی دانشمند و پرهیزگار بوده است و کشف قبر پیامبری به نام خالد ابن ستان عسی (هم: نیز نک: ابن ابی دینار، ۲۲) را به وی نسبت داده‌اند (نک: مخلوف، ۲۸۵). برخی معاصران، ولادت وی را در ۹۱۰ یا ۹۱۸ق دانسته‌اند (نک: نویض، ۹۰: کحاله، ۱۸۷/۵: بستانی)، اما از آنجا که در ۹۴۱ق (سال نظم السلم)، ۲۱ سال پیش نداشته (نک: حاجی خلیفه، ۹۹۸/۲)، می‌توان چنین دریافت که وی در ۹۲۰ق زاده شده است.

مقبره اخضری در زاویه بن طیوس (بنیوس امروزی) در جنوب غربی پشگره هنوز زیارتگاه زائران است (بستانی، مخلوف، همانجا).

اخضری در علوم مختلف از جمله در منطق، معانی و بیان، فقه، نجوم و اخلاق تبحر داشته، و آثار بسیاری از خود بر جای گذاشته است. وی بیشتر این کتابها را، بنابر سنت مرسوم در تدوین کتابهای درسی، ابتدا به نظم و در بحر رجز سروده، و سپس خود به شرح آنها پرداخته است.

آثار چاپی:

۱. السلم المنورق، رساله‌ای است منظوم که مشهورترین اثر اخضری است و بیش از ۸۰ نسخه خطی از شرح آن تنها در کتابخانه ازهریه موجود است (ازهریه، ۴۰۷/۳-۴۱۱). این رساله بیشتر به السلم المروئق شهرت یافته است، اما مؤلف خود آن را السلم المنورق خوانده (ص ۲۶۳) و باجوری نیز در حاشیه خود بر السلم، همین را ترجیح داده است (ص ۲۲).

گروهی این اثر را خلاصه‌ای از ایساغوجی اثیرالدین ابهری (د ح ۶۶۳ق) پنداشته‌اند (GAL, S, I/841, 843, II/706; EI²). در حالی که از بررسی و مقایسه این دو متن چنین برمی‌آید که این اثر نه تنها خلاصه ایساغوجی نیست، بلکه خود رساله‌ای مستقل و حاوی مباحثی افزون بر آن است؛ بدین قرار: تعریف منطق و بیان و فائده آن (ص ۲۶۲-۲۶۳)، اقسام علم [تصور و تصدیق] (ص ۲۶۳)، نسبت الفاظ با معانی (ص ۲۶۴)، رابطه کلی و جزئی و کل و جزء (ص ۲۶۴)، شروط معرف (ص

مفید المحتاج در قاهره (۱۳۱۴ ق) منتشر شده است (GAL, S, II; E1²; 706).

آثار خطی: ۱. *زهر المطالب فی علم هیئة الافلاک والکواکب* (نک: حسی، ۴۵۶)؛ ۲. *اسماء الله الحسنی* (نک: GAL, S, II; E1²; 706)؛ ۳. *شروط الصلاة*، نامی است که بروکلیمان بر اثری از اخضری که در باب طهارت و صلات نگاشته، نهاده است (GAL, S, II; E1²; 706)؛ ۴. *مقدمة فی الفقه* (علوش، ۳۲۰/۱)؛ ۵. *منظومه ای در باب فطرت الهی روح انسان که در ۹۴۴ ق/۱۵۳۷ م سروده شده است* (GAL, S, II; E1²; 706)؛ ۶. *موصل الطلاب الی قواعد الاعداد* (همانجا). آثار یافت نشده: ۱. *التحذیر من البدع*؛ ۲. *المنظومة القدسیة فی طریق السنة* (نک: حفاوی، ۶۷/۱).

مآخذ: این ابی دینار، محمد، المؤنس، به کوشش محمد شتام، تونس، ۱۳۸۷ ق؛ اخضری، عبدالرحمان، «الجواهر المکنون»، «السلام المنورق»، مجموع مهمات المتون، به کوشش احمد سعد علی، قاهره، ۱۳۶۹ ق؛ ازهریه، فهرست؛ باجوری، ابراهیم، حاشیه علی متن السلام، قاهره، مطبعة حجازی؛ بستانی، بغدادی، ایضاح؛ همو، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حسی، محمد، فهرس الخزائن العلمية الصیحية بسلا، کویت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۵ م؛ حفاوی، محمد، تعریف الخلف برجال السلف، تونس، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ سرکیس، یوسف الیان، معجم المطبوعات، قاهره، ۱۹۲۸ م؛ علوش، ی. س. و عبدالله رجراجی، فهرست المخطوطات العربية المحفوظة فی الخزائن العامة برباط الفتح، پاریس، ۱۹۵۴ م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۳۰۵ ق؛ لویهض، عادل، معجم اعلام الجزائر، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ واندیک، ادرارد، *آکفایة القنوع بماهو مطبوع*، قاهره، ۱۸۹۶ م؛ نیز: Aumer, Joseph, *Die arabischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in Muenchen*, Wiesbaden, 1970; *Catalogus codicum manuscriptorum orientallium...*, London, 1852; E1²; Ellis, A.G., *Catalogue of Arabic Books in the British Museum*, London, 1967; GAL, S, II; E1²; 706. فاطمه رحمتی

اخطب خوارزم، نک: موفق خوارزمی.

اخطل، غیاث بن غوث (و نیز غوث بن مغیث) بن صلت تغلبی (د ۹۲ ق/۷۱۱ م)، شاعر عصر اموی. مدائنی نیای وی را سلمه بن طارق، از دلاوران معاصر نعمان بن منذر دانسته است (نک: ابوالفرج، ۲۸۰/۸؛ کوسن دوبر سوال، 292).

اخطل القاب چندی داشته است: دؤیل (خر کوتاه دم)، ذوالعبایه و ذوالصلیب. اما آنچه بر او باقی ماند، همانا اخطل (بد زبان، گستاخ، یا کسی که گوشهای پهن فرو افتاده دارد) بود (یزیدی، ۱؛ ابوتام، ۲۰۷-۲۰۸؛ بطلیوسی، ۱۲۴، ۱۲۵؛ سیوطی، ۴۳۰/۲؛ بغدادی، ۴۶۱/۱؛ بستانی، ۳۱۵؛ قباوه، ۱۲-۱۳) که گویا شاعر هم قبیله اش، کعب بن جعیل به وی داده بود، همچنان که دولقب دیگر را رقیبش جریر برایش ساخته بود (ابوتام، ۶۶، ۲۰۷-۲۰۸؛ قالی، ۲۳۱/۲؛ بطلیوسی، همانجا؛ نیز نک: ابوالفرج، ۲۸۰/۸-۲۸۱، که درباره وجه تسمیه شاعر به

(۲۶۵)، لواحق قیاس [استقراء و تمثیل] (ص ۲۶۹)، شرائط صحت برهان (ص ۲۷۰).

اخصری مباحث مهم و پیچیده منطقی را در این منظومه کوتاه به گونه ای شیوا و استوار به نظم کشیده است و از همین روی، این اثر در محافل علنی بسیار مورد توجه واقع شده است، چنانکه مدتها از متون درسی دانشجویان در الازهر بوده، و مبتدیان ملزم به حفظ آن بوده اند (واندیک، ۲۰۵؛ حفاوی، ۶۷/۱).

السلام نخستین بار در ۱۲۴۱ ق در بولاق منتشر شده، و از آن پس بارها در قاهره، فاس و لکهنو تجدید چاپ شده است. لوسینانی^۱ این اثر را به فرانسه ترجمه، و در الجزایر (۱۹۲۱ م) منتشر کرده است (GAL, S, II; 705-706). بر این اثر شرحهای بسیاری نوشته اند: اول باز مؤلف خود به شرح آن پرداخته که همراه با شرح احمد دمنهوری (د ۱۲۹۲ ق) به نام *ایضاح المبهم مما فی السلام* (... من معانی السلام) (قس: سرکیس، ۴۰۷) در قاهره (۱۳۰۸ ق) به چاپ رسیده است. شرح دیگر آن از احمد ملوی (د ۱۱۸۱ ق) است که به کوشش محمد متحیی الدین عبدالحمید در قاهره (۱۹۷۶ م) منتشر شده است. ابراهیم باجوری (د ۱۲۷۷ ق) نیز با بررسی شروح و تقریرات مختلف السلام، حاشیه محققانه ای بر آن نوشته که در قاهره (۱۲۸۲ ق) به چاپ رسیده است (GAL, S, II; 705/178).

۲. *الجواهر المکنون فی صدف الثلاثة الفنون*، رساله منظومی است در ۲۹۱ بیت در معانی و بیان و بدیع که اقتباسی است از تلخیص المفتاح قزوینی (اخصری، «الجواهر المکنون»، ۷۱۸). وی این منظومه را در ۹۵۰ ق به درخواست یکی از شاگردانش، در بحر رجز، سروده است (نک: همانجا؛ سرکیس، همانجا). این اثر نیز بسیار زود مورد توجه قرار گرفت و شروح متعددی بر آن نگاشته شد. نخستین شرح را مؤلف خود در ۹۵۰ ق/۱۵۴۳ م نوشته است. احمد دمنهوری نیز شرحی به نام *حلیة اللب المصون بشرح الجواهر المکنون* بر آن نوشته که در قاهره (۱۲۸۵ ق) به چاپ رسیده است (قس: بغدادی، هدیه، ۵۴۷/۱، که به خطا حلیه را از آن اخضری دانسته است). بغدادی (ایضاح، ۳۸۴/۱) شرح شیخ ابراهیم توزری تونسلی (د ۱۳۰۳ ق) را از بزرگترین شروح آن دانسته است (برای سایر شروح و چاپهای آن، نک: GAL, S, II; E1²; 706).

۳. *الدرة البيضاء فی احسن الفنون والاشیاء*، رساله ای منظوم در علم حساب و فرائض است که در ۹۴۰ ق/۱۵۳۳ م نگاشته شده، و همراه با شرح مؤلف در قاهره (۱۳۱۰ ق) به چاپ رسیده است.

۴. *رسالة فی الحساب*، منظومه ای است در علم حساب که دانسته نیست آیا بخشی از همان *الدرة البيضاء* است، یا رساله ای است مستقل. بروکلیمان این دو را یکی دانسته است (همانجا).

۵. *مختصر فی العبادات*، رساله ای عملیه است بر اساس مذهب مالکی که بارها از جمله در ۱۳۲۴ ق در الجزایر چاپ شده است.

۶. *نظم السراج فی علم الفلك*، رساله ای است منظوم در علم نجوم که در ۹۳۹ ق/۱۵۳۲ م تألیف گردیده، و همراه با شرح و نشریسی به نام

اخطل روایات گوناگونی نقل کرده است). چنین به نظر می‌رسد که لقب اخطل چندان هم برای وی ناخوشایند نبوده، زیرا خود، آن را در اشعارش به کار برده است (ص ۱۷۷).

اخطل در حیره در میان قبیله مسیحی تغلب به دنیا آمد. مادرش لایلا نیز از قبیله مسیحی ایاد بود (ابوالفرج، ۲۸۲/۸؛ بروکلمان، ۲۰۴/۱). تاریخ ولادت اخطل به درستی روشن نیست. برخی از معاصران، ولادت وی را به تخمین در ۱۹ یا ۲۰ ق دانسته‌اند (ضیف، ۱۳۲؛ خفاجی، ۱۸۵؛ کحاله، ۲۲/۸)، اما برخی دیگر، با توجه به اینکه او از فرزدق (ز ۱۰ ق) بزرگ‌تر بوده، آن تاریخ را چند سال عقب‌تر نهاده‌اند (قس: صالحانی، ۸۴۱، که ولادت وی را در ۸ ق تخمین زده است). اخطل هنوز کودک بود که مادرش درگذشت و پدر، همسر دیگری اختیار کرد و این امر — مانند موارد مشابه دیگر — به روایان و افسانه پردازان فرصت آن داد تا در بیان بی‌مهریهای نامادری ورنجهای کودک نابغه و ظهور نخستین بارقه‌های نبوغ در هجای آن زن، داستانها پردازند (نک: ابوالفرج، ۳۰۲-۳۰۱/۸؛ حاروی، ۲۱-۱۹). به گفته ابن سکیت، وی نخستین ابیات هجو آمیز خود را خطاب به همسر پدرش سرود (نک: ابوالفرج، ۳۰۲/۸). اما برپایه همین روایات نیم افسانه‌ای، آنچه نخستین بار سبب شهرت وی شد، اشعار هجو آمیزی بود که درباره شاعر هم قبیله‌اش، کعب بن جعیل سرود. کعب در مقام شاعر بنی تغلب — چون دیگر شاعران قبایل جاهلی — منزلی در خور داشت، گویند روزی بر بنی مالک (تیره‌ای از تغلب که اخطل از آنان بود) وارد شد و ایشان برایش خیمه‌ای برپا کردند و ارمغانها آوردند، اما اخطل که در آن هنگام کودکی بیش نبود، با او گستاخی و بی‌حرمتی روا داشت. کعب بر آشت و او را کودکی بی‌خرد خواند و اخطل ابیاتی گزنده و استوار در هجای او سرود. این امر حیرت همگان و بیش از همه کعب را برانگیخت — چون به گفته خود کعب، هیچ شاعری تا آن روز وی را این چنین هجو نکرده بود — و از آن پس نام وی در میان قبیله بر سر زبانها افتاد (همو، ۲۸۰/۸-۲۸۲).

اخطل دوران جوانی را در حیره و در میان قبیله تغلب پشت سر نهاد. نخست دختری به نام عبله را به زنی گرفت که مالک را برای او بزاد. اما بعدها او را رها ساخت و با زنی دیگر ازدواج کرد (همو، ۲۹۸/۸؛ قباوه، ۲۳-۲۲). از آغاز جوانی وی تا حدود سال ۴۰ ق، جز دو روایت درباره او، آگاهی بیشتری در دست نیست. هر دو روایت نشان می‌دهد که اخطل از همان آغاز، تعصب شدیدی نسبت به پیوندهای خونی و قبیله‌ای و حفظ سنتهای کهن داشته، و همواره در راه خدمت به اهداف و آرمانهای قبیله خود کوشیده است. وی هنگامی که منافع قبیله خود را در خطر می‌بیند، کینه‌های دیرینه‌اش با کعب بن جعیل را به فراموشی می‌سپارد و در کنار وی به دفاع از قبیله تغلب برمی‌خیزد. چنانکه آن دو، دوبار در بصره به اتهام دامن زدن به تعصبات قبیله‌ای دستگیر شدند و به زندان افتادند: یک بار در زمان عبدالله بن عامر حاکم بصره (۲۹-۳۵ ق) و بار دیگر به دست مالک بن مسمع (د ۷۳ ق) رئیس قبیله بنی بکر (نک: اخطل، ۳۰۲، ۲۹۰؛ قباوه، ۵۲-۵۳).

اخطل در دوران حکومت معاویه به دستگاه خلافت بنی امیه پیوست و با سرودن اشعاری در مدح امویان و هجو دشمنان آنان، عملاً پا به میدان کشمکشهای سیاسی نهاد. البته تعصبات قبیله‌ای در موضع‌گیری اخطل نقش عمده داشت، چه در جنگ صفین قبیله تغلب از حضرت علی (ع) دست کشیده، و به جناح معاویه پیوسته بود (نک: ضیف، همانجا). از این رو شاعر قبیله نیز به رسم سنت کهن می‌بایست تمام هنر شاعری خود را در خدمت اهداف قبیله به کار گیرد. نخستین تجربه سیاسی شاعر قصیده معروفی است که به اشاره یزید بن معاویه در هجو انصار سرود. به روایتی عبدالرحمان بن حسان شاعر انصار، در رقابت با عبدالرحمان بن حکم شاعر اموی، در اشعاری امویان را به سختی هجو کرده بود. یزید که از این امر سخت خشمناک بود، از کعب بن جعیل خواست تا به تلافی آن، انصار را هجو کند. کعب که از عاقبت این کار بیم داشت، اخطل جوان را به وی پیشنهاد کرد. اخطل که از خشم معاویه بیمناک بود، عاقبت به اصرار یزید و به پشتیبانی او، به آن کار تن در داد و در قصیده‌ای انصار را به تلخی هجو کرد. همینکه این قصیده بر سر زبانها افتاد، نعمان بن بشیر انصاری به شکایت نزد معاویه رفت. معاویه با اینکه از این هجو چندان ناخشنود نبود، از بیم انصار دستور داد که زبان شاعر را از کامش بیرون کشند، اما یزید نزد پدر شفاعت کرد و خشنودی انصار را نیز به دست آورد (جاحظ، البیان، ...، ۱۵۲/۱-۱۵۳؛ ابن قتیبه، الشعر، ...، ۳۹۴/۱-۳۹۵؛ ابن عبدربه، ۳۲۹/۵-۳۲۲؛ قس: ابوالفرج، ۱۰۶/۱۵-۱۰۹، که غزل سرایی ابن حسان برای رمله دختر معاویه را عامل خشم یزید دانسته است).

پس از این ماجرا، اخطل قصیده‌ای بلند در ستایش یزید سرود و از اینکه وی را از مهلکه‌ای سخت خطرناک رهانیده، سپاس گفت (ص ۹۰-۹۷). با اینهمه، چنانکه از برخی اشعار او بر می‌آید (ص ۱۴۷-۱۴۸)، گویی تا مدتها خشم مسلمانان نسبت به وی فرو ننشست، چه آنان هنوز فداکاریهای انصار را در صدر اسلام از یاد نبرده بودند و مسلماً نمی‌توانستند اهانت شاعری مسیحی را نسبت به یاران پیامبر (ص) تحمل کنند. اخطل که پایگاه خود را در میان مسلمانان از دست داده بود، تنها امیدش یزید بود. با روی کار آمدن یزید در ۶۰ ق، اخطل در زمره ندیمان او درآمد و رسماً شاعر دربار وی شد (نک: ابوالعلاء، ۳۴۷-۳۴۹، که پیوند دوستی میان یزید و شاعر را به خوبی روشن ساخته است). دوران حکومت ۴ ساله یزید سخت بحرانی و پر آشوب بود؛ واقعه کربلا، به منجبتی بستان کعبه و قتل عام مردم مدینه در روزگار وی اتفاق افتاد (نک: ابن اثیر، ۴۶/۴، ۹۰، ۱۱۱-۱۲۴). در چنین ایامی بود که اخطل در مقابل مخالفان بنی امیه در حجاز به دفاع از امویان برخاست و قصاید بسیاری در مدح یزید و فرزندش خالد، عبدالله بن معاویه و کارگزارانش سرود. وی در یکی از این اشعار که در مدح عبیدالله بن زیاد حاکم عراق سروده است، به طور ضمنی به ماجرای مسلم بن عقیل و داستان عاشورا اشاره دارد (ص ۳۴-۳۷، ۸۲، ۷۶-۱۴۶، ۱۵۱-۲۹۳). به روایت ابوالفرج اصفهانی اخطل یک بار نیز یزید را در سفر حج همراهی کرد

والی کوفه (۷۱-۷۴ق) را نیز بسیار ستوده است. بشر توجه خاصی به شاعران داشت و مجالس شعر خوانی ترتیب می داد تا شاعران اشعار خود را در آنجا برخوانند. اخطل چندین بار به کوفه رفت و مدایحی به بشر تقدیم داشت و مورد استقبال وی قرار گرفت. ظاهراً در دستگاه وی بود که اخطل نخستین بار فرزدق و جریر را دید و نقایض آن دو از همین جا آغاز شد (ابن سلام، ج یوزف هل، ۱۶۱؛ ابن قتیبه، عیون، ۳۴/۴؛ بلاذری، ۱۶۷/۵-۱۶۸، ۱۷۱؛ ابن کثیر، ۲۶۱/۹؛ درباره نقایض، نک: دنباله مقاله).

اخطل در مدح حجاج بن یوسف حاکم بصره نیز اشعاری سروده است. به روایتی چون شهرت اخطل بر سرزبانها افتاد، حجاج از خلیفه عبدالملک خواست تا شاعر را نزد وی فرستد. خلیفه ۱۰ هزار درهم به اخطل داد و او را به همراه فرزند خود روانه بصره کرد (اخطل، ۷۳-۷۶، ۸۲-۹۰؛ ابوالفرج، ۲۹۰/۸-۲۹۱).

در همین روزگار (ح ۷۰ ق) اختلافات بین دو قبیله قیس و تغلب به اوج رسید و منجر به جنگهایی خونین شد. در نتیجه، اخطل دزبان امویان را فرو گذاشت و به سوی قبیله خویش شتافت، تا همچون شاعران کهن، به زبان شعر، جنگاوران را یاری دهد. از آن پس وی در شرح دلاوریها و سلحشوریهای قبیله تغلب و نکویش قبیله قیس اشعار بسیاری سرود که امروزه بخش عظیمی از دیوان وی را تشکیل می دهد و از لحاظ تاریخی دارای اهمیت فراوان است (نک: اخطل، ۱۱-۱، جم؛ ابوتمام، ۲۷ به بعد؛ بلاذری، ۳۳۱-۳۳۲/۵؛ ابن اثیر، ۳۰۶/۴-۳۲۲). قبیله تغلب بسیاری از پیروزیهای خود را مدیون قصاید حماسی وی بود، اما گاه اشعار او زبانههای جبران ناپذیری نیز برای قبیله به همراه داشت، چه ممکن بود شاعر با برخوردن قطعه شعری، کینههای دیرینه را در دلها زنده کند و این نبردها را شدت بیشتری بخشد، یا حتی جنگی تازه برافروزد. چنانکه به گفته منابع کهن، جنگ بشر را در واقع او به راه انداخت. به روایت بلاذری (۳۳۱-۳۳۲/۵)، اخطل در حضور عبدالملک، یکی از سران قبیله قیس به نام جحاف بن حکیم را هجو کرد. جحاف خشمگین بیرون رفت و چندی بعد با ۳۰۰ تن از افراد خود به قبیله اخطل تاخت و گروه بسیاری از آنان را به قتل رساند. در آغاز این جنگ اخطل اسیر شد، اما چون لباسی ژنده بر تن داشت او را شناختند و به گمان اینکه از بردگان است، وی را آزاد ساختند و او تا پایان جنگ خود را در چاهی پنهان کرد و بدین سان از مهلکه جان سالم به در برد. گفته اند که پدرش یا فرزندش ابو غیاث در این جنگ به قتل رسید. پس از این ماجرا اخطل بر خلیفه عبدالملک وارد شد و در قصیده ای به شرح این واقعه پرداخت و از وی خواست تا جحاف را مجازات کند (نک: ابن قتیبه، الشعر، ۳۹۵/۱-۳۹۶؛ ابن اثیر، ۳۲۲-۳۲۳/۴). شاعر در این قصیده کشتار قبیله اش به دست جحاف را از چشم خلیفه می بیند. از این رو، وی را مورد سرزنش قرار می دهد و چون احساس می کند که پیوند بین خلیفه و تغلبیان توسط جحاف به سستی گراییده، حمایتهای تغلب و فداکاریهای آنان را در جهت استحکام پایه های قدرت وی یادآوری

(۳۰۱/۸ قس: قباوه، ۶۷-۶۸، که این روایت را جعلی دانسته است).

پس از یزید اخطل همچنان به جانشینان وی وفادار ماند. به خصوص در روزگار عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶ ق)، در زمره ندیمان خاص خلیفه درآمد و عبدالملک او را شاعر بنی امیه لقب داد و وی را از پادشاهای بسیار بهره مند ساخت (ابن سلام، ج شاکر، ۵۴۱/۲؛ جاحظ، رسائل، ۱۵۵/۲-۱۵۶؛ ابوالفرج، ۲۸۷/۸-۲۸۸، ۲۹۰-۲۹۱، ۲۹۴؛ عباسی، ۲۷۲/۱-۲۷۵). اخطل نیز در مقابل، زیباترین مدایحش را به وی تقدیم داشت (ص ۹۸-۱۱۲؛ تعاللی، ۳۲۴-۳۲۵). منابع ادبی، برای اخطل نفوذ شدیدی در دربار عبدالملک قائلند. مشهورترین روایت در تأیید این امر، مربوط به زفر بن حارث، از بزرگان عرب است که دیر زمانی از بیعت با خلیفه سرباز می زد و با دشمنان وی همدستی می کرد، اما عاقبت تسلیم شد، از خلیفه زهار ستاند و به دربار راه یافت (نک: بلاذری، ۳۰۵/۵ به بعد). عبدالملک که بی تردید از قبایل تابع او بیمناک بود، او را ارج می نهاد، اما گاه کینه دیرین را بروز می داد. به خصوص که درباریان نیز با آگاهی حقیقت امر، از تحریک او و تحقیر زفر باز نمی ایستادند (مثلاً نک: همو، ۳۰۶/۵). قهرمان یکی از این صحنه ها در کتب ادب، اخطل است که چون زفر را در کنار خلیفه بر تخت دید، شعری خواند و از او خواست «آن دشمن خدا» را کنار خود ننشانند. سرانجام خلیفه چنان بر آشفت که لگد بر سینه زفر کوفت و از تخت به زیرش افکند (ابوالفرج، ۲۹۷/۸). در این روزگار اخطل همچنان به آیین مسیحیت پای بند بود و به آن افتخار می کرد، گرچه گاه با نقض آشکار آیینهای آن به شدت تنبیه یا روانه زندان می شد (همو، ۳۰۹/۸-۳۱۰؛ ذهبی، ۳۳۷/۳-۳۳۸؛ پروکلمان، ۲۰۴/۱-۲۰۵). از سوی دیگر، او موازین اخلاقی را نادیده می گرفت. هم با زنان آوازه خوان آمد و شد داشت و هم تا حد افراط به شراب عشق می ورزید و آن را منبع الهام می پنداشت. این امر برای خلیفه عبدالملک چندان خوشایند نبود و از این رو سعی داشت که شاعر را به آیین اسلام درآورد. به روایتی چون یک بار خلیفه وی را به اسلام دعوت کرد، او بی درنگ دعوت وی را رد کرد و با گستاخی پاسخ داد که نه می تواند از شراب چشم پیوشد و نه روزه ماه رمضان را تحمل کند (نک: اخطل، ۱۵۴؛ یغموری، ۲۸۱؛ بغدادی، ۴۶۱/۸؛ EI²). البته رفتار اهانت آمیز وی نسبت به مقدسات اسلام مورد اعتراض برخی بزرگان قرار گرفت، اما در روابط میان شاعر و خلیفه هیچ خللی ایجاد نشد (ابوالفرج، ۲۹۹/۸؛ یغموری، همانجا؛ نک: قالی، ذیل الامالی، ۴۲-۴۳)، زیرا اولاً خلیفه از زبان وی سلاحی کشنده بر ضد دشمنان خود ساخته بود و از سوی دیگر حمایت از شاعر، حمایت قبیله قدرتمند تغلب را در پی داشت و خلیفه ناچار بود پیوند نزدیک خود با تغلبیان را به هر صورت ممکن حفظ کند، چه آنان در استحکام پایه های قدرت وی نقشی اساسی برعهده داشتند و به خصوص در ماجرای عبدالله بن زبیر از بزرگ ترین حامیان وی بودند (نک: اخطل، ۱۰، ۱۱، ۳۸؛ ابوتمام، ۶۱-۶۳).

اخطل علاوه بر عبدالملک، کارگزاران وی به ویژه بشر بن مروان

می‌کند (نک: ص ۱۰-۱۱؛ ابوتمام، ۶۱-۶۳). سرانجام در ۷۳ ق اختلافات دو قبیله قیس و تغلب با میانجیگری عبدالملک پایان یافت و اخطل دوباره به عرصه سیاست بازگشت و به مدح امویان و کارگزاران آنان پرداخت، گرچه گویی هرگز وی با قبیله قیس دل صاف نکرد و تا پایان عمر در اشعار خود از آنان به بدی یاد کرد (ص ۲۰۲-۲۰۷؛ بروکلیمان، ۲۰۶/۱).

با روی کار آمدن ولید بن عبدالملک (حک ۸۶-۹۶)، دوران کامیابی اخطل نیز پایان یافت. ولید برخلاف پدر چندان عنایتی به شاعران نداشت و توجه به جنگها و فتوحات را بیشتر خوش می‌داشت و از سوی دیگر بر مسیحیان سخت می‌گرفت و آنان را به پرداخت مالیاتهای سنگین وادار می‌داشت. با این حال، طبیعی است که شاعری مسیحی چون اخطل نتوانست در دربار وی پایگاهی داشته باشد. از همین رو شاعر مورد بی‌مهری بسیار قرار گرفت و خلیفه جدید ترجیح داد تا عدی بن رفاع عاملی، شاعر مسلمان، را جایگزین وی کند (نک: ابوالفرج، ۷۹/۸-۸۰؛ ابن اثیر، ۹۵/۱۰؛ قباوه، ۹۹-۱۰۰). با این حال، اخطل گاه در دربار دمشق ظاهر می‌شد و مدایحی به ولید و کارگزارانش تقدیم می‌داشت. از اشعار وی ۵ قصیده در مدح ولید بر جای مانده است (نک: ص ۱۸۲-۱۸۹، ۲۰۲-۲۰۷، ۲۱۶-۲۱۹، ۲۳۲، ۲۶۴-۲۶۷). شاعر در برخی از این مدایح به شرح دلاوریها و جنگاوریهای خلیفه در نبرد با رومیان پرداخته، و گاه نیز از مشکلاتی که برای مسیحیان و به ویژه قبیله اش فراهم آمده و مالیاتهای سنگینی که بر آنان بسته شده، زیان به شکوه گشوده است (نک: ص ۲۰۴، ابیات ۱۰ و ۱۱، ص ۲۳۲، ابیات ۵ و ۶؛ نیز نک: حاوی، ۱۸۷).

از آن پس اخطل بیشتر به امیران و حاکمان روی آورد، چنانکه در حدود سال ۹۰ ق با جریر و فرزددق به حضور هشام که در آن هنگام ۱۹ سال بیش نداشت، رسید و مدایحی به وی تقدیم داشت، اما پادشاهی اندک هشام شاعر را خشنود نساخت (نک: ابوالفرج، ۳۰۳/۸-۳۰۴).

اخطل در روزگار ولید وفات یافته، و از میان منابع کهن تنها ابن کثیر (۸۴/۹) صریحاً مرگ وی را در ۹۲ ق دانسته است. با این حال، برخی از معاصران، ۹۰ ق و برخی دیگر ۹۵ ق را ترجیح داده‌اند (زبدان، ۲۸۴/۱؛ زیات، ۱۶۱، ۱۶۲؛ کحاله، ۴۲/۸؛ قس: قباوه، ۱۰۴-۱۰۹).

نقایض: در حدود سال ۶۵ ق اختلافات قومی میان دو طایفه بنی هذیل و بنی مجاشع از قبیله تمیم شدت یافت و به دنبال آن پای شاعران این دو قبیله یعنی جریر (از بنی هذیل) و فرزددق (از بنی مجاشع) به میان کشیده شد (نک: EI²، ذیل جریر). پس از آن، این دو شاعر با هم به دشمنی برخاستند و اشعار هجوآمیز بسیاری بایکدیگر مبادله کردند. در زمان حکومت بشر بن مروان بز بصره، اخطل نیز پای در این وادی خطرناک نهاد و از آن پس میان این ۳ شاعر بزرگ مبارزه‌ای پایان ناپذیر در گرفت و سیل دشنامهایی که نه حد و حصر می‌شناخت و نه تابع قانون و اخلاقی بود، در اشعارشان جریان یافت. هر شاعر سعی داشت با همه توان پیروزیها و افتخارات گذشته قبیله اش را به رخ دیگری کشد

و زشت‌ترین دشنامها را نثار رقیب خود و قبیله او کند. در نتیجه این امر انبوهی اشعار پدید آمد که بعدها به «نقایض» معروف شد و در تاریخ ادبیات عرب جایگاهی ویژه یافت.

درباره آغاز خصومت میان اخطل و جریر، روایات مختلفی در منابع کهن گرد آمده است. به روایت ابن سلام وقتی خبر مشاجره شعری جریر و فرزددق به اخطل رسید، وی فرزندش مالک را روانه عراق کرد تا به درستی از چگونگی ماجرا آگاه شود، همینکه مالک باز آمد و ماجرای آن دو را باز گفت، اخطل روانه کوفه شد و چون به حضور بشر بن مروان حاکم آنجا رسید، شخصی به نام محمد بن عمیر بن عطار دیا به گفته‌ای، شبه بن عقال مجاشعی از بزرگان کوفه با هدایای بسیار نزد وی آمد و از او خواست تا در دفاع از قبیله مجاشع به هجو جریر پردازد و فرزددق را بر وی برتری بخشد. اخطل بی‌درنگ پذیرفت و نخستین هجویه خود را خطاب به جریر سرود و در آن از افتخارات مجاشع یاد کرد و قبیله جریر را هجو گفت. جریر نیز اشعار وی را بی‌پاسخ نگذاشت و بدین سان اختلاف میان اخطل و جریر آغاز شد (چ شاکر، ۴۵۳-۴۵۵/۱؛ نیز نک: جاحظ، الیان، ۲۱۵/۲). جریر در اشعاری، به اینکه قبیله مجاشع اخطل را رشوه دادند تا وی را هجو کند، اشاره کرده، و اخطل را سخت مورد سرزنش قرار داده است (نک: ابن سلام، همان، ۴۵۵/۱؛ ابوالفرج، ۱۷/۸). به روایت دیگری چون اخطل در حضور بشر بن مروان، فرزددق را بر جریر برتری داد، جریر برآشفته و اخطل را به تلخی هجو گفت و همین امر موجب اختلاف بین آن دو شد (نک: همو، ۳۱۵/۸-۳۱۶). البته با اندکی ژرف‌نگری در نقایض جریر و اخطل، به خوبی می‌توان دریافت که اختلافات میان آن دو نه جنبه شخصی داشته، و نه از نوع رقابت‌های شاعرانه‌ای بوده که صرفاً به انگیزه طبع‌آزمایی و هنرنمایی به وجود می‌آمده است، بلکه همانگونه که مطالعات تاریخی نشان می‌دهد، انگیزه اصلی این درگیریها را باید در تعصبات قومی و قبیله‌ای، اختلافات سیاسی میان احزاب مختلف آن روزگار یعنی امویان، زبیریان و انصار و تحریکات برخی سیاستمداران جست‌وجو کرد و اینکه در برخی روایات آمده است که اخطل و جریر بی‌آنکه همدیگر را بشناسند، مدتها به هجو یکدیگر می‌پرداختند (نک: ابن عبدربه، ۲۹۶/۵-۲۹۷؛ ابوالفرج، ۳۱۷/۸)، خود مؤید این گفته است.

نقایض جریر و اخطل و نیز فرزددق پس از مرگ آنان تا مدتها مورد بحث ادیبان و دانشمندان بود و علاقه شدید ناقدان به مقایسه اشعار آنان باعث پیدایش نوعی نقد تطبیقی - البته به گونه‌ای ابتدایی - و رشد و باروری شیوه نقد ادبی شد. از میان منتقدان کهن کمتر کسی است که درباره این ۳ شاعر و مقایسه اشعار آنان سخنی نگفته باشد (نک: ابن سلام، چ یوزف هل، ۱۲۳؛ جاحظ، همان، ۲۷۲/۳؛ ابن قتیبه، الشعر، ۳۹۸، ۳۹۲/۱؛ مرزبانی، ۱۰۵، ۱۱۸؛ ابوهلال، ۲۰۵/۱؛ ابوالفرج، ۲۸۴/۸، ۲۹۹، ۳۰۵؛ یغموری، ۳۶).

روایان و نحویان سده ۳ ق همچون ابو عمرو بن علا، ابوعبیده معمر ابن مثنی، حماد راویه، ابو عمرو شیبانی و یونس نحوی همه اخطل را

ابونواس شد (حسین، ۶۱۵-۶۱۶). وی موضوع شراب را حتی در بسیاری از قصایدی که با تغزل آغاز شده نیز فرو نهد، و پس از وصف معشوق، به وصف باده پرداخته است (ص ۱۱۷-۱۱۲، ۳۲۲-۳۲۴). همچنین در دیوان وی قطعاتی کوتاه در وصف شراب یافت می‌شود که احتمالاً مطلع قصایدی بوده که اینک از دست رفته‌اند (نک: ص ۳۲۲-۳۲۱).

اخطل سخت پای‌بند اصلاح اشعار خود بود و اصرار داشت تا بارها در اشعار خود باز نگردد و آنها را بپیراید و چنانکه خود گفته است وی حتی از قصیده‌ای که یک سال تمام در آرایش و پیرایش آن رنج می‌برد، خشنود نبود (نک: ابوالفرج، ۲۸۷/۸، ۲۸۸). اما چون عین این سخن درباره شاعر جاهلی زهیر نیز بسیار تکرار شده است، بعید نیست که روایت بالا جعلی باشد. دیوان اخطل توسط انطون صالحانی در ۱۸۹۱م در ۴ جزء با عنوان شعر الاخطل به چاپ رسیده، و در ۱۹۰۹ و ۱۹۲۵ و ۱۹۶۹م با ملحقات و اضافاتی در بیروت تجدید چاپ شده است.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن سکیت، یعقوب، تهذیب الالفاظ، بیروت، ۱۸۹۸م؛ ابن سلام جمحی، محمد، طبقات (تحوّل) الشعراء، به کوشش یوزف هل، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ همو، همان، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن عبدربه، احمد، المقدّم، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قم، ۱۴۰۴ق/ابن قتیبه، عبدالله، الشعر والشعراء، به کوشش احسان عباس و یوسف نجم، بیروت، ۱۹۶۴م؛ همو، عیون الاخبار، بیروت، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابو تمام، حبیب، نقاض جریر و الاخطل، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۹۲۲م؛ ابوالعلاء معری، احمد، رسالة الفجران، به کوشش عائشه عبدالرحمان، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ ابواللّج اصفهانی، الاغانی، قاهره، دارالکتب؛ ابوعبیده، معمر، مجاز القرآن، به کوشش محمد فؤاد سرگین، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابوهلال عسکری، حسن، دیوان المعانی، به کوشش احمد سلیمان معروف، دمشق، ۱۹۸۴م؛ اخطل، غیاث، دیوان با شرح یزیدی، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۹۶۹م؛ بروکلان، کارل، تاریخ الادب العربی، ترجمه عبدالحمید نجار، قاهره، دارالمعارف؛ بستانی، بطرس، ادباء العرب، بیروت، ۱۹۷۹م؛ بطلیوسی، عبدالله، الاقصاب، بیروت، ۱۹۷۲م؛ بغدادی، عبدالقادر، خزائن الادب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش گزیتین، بیت المقدس، ۱۹۳۶م؛ ثعالبی، عبدالملک، خاص الخاص، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ جاحظ، عمرو، البیان و التبیین، به کوشش حسن سندوی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ همو، رسائل، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ حاروی، ایلیا، الاخطل، بیروت، ۱۹۸۱م؛ حسین، طه، من تاریخ الادب العربی، بیروت، دارالعلم للملایین؛ خفاجی، محمد عبدالمنعم، الحیاة الادبیة، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، قاهره، ۱۳۶۸ق؛ زیات، احمد، تاریخ الادب العربی، قاهره، دارنهضة مصر؛ زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سیبویه، عمرو، الکتاب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سیوطی، المزهر، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم و دیگران، بیروت، ۱۹۸۶م؛ صالحانی، انطون، «الاخطل و مصقلة بن هیرة»، المشرق، بیروت، ۱۹۱۱م؛ ضیف، شوقی، التطور و التجدید، قاهره، ۱۹۵۹م؛ عباسی، عبدالرحیم، ساهد التنصیص، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۷م؛ قالی، ابوعلی، الامالی، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ همو، ذیل الامالی، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ قباوه، فخرالدین، الاخطل الکبیر، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ کحاله، عنر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷م؛ میرد، محمد، الکامل، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ مرزبانی، محمد، الموشح، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ یزیدی، محمد، شرح دیوان اخطل (هد)؛

برتر از فرزدق و جریر دانسته‌اند و در آثار خود به اشعار وی بسیار استناد کرده‌اند (نک: سیبویه، ۱۷۷/۱، ۱۸۶، جم: ابوعبیده، ۵۶-۶۴، جم: ابن سکیت، ۲۶۲؛ میرد، ۷/۱، ۱۳۸، جم: ابوالفرج، ۲۸۳/۸، ۲۹۱-۲۹۲، ۳۰۵؛ یغموری، ۲۷). از میان شاعران، نظر بشار بن برد درباره اخطل اندکی شگفت می‌نماید. وی به هیچ روی اخطل را همسنگ جریر و فرزدق نمی‌داند و معتقد است که چون اخطل با جریر در افتاد و به هجو قبیله تمیم پرداخت، قبیله ربیع که با بنی تمیم دشمنی داشتند، از روی تعصب اخطل را بزرگ جلوه دادند و نام او را بر سر زبانها انداخته، باعث شهرت وی و رونق اشعارش شدند. همچنین می‌گوید: اخطل هرگاه می‌خواست جریر را هجو کند، گروهی از افراد قبیله‌اش را به شراب می‌خواند و هر کدام ابیاتی می‌ساختند و او از آن ابیات قصیده‌ای می‌ساخت و برای جریر می‌فرستاد (مرزبانی، ۱۲۶). همین روایت را از قول خود جریر نیز نقل کرده‌اند (همو، ۱۲۸). البته در روایات دیگری جریر خود به برتری اخطل اعتراف کرده، می‌گوید: من هنگامی اخطل را درک کردم که یک دندان بیش نداشت و اگر یک دندان دیگر می‌داشت، بی‌شک مرا می‌خورد (نک: ابوالفرج، ۲۸۶/۸، ۳۰۶؛ مرزبانی، ۱۱۸؛ بغدادی، ۱۳۳/۱۱). فرزدق نیز در مدیحه‌سرایی وی را بزرگ‌ترین شاعر عرب دانسته است (ابوالفرج، ۲۸۶/۸).

شعر: اخطل شاعری است بدوی و پای‌بند ستهای قبیله‌ای و گرفتار در عصبیت جاهلی که سراسر زندگی خود را وقف خدمت به آرمانهای قبیله‌ای کرده است (بروکلان، ۲۰۶/۱). از نظر او شعر سلاحی به حساب می‌آید که از یک سو باید در مبارزه بر ضد دشمنان به کار گرفته شود و از سوی دیگر رخدادهای شکوهمند قبیله را به خوبی به همگان بنمایاند و در زنده نگه داشتن آنها بکوشد. به همین سبب موضوع اشعار وی را بیشتر مدح و هجو تشکیل می‌دهد؛ مدح حامیان قبیله و هجو دشمنان آن و از آنجا که مضمون عشق و غزل تأثیری در حفظ امنیت قبیله ندارد و گرایش به عشق، گرایشی فردی است، غزل در اشعار وی به ندرت یافت می‌شود. تقریباً هیچ قصیده‌ای از اخطل نمی‌توان یافت که به مسائل قومی و قبیله‌ای اشاره‌ای نداشته باشد؛ از این رو اشعار وی از لحاظ تاریخی و بررسی اوضاع سیاسی آن روزگار بسیار سودمند است.

ساختمان قصاید، مفاهیم و مضامین و حتی واژگان اشعار وی کاملاً جاهلی است و در بسیاری از موارد از اشعار شاعرانی همچون اعشی، نابغه ذبیانی و کعب بن زهیر الهام گرفته است (نک: ص ۱۲، ۱۳، ۱۰۱-۱۰۲؛ مرزبانی، ۱۲۶-۱۲۷؛ ابن فارس، ۱۳۸/۴)، اما آنچه او را از شاعران جاهلی متمایز ساخته، و شهرت وی را فزونی بخشیده، برخی نوآوریهای اوست. وی سنت کهن شاعران جاهلی را که بیشتر قصاید خود را با مقدمه تغزلی (نسب) آغاز می‌کردند، زیر پا نهاد و مانند عمرو ابن کلثوم در معلقه مشهورش وصف باده و شراب را جایگزین آن کرد (نک: ص ۲۷، ۹۸) و شیوه نوینی بنیان نهاد که بعدها مورد تقلید بسیاری از اخلاف وی قرار گرفت و الهام بخش شاعرانی باده سرا به ویژه

یغموری، یوسف، نورالقبس، مختصر المتنبس محمد بن عمران مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴/ق/۱۹۶۴م؛ نیز:

Caussin de Perceval, A., «Sur les trois poètes arabes Akhtal, Farazdak et Djérir», JA, 1834, vol. XIII; EI².

عنایت الله فاتحی نواد

اخفاء، نک: ادغام.

آخفش، نام چندین تن از نحویان که معروفترین آنان ابوالحسن سعید بن مسعدة مجاشعی (د ح ۲۱۵/ق/۸۳۰م)، معروف به اخفش اوسط، نحوی و ادیب بصری است. وی از موالی قبیله مجاشع بن دارم بوده، و نسبت مجاشعی وی به همین سبب است (نک: سیرافی، ۵۰؛ زبیدی، ۷۲؛ مفضل، ۸۵). برخی نویسندگان کهن همچون مبرد (نک: قفطی، ۳۹/۲) و ابوطیب لغوی (ص ۶۸) او را ایرانی و اهل بلخ می‌دانند؛ اما بلخی مؤلف کتاب فضایل خراسان، وی را از مردم خوارزم شمرده است (نک: ابن ندیم، ۱۵۸؛ قفطی، ۴۱/۲). از نام عربی پدر و نسبت مجاشعی وی چنین بر می‌آید که خانواده اخفش سالها پیش از تولد وی به عراق کوچیده، و «ولاء» قبیله مجاشع را پذیرفته بوده‌اند. از آنجا که بنی مجاشع در بصره می‌زیستند، می‌توان پنداشت که اخفش نیز در همان شهر به دنیا آمده است. ولادت وی را برخی از معاصران در دهه سوم از سده ۲ق تخمین زده‌اند (الورد، ۳۴). به گفته ابن کثیر لقب اخفش را به سبب کم نسبی و کوچکی چشمانش به او داده‌اند (۲۹۳/۱۰) و گفته‌اند «أجلع» نیز بوده، یعنی لبانش به خوبی روی هم بسته نمی‌شده است (ابن قتیبه، المعارف، ۵۴۵؛ ابوطیب، همانجا).

اخفش در آغاز وحتى تاروزگار ابن قتیبه (همانجا) و زبیدی اندلسی (همانجا) به اخفش صغیر یا اصغر معروف بود، زیرا لقب «اخفش کبیر» به ابوخطاب عبدالحمید اختصاص داشت، اما پس از آنکه علی بن سلیمان (د ۳۱۵ق) نیز به اخفش شهرت یافت، سعید بن مسعدة را اخفش اوسط نامیدند (ابن خلکان، ۳۸۰/۲؛ ابن کثیر، همانجا) و علی را اخفش اصغر.

از حدود سده ۳ق به بعد نحویان بسیاری اخفش خوانده شدند و گویی این نام پس از سعید بن مسعدة به صورت لقبی افتخارآمیز برای نحویان درآمده، و بسیاری از مدعیان نحودانی، این لقب را برای خود برگزیدند. سیوطی نام ۱۱ تن از کسانی را که به اخفش معروف بوده‌اند، آورده است (المزهر، ۴۵۳/۲-۴۵۴) که البته هیچ کدام شهرت چندانی ندارند. برخی از معاصران شمار آنان را به حدود ۱۵ تن رسانده‌اند (نک: الورد، ۲۰-۲۹). به گفته سیوطی (همان، ۴۵۶/۲) نحویان هرگاه لفظ اخفش را به تنهایی به کار برده‌اند، مقصودشان سعید بن مسعدة بوده است.

اخفش آغاز زندگی خود را در بصره گذراند و در همانجا به تحصیل علم پرداخت. بصره در آن روزگار بزرگ‌ترین کانون علم و ادب به شمار می‌رفت و برجسته‌ترین دانشمندان در علوم مختلف را در خود جای داده بود. اخفش برای فراگیری صرف و نحو، سیبویه پیشوای نحویان بصره

را که به تازگی اصول و قواعد نحو را پایه‌ریزی کرده و شکل نهایی به آن بخشیده بود، برگزید و کتاب را نزد وی خواند (نک: مبرد، ۵؛ ابن انباری، ۹۲). البته فراگیری این کتاب بسیار پیچیده و گسترده که تقریباً همه اصول و قواعد نحو عربی را در برداشت، از عهده هر کس ساخته نبود و گفته‌اند که اخفش یگانه کسی بود که کتاب را به طور مستقیم از سیبویه فرا گرفت و در انتشار آن کوشید (سیرافی، ابن ندیم، مفضل، همانجاها). منابع نزدیک به روزگار اخفش از دیگر استادان وی نامی به میان نیاورده‌اند و همه به ذکر این نکته که «سن او از سیبویه بیشتر بوده و محضر استادان او را نیز درک کرده است»، بسنده کرده‌اند (سیرافی، همانجا؛ زبیدی، ۷۳) که در این صورت اخفش باید از استادان سیبویه همچون عیسی بن عمر، خلیل بن احمد، یونس بن حبيب و ابوزید انصاری (نک: زبیدی، ۶۶-۶۸؛ ضیف، ۵۷) دانش آموخته باشد. برخی منابع به صراحت گفته‌اند که وی شاگرد خلیل بن احمد نبوده است (نک: ابوطیب، ۶۸؛ یغموری، ۹۵؛ قفطی، ۴۰/۲؛ سیوطی، بغیة، ۵۹۰/۱). به علاوه اخفش خود نیز در کتاب معانی القرآن بارها از این استادان بجز خلیل بن احمد نام برده است (نک: ۱۸۳/۱، ۲۰۶، ۲۹۲، ۵۸۱/۲). با این حال برخی روایات حکایت از حضور اخفش در مجالس درس خلیل دارند (نک: یاقوت، ۲۱۲۸/۵؛ قس: ذهبی، ۲۰۶/۱۰).

اخفش از هشام بن عروه، عمرو بن عبید، ابراهیم نخعی، شرحبیل بن مدرک و محمد بن عمر واقدی حدیث شنیده (همو، ۲۰۸/۱۰؛ یمانی، ۱۳۱؛ سیوطی، همانجا) و ظاهراً نزد خلف احمر، اصمعی و ابومالک نمیری شعر و ادب و لغت آموخته است (نک: قفطی، همانجا؛ یاقوت، ۱۲۵۵/۳، ۱۲۵۶) و گویا از اعراب، خواه بدویان بصره و خواه دیگر اعراب بیابان نشین نیز لغت اخذ کرده است. زیرا عباراتی همچون «سمعنا من العرب»، «قال بعض العرب» و «قال قوم من العرب» در کتاب معانی القرآن وی بارها تکرار شده است (نک: ۱۵۶/۱، ۱۵۸، ۱۶۳-۱۷۹، جم).

اخفش در آغاز، تعلیم و تربیت فرزندان کسانی چون معذل بن غیلان و محمد بن هانی را بر عهده داشت (قفطی، ۴۱/۲؛ صفدی، ۲۵۹/۱۵) و به روایتی از محمد بن هانی برای تعلیم فرزندش ۱۲ هزار دینار (؟) اجرت گرفت (نک: الورد، ۱۳۲)؛ اما چون شهرتی به دست آورد، تدریس کتاب را پیشه ساخت و به برکت دانشی که از سیبویه آموخته بود، امرار معاش می‌کرد. برجسته‌ترین نحویان سده ۳ق همچون ابو عمر جریمی، ابو عثمان مازنی، کسایی، ابو حاتم سجستانی و توزی، کتاب را نزد وی فرا گرفتند (ابوطیب، ۷۴، ۷۵، ۸۵؛ سیرافی، ۹۳، ۷۲؛ یغموری، ۵؛ ابن انباری، همانجا؛ نیز نک: الورد، ۱۰۵-۱۳۶). به روایتی، اخفش چندان به کتاب دل بسته بود که مازنی و جریمی بیم آن داشتند که مبدا وی پس از مرگ سیبویه این کتاب را به نام خود کنند، از این رو با پرداخت اجرتی در خور، کتاب را نزد وی خواندند و از آن پس آن را به نام سیبویه منتشر ساختند (ابن انباری، همانجا؛ یاقوت، ۱۳۷۴/۳). شاید نگرانی مازنی و جریمی بیشتر از این جهت بوده که اولاً اخفش یگانه

«المسجد» را مفعول به به شمار آورد، حال آنکه سیبویه آنها را ظرف می‌داندست. همچنین در میحث اسم، جمع مؤنث سالم را در حالت نصب مبنی خواند، بر خلاف سیبویه که در اینگونه اسمها کسره را علامت نصب می‌داندست (برای آگاهی بیشتر درباره نظریات نحوی وی، نک: زمخشری، ۱۴-۱۵، جم؛ قرشی، ۱۲۷، ۱۴۰، جم؛ نیز نک: بحث مفصل ضیف، ۱۰۰-۱۰۸؛ الورد، ۸۶-۱۰۲، ۱۸۲، به بعد؛ دجنی، ۵۵-۵۶). بدین سان وی به تدریج توانست تعدیلی میان نظریات دو مکتب نحوی بصره و کوفه برقرار سازد و سنگ نخستین مکتب نحوی سومی را بنیان نهد که بعدها به مکتب بغداد شهرت یافت (محمود، ۷۵-۷۶).

اخفش در بغداد آثار بسیاری تألیف کرد که به زودی مورد توجه همگان قرار گرفت و در سراسر جهان اسلام منتشر شد، چنانکه اندکی پس از مرگ وی یعقوب لیث صفاری از سیستان به ابوحاتم سجستانی نوشت تا آثار اخفش را برای او بفرستد (زبیدی، ۹۴). البته برخی نیز زبان تخصص گرای و لحن عالمانه اخفش را نمی‌پسندیدند و گاه کسانی همچون جاحظ (۹۱/۱-۹۲) و ابن خیاط بر شیوه نگارش او سخت خرده گرفته‌اند (نک: زبیدی، ۷۴). به روایتی چون جاحظ از وی پرسید که چرا آثار خود را به سبکی دشوار و نامفهوم می‌نویسد، وی پاسخ داد: تا از نیاز دانش پژوهان به وی کاسته نگردد (جاحظ، همانجا).

آثار نحوی اخفش یکی از منابع عمده نحویان در سده‌های بعد بوده است. زجاجی (همانجا)، ابوعلی فارسی (ص ۱۸۰، ۲۴۱، ۲۴۵، جم)، ابن جنی (ص ۶۱، ۶۹، جم)، زمخشری (۵۵، جم)، ابن سراج (۱۶۶/۱، ۱۶۷، ۱۹۶، جم) و ابوحیان غرناطی (ص ۵، ۷، جم) از آراء و نظریات وی بسیار بهره برده‌اند. ابن مضاء قرطبی در رد نظریه «عامل»، اخفش و استادش سیبویه را سخت مورد انتقاد قرار داده است (ص ۱۲۲ به بعد).

اخفش راوی شعر و ادب نیز بوده است و از همین رو به او لقب راویه داده‌اند و گفته‌اند که وی نخستین کسی بوده که معانی دشوار اشعار را در زیر هر بیت املا می‌کرده است (مفضل، زبیدی، همانجا؛ قفطی، ۳۹۱/۲). ثعلب دانش وی را بسیار ستوده، و او را در روایت شعر برجسته‌ترین مردمان روزگار خود دانسته است (نک: مفضل، همانجا؛ ابن انباری، ۹۲)، اما گویی اخفش خود معترف بوده که در این باره هرگز به پای راویان بزرگ هم‌روزگارش چون اصمعی نمی‌رسیده است (نک: ابوطیب، ۷۷؛ یغموری، ۹۷-۹۸).

دانش اخفش علاوه بر نحو و روایت شعر، در علم عروض نیز مورد ستایش بسیار قرار گرفته است. وی که احتمالاً عروض را از بنیان‌گذارش خلیل بن احمد فرا گرفته بود (الورد، ۶۸)، در ادامه کار وی، بحر ختیب یا متدارک را به اوزان عروضی افزود (ابن خلکان، ۳۸۱/۲؛ ابن فضل الله، ۶۸/۷، قس: طیب، ۱۳۷-۱۵۲). اخفش در برخی از مباحث عروضی با خلیل بن احمد اختلاف نظر داشت. مثلاً خلیل بحر طویل را دارای ۳ ضرب، و اخفش آن را دارای ۴ ضرب می‌داند و نیز در «عروضی» همین بحر، خلیل جز «مفاعیلن» را جایز نمی‌شمارد،

راوی کتاب بوده، و انتشار این اثر بی‌نظیر جز از طریق وی امکان پذیر نبوده است. ثانیاً به گفته برخی منابع، اخفش در نحو ادعای برتری بر سیبویه داشته، و مدعی بوده که سیبویه در تألیف کتاب از او کمک می‌گرفته، و پیش از نوشتن هر مطلب، نخست آن را بر وی عرضه می‌کرده است (نک: ابن قتیبه، المعارف، ۵۴۶؛ ابوطیب، ۶۹؛ زبیدی، ۶۷) و شاید با این ادعا قصد داشته به نحوی خود را در تألیف کتاب سهیم‌پنداند.

اخفش با اینکه به مکتب نحوی بصره تعلق داشت. (ابن قتیبه، ادب...، ۳۹۰)، مورد توجه خاص نحویان کوفه نیز بود و کوفیان وی را پیشوای نحویان می‌خواندند (ابوطیب، ۶۸). البته علت این امر تا اندازه‌ای روشن است، زیرا اخفش نخستین کسی بود که در کتاب به دیده تعمق نگریست و خرده گرفتن بر آراء و نظریات سیبویه را یاب کرد (ابوطیب، همانجا) و نحویان کوفه با تسک به آراء وی توانستند پایه‌های مکتب خود را استحکام بخشند و از انتقادات وی بر کتاب، برضد مکتب بصره سود جویند. در آن روزگار اختلافات میان دو مکتب نحوی کوفه و بصره روز به روز شدت بیشتری می‌یافت و کسانی بنیان گذار مکتب کوفه که در بغداد و در دربار عباسیان به سر می‌برد، از اینکه مبدا هواداران مکتب بصره و به خصوص سیبویه جایگاه والای او را در دربار بگیرند، سخت بیمناک بود (زبیدی، ۶۸-۶۹)، زیرا که می‌دید بصریان، مستندی استوار همچون کتاب در دست دارند که کوفیان را یارای مقابله با آن نیست، از این رو به زودی و با فراست توانست نظر اخفش را به خود جلب کند و از نظریات او برضد بصریان و کتاب به خوبی بهره گیرد.

درباره نخستین آشنایی کسانی با اخفش گفته شده که اخفش پس از مناظره مشهور سیبویه با کسانی (معروف به زبوریه)، روانه بغداد شد تا از نزدیک با نحویان کوفه و نظریات آنان آشنا شود و یا به گفته‌ای از کسانی انتقام گیرد (آل یاسین، ۱۱۳) و چون بر کسانی وارد شد، در حضور شاگردان او مسائل نحوی بسیاری مطرح کرد که کسانی از عهده پاسخ هیچ یک برنیامد و چون شاگردان او بر اخفش برآشفتنند، کسانی مانع آنان شد و بر خلاف انتظار، وی را سخت گرامی داشت و از او خواست تا نزد وی بماند و تربیت فرزندان را بر عهده گیرد. اخفش در برابر تکریم و احترام وی تسلیم شد و نزد او ماند (زبیدی، ۷۰؛ مفضل، ۸۶-۸۷). به روایتی در همین زمان کسانی با پرداخت ۷۰ دینار کتاب را در خفا نزد وی خواند (قفطی، ۳۷/۲؛ نیز نک: مفضل، ۸۶، که گفته است کسانی در بصره کتاب را نزد اخفش خوانده است).

اخفش مدتی دراز در بغداد در کنار کسانی به سر برد و به تدریس و تألیف پرداخت (سیوطی، بغیة، ۵۹۰/۸). وی در این مدت کوشید تا بدون تعصب نسبت به مکتب نحوی بصره یا کوفه نظریاتی را که معقول‌تر به نظر می‌رسید، بپذیرد و به شاگردان خود تعلیم دهد، چنانکه بسیاری از آراء سیبویه را رد کرد و برخی آراء کوفیان را پذیرفت (نک: زجاجی، ۲۸۱) و یا اینکه خود نظریات جدیدی ارائه داد. مثلاً وی در عباراتی همچون «دَخَلْتُ الدَّارَ» یا «دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ» کلمات «الدار» و

حال آنکه اخفش «فعولن» را نیز جایز می‌داند (نک: خطیب، ۳۷-۴۰). اخفش همچنین فاصله صغری و کبری را از ارکان عروضی نمی‌شمارد و ارکان را منحصر در «سبب» و «وتد» می‌داند (شمس قیس، ۳۴-۳۵). اخفش را از آشنایان به علم کلام نیز دانسته‌اند و گفته‌اند که شاگرد متکلم معروف ابوشرم مرجی بوده است (زبیدی، ۷۴؛ یغموری، ۹۷). برخی او را معتزلی شمرده‌اند، چنانکه شاگردش ابوحاتم سجستانی سخت از وی انتقاد کرده، و او را با نکوهش بسیار، بد عقیده خوانده است (زبیدی، ۷۳؛ قفطی، ۳۷/۲-۳۸).

آثار چاپی: ۱. القوافی، که به کوشش عزت حسن در دمشق (۱۹۷۰م)، و بار دیگر به کوشش احمد راتب نفاخ در بیروت (۱۹۷۴م) به چاپ رسیده است. ۲. معانی القرآن. اخفش این کتاب را در بغداد و به درخواست کسانی تألیف کرده است (زبیدی، ۷۰؛ قفطی، ۳۷/۲). ابوحاتم سجستانی بر این کتاب بسیار خرده گرفته، و آن را اقتباسی از کتاب مجاز القرآن ابو عبیده معمر بن مثنی دانسته است (زبیدی، ۷۳؛ قفطی، ۳۷/۲-۳۸؛ نیز نک: الورد، ۱۵۲-۱۵۷). این کتاب یک بار به کوشش فائز فارس در کویت (۱۹۷۹-۱۹۸۱م)، و بار دیگر به کوشش عبدالامیر محمد امین الورد در بیروت (۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م) به چاپ رسیده است. بعید نیست که کتاب غریب القرآن که بروکلیمان (GAL, S. 1/165) ذکر کرده، همین معانی القرآن باشد.

آثار یافت نشده: اخفش نزدیک به ۲۰ کتاب دیگر نیز داشته که اثری از آنها بر جای نمانده است. ۱. ابیات المعانی (معانی الشعر)؛ ۲. الاربعة؛ ۳. الاشتقاق؛ ۴. الاصوات؛ ۵. الاوسط؛ ۶. التصريف (قفطی، ۴۲/۲)؛ ۷. شرح کتاب سبویه؛ ۸. شرح کتاب مسائیة ابوزید انصاری؛ ۹. شرح النوادر؛ ۱۰. صفات الغنم و الوانها و علاجها و اسنانها (اسبابها)؛ ۱۱. غریب الحديث؛ ۱۲. اللامات؛ ۱۳. کتاب المسائل الصغير؛ ۱۴. کتاب المسائل الكبير، که آن را به درخواست هشام ضریر از شاگردان کسانی نوشته است؛ ۱۵. معانی الکلام (هروی، ۱۴۲)؛ ۱۶. المقایس؛ ۱۷. الملوك؛ ۱۸. وقف التمام (ابن ندیم، ۵۸؛ یاقوت، ۱۳۷۶/۳؛ قفطی، همانجا؛ مفضل، ۸۸).

در زبان فارسی مثل «بز اخفش» شهرت بسیار دارد و درباره کسانی به کار می‌رود که تصدیق بلا تصور کنند، زیرا پنداشته‌اند که اخفش ملاحظات نحوی خود را به بزی عرضه می‌داشت و از او تصدیق می‌خواست. بز نیز اتفاقاً، بر اثر کشیدن رنمائی که به شاخش بسته بود، سر تصدیق فرو می‌آورد. این داستان را به همین گونه، هم قزوینی ذکر کرده (۲۸۱/۸) و هم پرتوی آملی (ص ۲۲۵-۲۲۷). پرتوی شاهی برای این مثل در شعر ادیب صابر، شاعر سده ۶ق نیز یافته (همانجا؛ برای بیت شاهد، نک: ناصح، ۳۵۶، که به وجود این بیت در نسخه‌های دیگر اشاره می‌کند). اما چنین ماجرای در شرح حال اخفش نیامده و اساساً با شخصیت عالمانه و نسبتاً با وقار اخفش هماهنگ نیست. در عوض نسبت آن به شخصیتی شوخ طبع و نادره پرداز چون اعفش (ه م) معقول‌تر به نظر می‌آید، خاصه که تعالی (ص ۱۷۱) همین نکته را درباره

«عنز الاعمش» آورده، تصریح می‌کند که مثل اعمش و بز او را درباره کسی گفته‌اند که مخاطب وی، چیزی از سخنش در نیابد.

مآخذ: آل یاسین، محمد حسین، الدراسات اللغویة عند العرب، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن ابیاری، عبدالرحمان، نزهة الالباء، به کوشش ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن جنی، عثمان، الخاطریات، به کوشش علی ذوالفقار شاکر، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سراج، محمد، الاصول فی النحو، به کوشش عبدالحسن فتلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن فضل الله عمری، احمد، سالک الاوصاف، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن قتیبه، عبدالله، ادب الکاتب، بیروت، دارصادر؛ همو، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابن مضاء، احمد، الرد علی النحاة، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابن ندیم، التهرست؛ ابوحیان غرناطی، محمد، تذکرة النحاة، به کوشش عقیف عبدالرحمان، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحد، مراتب النحویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ ابوعلی فارسی، حسن، المسائل مشککة، به کوشش صلاح‌الدین عبدالله سنگاوی، بغداد، ۱۹۸۳م؛ اخفش، سعید، معانی القرآن، به کوشش عبدالامیر محمد امین الورد، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ پرتوی آملی، مهدی، رشته‌های تاریخی امثال و حکم، تهران، ۱۳۶۵ش؛ تعالی، عبدالملک، نماز القلوب، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ جاحظ، عمرو، الحيوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ خطیب تبریزی، یحیی، الوانی فی العروض و القوافی، به کوشش فخرالدین قباوه، دمشق، دارالفکر؛ دجنی، فحی عبدالفتاح، النزعة المنطقية فی النحو العربي، کویت، وكالة المطبوعات؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ زبیدی، محمد، طبقات النحویین و اللغویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳م؛ زجاجی، عبدالرحمان، الجمل فی النحو، به کوشش علی توفیق حمد، بیروت، ۱۹۸۶م؛ زمخشری، محمود، المفصل فی النحو، به کوشش ی. ب. پورخ، لیدن، ۱۸۴۰م؛ سیرافی، حسن، اخبار النحویین البصریین، به کوشش فریتس کرکنز، بیروت، ۱۹۳۶م؛ سیوطی، بقیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ همو، المزهر، به کوشش محمد احمد جاد مولی و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ شمس قیس رازی، محمد، المعجم، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۲۷ش؛ صفدی، خلیل، الوانی بالوفیات، به کوشش بیرند رانکه، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ضیف، شوقی، المدارس النحویة، قاهره، ۱۹۶۸م؛ طیب، عبدالله، «عدة القوافی بین الخلیل و الاخفش»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م، شد ۴۷؛ قرشی، محمد، الارشاد الی علم الاعراب، به کوشش عبدالله برکاتی و محسن عمیری، مکه، مرکز احیاء التراث الاسلامی؛ قزوینی، محمد، یادداشتها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ قفطی، علی، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ میرد، محمد، الفاضل، به کوشش عبدالعزیز یمنی، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ محمود، محمود، حینی، المدرسة البغدادیة، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ مفضل بن محمد، تاریخ العلماء النحویین، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، جیزه (مصر)، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ناصح، محمد علی، حاشیه بر دیوان ادیب صابر، تهران، ۱۳۴۳ش؛ الورد، عبدالامیر محمد امین، منهج الاخفش الاوسط فی الدراسة النحویة، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ هروی، علی، الازہیة فی علم الحروف، به کوشش عبدالعزیز ملحی، دمشق، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ یاقوت، معجم الادباء، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالفرب؛ یغموری، یوسف، نورالقبس، مختصر المقتبس مرزبانی، به کوشش زودلف زلهایم، ویدادن، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ یمانی، عبدالباقی، اشارة التبین، به کوشش عبدالمجید دیاب، ریاض، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نیز: GAL, S. عنايت الله فاتحي نژاد

أخفش، ابو عبدالله هارون بن موسى بن شريك تغلبي دمشقي (۲۰۱-۲۹۲ق/۸۱۶-۹۰۵م)، نحوی، لغوی، محدث، مفسر و مقرئ

شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴/ق/۱۹۸۴م؛ همو، معرقة القراء الکبار، به کوشش بنشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۸م؛ سیوطی، بغية الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۳/ق/۱۹۶۵م؛ طبرانی، سلیمان، المعجم الصغير، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، قاهره، ۱۳۸۸/ق/۱۹۶۸م؛ یاقوت، ادبا؛ EI².

محمد رادمش

اخلاص، نک: مقامات واحوال.

اخلاص، نام صد و دوازدهمین سوره قرآن مجید، این سوره دارای ۵۱ آیه، ۱۱ کلمه و ۴۷ حرف است.

از دیرباز، این سوره به لحاظ موضوع و مضمون، نزد قاریان و مفسران، «اخلاص»، و نزد فقها و متکلمان، «توحید» نام گرفته است (نک: ابوعمر، ۲۲۶؛ طبرسی، ۸۵۴/۱۰؛ حائری، ۱۷۸؛ به بعد؛ محسن، ۵۲۵؛ طباطبائی، ۳۸۷/۲۰). ۱۹ نام و عنوان دیگری که به این سوره داده‌اند: صمد، تفرید، تجرید، نور، نجات، ولایت، معرفت، جمال، اساس، امان، شافیه، مانع، مذکره، معوّذ، مقشقه، منقره، محضره، برائت و نسبة الرب یا نسبة الله (فخرالدین رازی، التفسیر، ۱۷۵/۳۲-۱۷۶؛ فیروزآبادی، ۵۵۳/۱؛ اندرابی، گ ۵۱ ب؛ بقاعی، ۳۴۴/۲۲)، چندان شهرتی ندارند و عنوان اخیر که گویا مأخذ آن برخی روایات معراج (نک: کلینی، ۴۸۵/۳)، یا برخی روایات اسباب النزول (نک: واحدی، ۴۰۴) بوده، مورد انتقاد نیز قرار گرفته است (نک: اندرابی، همانجا). از این میان، تنها نام «صمد» که در کهن‌ترین فهرس عناوین سور قرآنی آمده (نک: ابن ندیم، ۲۹-۳۰)، با قاعده کلی نامگذاری سور (نک: اندرابی، گ ۴۹ الف - ۴۹ ب) مطابقت دارد. زیرا از یک سوی، کلمه «صمد» تنها یک مرتبه، و از ریشه «ص م د» تنها همین کلمه در قرآن به کار رفته است و از سوی دیگر، با مضامین سوره مناسبت فراوان دارد (نک: ابن ندیم، ۲۹؛ اندرابی، گ ۵۱ ب؛ بقاعی، ۳۴۸/۲۲، ۳۹۵؛ دروزه، ۲۰۹/۸)، چنانکه مفسران، گاه در تفسیر این سوره، به توضیح معنای «الله الصمد» اکتفا کرده‌اند (صنعانی، ۴۰۷/۲). با اینهمه، به گواهی منابع موجود، رسول خدا (ص) و صحابه و اهل بیت (ع) این سوره را با توجه به سر آغازش، «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» می‌نامیده‌اند و قاطبه محدثان نیز همواره این سنت را معمول داشته‌اند (مالک، ۲۰۸/۱-۲۰۹؛ احمد بن حنبل، ۳۱۲/۵؛ دارمی، ۸۵۵-۸۵۷؛ بخاری، ۹۵/۴؛ کلینی، ۳۱۶-۳۱۷؛ ابن حجر، ۳۹۸/۳-۳۹۹).

سوره اخلاص از نخستین سوره‌های نازل شده در مکه معظمه بوده، و سبک و آهنگ بیان آن آشکارا معرف مکی بودن آن است و در روایات منقول از ابن عباس و دیگران نیز در زمره سوره‌های مکی به شمار آمده است (ابن ندیم، ۲۸؛ اندرابی، گ ۴۱ الف - ۴۳ الف، ۵۶ الف؛ زرکشی، ۱۹۳/۱؛ نک: سیوطی، لا تقان...، ۴۰-۴۴). با وجود این، مکی یا مدنی بودن سوره، همواره محل خلاف بوده است (طوسی، ۴۲۹/۱۰؛ طبرسی، همانجا؛ زمخشری، ۲۹۸/۴؛ سیوطی، همان، ۵۵/۱؛ فیض، الصافی، ۸۶۲/۱) ۲. این اختلاف ظاهراً از روایاتی ناشی شده است که برخی،

بزرگ شام.

اخفش در دمشق و در محله‌ای به نام «باب الجابیه» مقیم بود، از این رو به اخفش باب الجابیه شهره گردید (نک: ابن جزری، ۳۴۷/۲؛ بستانی، ۴۳۰/۷). او در تحصیل علوم و فنون رایج آن زمان، سخت کوشید و سرآمد اقران شد (نک: یاقوت، ۲۶۳/۱۹). وی در علم نحو شهرتی کسب کرد و همانند برخی دیگر از نحویان پیش از خود (۱۰ تن یا بیشتر) لقب «اخفش» یافت و او را آخرالاخفش خواندند (نک: همانجا؛ ذهبی، سیر...، ۵۶۶/۱۳؛ سیوطی، ۳۲۰/۲؛ نک: EI²). در غریب القرآن، غریب الحدیث، تفسیر، معانی القرآن و شعر عربی مهارت و تتبع داشت (یاقوت، همانجا؛ داوودی، ۳۴۷/۲). در حدیث از عبدالله ابن ذکوان، سلام مدائنی و نیز از ابو سهر غسانی روایت می‌کرد و از راویان وی اینان را نام برده‌اند؛ ابو احمد ابن ناصح مفسر، ابو طاهر ابن ذکوان و ابوبکر ابن فطیس (یاقوت، ذهبی، همانجا)، طبرانی (۱۲۸/۲) نیز از او حدیث نقل کرده است.

اخفش، به ویژه علم قرائات را وجهه همت خویش ساخت و سالیان دراز در محضر ابن ذکوان (ه) به فراگیری فنون قرائات پرداخت. پس از مرگ ابن ذکوان (۲۴۲/ق/۸۵۶م) قرائت اهل شام یعنی قرائت ابن عامر دمشقی (ه)، از طریق او انتشار و اشتہار یافت (ابو عمرو دانی، ۱۳؛ یاقوت، سیوطی، همانجا). وی قرائت ابن عامر را به تفصیل، همراه با علل آن، در کتابی جداگانه تألیف کرده بود و بر اساس آن تعلیم می‌داد (نک: ابوعمر، ۱۹۴؛ نک: ابن جزری، ۲۱۰/۱) و تلامشای او موجب شد که قرائت اهل شام جایگاه خود را در میان قرائات هفتگانه و دهگانه مشهور باز یابد (سیوطی، همانجا). اخفش نزد هشام بن عمار، راوی دیگر ابن عامر، نیز حروف ویژه روایت او را فرا گرفته بود (ذهبی، معرفه...، ۲۴۸/۱؛ ابن جزری، ۳۴۷/۲).

اخفش بجز قرائات سبع، قرائات شاذ و غریب، چون «اختیار» ابوعبید قاسم بن سلام (نک: همانجا) را نزد استادان فن آموخته بود. صوت خوش او در تلاوت قرآن مجید و حسن ادای وی نیز مورد ستایش قرار گرفته است (نک: یاقوت، همانجا).

بیشتر مقریان نامدار دمشق و بغداد در نیمه اول سده ۴/ق/۱۰م همچون داجونی کبیر ابوبکر محمد بن احمد، ابوبکر نقاش محمد بن حسن بن محمد موصلی بغدادی، ابوعلی حسن بن حبیب حصائری دمشقی، ابراهیم بن عبدالرزاق انطاکی، و ابن اخرم ابوالحسن محمد بن نصر ربیع دمشقی، مشهورترین راوی اخفش، از شاگردان او به شمار می‌آیند (اندرابی، ۷۸؛ ذهبی، سیر، همانجا، معرفه، ۲۴۸/۱، ۲۴۸، ۲۸۷، ۲۸۹-۲۹۲، ۲۹۴؛ ابن جزری، ۱۶/۱، ۲۱۰-۲۰۹، ۷۷/۲، ۱۱۹-۱۲۱، ۲۷۰-۲۷۱، ۳۴۷).

مآخذ: ابن جزری، محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگترسر، قاهره، ۱۳۵۱-۱۳۵۲/ق/۱۹۳۲-۱۹۳۳م؛ ابوعمر دانی، عثمان، التیسیر، به کوشش اتوریل، استانبول، ۱۹۲۰م؛ اندرابی، احمد، قراءات القراء المعروفین، به کوشش احمد نصیف جنابی، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ بستانی، داوودی، محمد، طبقات المفسرین، به کوشش علی محمد عمر، مصر، مکتبه وهبه؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش

درخواست یهودیان مدینه از پیامبر اکرم (ص) مبنی بر وصف پروردگار (نسبه الرب) را سبب نزول سوره دانسته‌اند و دسته دیگری تقاضای عده‌ای از مشرکان مکه را یادآور شده‌اند (نک: واحدی، همانجا؛ ابوالفتح، ۶۰۸/۵ - ۶۰۹؛ ابن کثیر، ۴۰۵/۷؛ سیوطی، «لباب...»، ۱۴۶/۲، الدرر، ۶۶۹/۸، نیز نک: زومر، ۳۲۵). همچنین حکایت برخی روایات از نزول سوره اخلاص در مدینه، می‌تواند اشاره به نزول یا تلاوت مجدد این سوره بر حسب مقتضیات و حوادث باشد، یا آنکه درخواست یهودیان از پیامبر اکرم (ص) در دوران اقامت آن حضرت در مکه صورت پذیرفته است.

سوره اخلاص یکی از ۵ سوره‌ای است که با فعل امر «قل» آغاز می‌شود، سه تایی آنها پیاپی در خاتمه قرآن مجید جای گرفته و با عنوان مشترک «معوذات» نامیده شده است (نک: سیوطی، تناسق، ۱۴۷). موضوع اصلی این ۵ سوره اخلاص در دین و توحید در عبادت است. در این میان، سوره اخلاص بیش از ۴۰ سوره دیگر، بر شعائر توحیدی تکیه دارد و به همین لحاظ، این سوره را همراه با سوره کافرون مقشّشتین (= پیرایندگان) خوانده‌اند (طوسی، همانجا؛ فیروزآبادی، ۵۴۸/۱؛ بقاعی، ۳۰۰/۲۲، ۲۴۴) و نیز هر دو سوره را «اخلاص» نامیده‌اند (همانجا؛ فیومی، ۱۷۷/۸).

سوره اخلاص و سوره کافرون، شعار جاودانه توحید و فراخوان نبرد بی‌امان موحدان با مشرکان است و از این رو، پیامبر اکرم (ص) قرائت این دو سوره را در رکعت‌های اول و دوم به ویژه در برخی نمازها مانند نافله فجر (نک: قطب، ۴۰۰۵/۶) مؤکداً توصیه فرموده است (ابن حجر، ۳۹۹/۳؛ سیوطی، همانجا). روایات دیگری که از ناحیه اهل بیت (ع) رسیده است، نیز ضمن آنکه بر قرائت این دو سوره و نیز سوره قدر سخت تأکید دارند، به رغم مختصر شدن نماز، فضیلت آن را در قرائت همین سوره‌ها می‌دانند (کلینی، ۳۱۶/۳؛ فیض، ترجمه، ۱۱۰-۱۱۲؛ بحرانی، ۵۲۰/۴). بر پایه همین روایات عملاً در آموزش نماز به کودکان و تازه مسلمانان، سوره‌ای که باید پس از سوره حمد قرائت شود، سوره اخلاص برگزیده می‌شود (نک: فیض، همان، ۱۱۷-۱۱۸) و می‌توان گفت که نزد عموم مسلمانان عنوان «سوره» در قرائت نماز، عملاً به سوره اخلاص اختصاص پیدا کرده است.

این سوره به رغم آنکه پس از سوره کوثر، کوچک‌ترین سوره قرآن کریم است، حاوی همه فنون مباحث توحیدی است و به ویژه آیه دوم آن: «اللَّهُ الصَّمَدُ» همواره شایان تعمق و تأمل بوده است (نک: قرطبی، ۲۴۵/۲۰؛ فخر الدین رازی، التفسیر، ۱۷۵-۱۷۶، شرح، ۳۱۷-۳۲۱؛ سیوطی، الاکلیل، ۳۰۲؛ بیضاوی، ۲۰۰/۵؛ فیض، الصافی، ۲(۱)۸۶۶؛ بحرانی، ۵۲۳/۴). اما مانا اهل بیت (ع) بیش از هر چیز به این نکته توجه می‌داده‌اند که سوره «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» شعار توحید و اخلاص است (نک: حر عاملی، ۲(۲)۷۸۵) و یکایک آیات آن را مفسر یکدیگر دانسته‌اند (ابن بابویه، ۹۰-۹۱؛ فیض، همان، ۲(۱)۸۶۴؛ طباطبائی، ۳۸۷/۲۰؛ مغنیه، ۶۲۴/۷).

سوره اخلاص در ترتیب جاودانه قرآن مجید، زوج سوره «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ» قرار داده شده است و از نظر معنا و موضوع و تعبیر و مضمون، این دو سوره بازتاب بیان یکدیگرند (سیوطی، تناسق، ۱۴۶-۱۴۷؛ جواهرالبیان، ۱۴۷).

سوره اخلاص از معدود سوره‌های قرآنی است که مستقلاً در تفسیر آنها کتب و رسائل و مقالاتی نوشته شده است و نوشته می‌شود، چنانکه آقابزرگ ۱۱ اثر را با عنوان تفسیر سوره اخلاص فهرست کرده است (۳۳۵/۴-۳۳۶). از مشاهیر علمای اسلام، به ابن سینا اثری با عنوان تفسیر سوره التوحید منسوب شده که بارها به چاپ رسیده است. فخرالدین رازی، ابن تیمیه و میرداماد نیز هر یک اثری با عنوان تفسیر سوره اخلاص دارند که اثر ابن تیمیه شهرت بیشتری یافته، و بارها به چاپ رسیده است (نک: کالورلی، ۱۴-۵). اما دو اثر دیگر: کتاب فخرالدین رازی (نک: الفهرس، ۶۱۱/۳) و کتاب میرداماد (نک: مرعشی، ۴۰۳/۱، ۱۳/۲۰) همچنان خطی مانده‌اند. کالورلی نیز در مقاله‌ای به بررسی مسائل نحوی سوره اخلاص پرداخته است (همانجا). همچنین از آنجا که این سوره به عنوان عصا و وحی محمدی در سراسر جهان اسلام شناخته شده، از دیرباز، بهترین موضوع برای هنرنامی خطاطان، طراحان و نگارگران مسلمان بوده است.

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابن بابویه، محمد، التوحید، به کوشش هاشم حسینی، تهران، ۱۳۸۷؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، المطالب العالیة بزوائد المسانید الثمانيّة، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، بیروت، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷؛ ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، ۱۳۸۹/ق ۱۹۷۰؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوعمر و دانی، عثمان، التیسیر فی القراءات السبع، به کوشش اتو پرنس، استانبول، ۱۹۳۰؛ ابوالفتح رازی، روح الجنان و زور الجنان، قم، ۱۴۰۴؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳/ق ۱ اندرابی، احمد، الايضاح فی القراءات، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز: بحرانی، هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۴۰۱/ق ۱۹۸۱؛ بقاعی، ابراهیم، نظم الدرر فی تناسب الآيات و السور، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۴؛ بیضاوی، عبدالله، انوار التنزیل، بیروت، مؤسسة شهاب، جواهر البیان فی تناسب سور القرآن، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶؛ حائری، عبدالکریم، کتاب الصلوة، قم، ۱۳۶۲؛ حر عاملی، محمد، وسائل الشیعة، بیروت، ۱۳۹۱/ق ۱ دارمی، عبدالله، سنن، استانبول، ۱۴۰۱/ق ۱۹۸۱؛ دروزه، محمد عزت، التفسیر الحديث، قاهره، ۱۳۸۱/ق ۱۹۶۲؛ زرکشی، محمد، البرهان فی علوم القرآن، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۴۰۰/ق ۱۹۸۰؛ زمخشری، محمود، الکشاف، بیروت، دارالمعرفة؛ سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۳۶۳/ق ۱ همو، الاکلیل، به کوشش سیف الدین عبدالقادر کاتب، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵؛ همو، تناسق الدرر، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶؛ همو، الدر المنثور، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳؛ همو، «لباب النقول»، ضمن تفسیر الجلالین، استانبول، ۱۳۴۲/ق ۱ صنعانی، عبدالرزاق، تفسیر القرآن، به کوشش مصطفی سلم محمد، ریاض، ۱۴۱۰/ق ۱۹۸۹؛ طباطبائی، محمدحسین، البیان، بیروت، ۱۳۹۴/ق ۱۹۷۴؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یردی طباطبائی، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸؛ طوسی، محمد، البیان، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ همو، شرح اسماء الله الحسنی، به کوشش طه عبدالرؤف سعد، بیروت، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۴؛ الفهرس الشامل للتراث العربی الاسلامی المخطوط، عمان، ۱۹۸۷؛ فیروزآبادی، محمد، بضائر ذوی التميز، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۸۳/ق ۱ فیض کاشانی، محمد، ترجمه الصلوة، به

۱۳۳/۶؛ ابن خلدون، ۳(۴۸۴) و در ۱۷۸ق به محاصره ولید بن طریف تغلبی افتاد (خلیفه، ۷۲۱/۲-۷۲۲).

اخلاط در ۳۱۵ق در دست بیزانسیها قرار گرفت («دائرة المعارف ترک ۳»، I/238). در ۳۱۶ق دُستُتُ با لشکری از رومیان از راه صلح وارد شهر شد و به جای منبر صلیب قرار داد و از آنجا به بدلیس رفت (ابن اثیر، ۱۹۸/۸؛ ابن خلدون، ۳(۴۸۴). در ۳۱۹ق رومیان به دعوت و تحریک ارمنیان شهر به ارمنستان آمده، در اخلاط و اطراف آنجا خرابیها به بار آوردند و عده‌ای از مسلمانان آنجا را کشته، یا اسیر کردند. بعد از آن غلام یوسف ابن ابی الساج، والی آذربایجان، شهر را از دست رومیان گرفت و کسانی را که در دعوت سپاه‌روم مداخله داشتند، کشت و اموالشان را غارت کرد (ابن اثیر، ۲۳۴/۸؛ ابن خلدون، ۳(۴۸۴). در ۳۵۳ق/۹۶۴م اخلاط به تصرف نجا، غلام سیف‌الدوله در آمد (ابن اثیر، ۵۵۱/۸؛ ابن خلدون، ۴(۵۱۴). در ۳۷۳ق/۹۸۳م به دست شاهزاده کرده به نام باذ (ابو عبدالله بن دوستک) فتح شد و پس از آن در دست سلسله کردی مروانیان دیاریکر قرار گرفت (ایرانیکا، نیز «دائرة المعارف دیانت»، همانجا). در ۳۸۲ق/۹۹۳م رومیان شهر را تصرف کردند و با فرمانروای ارمنی آن نواحی مدت ۱۰ سال قرارداد ترک مخاصمه بستند (ابن عبری، ۷۱). در دوران حکومت نصرالدوله احمد فرمانروای مروانی (۴۰۲-۴۵۳ق/۱۰۱۱-۱۰۶۱م) مردم اخلاط در آرامش می‌زیستند. در جریان هجوم ترکها به آناتولی، اخلاط به عنوان پایگاهی مورد استفاده قرار گرفت؛ در نبرد ملازگرد گروهی از مردم اخلاط که در جنگ شرکت کرده بودند، غنایم بسیاری به دست آوردند («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). در ۴۹۳ق/۱۱۰۰م شهر به تصرف شکمان قطبی، امیر ترک، درآمد (EI², I/329). از سده ۶ق/۱۲م اخلاط مرکز حکومت خاندان اخلاط شاهان (ارمن شاهان) و یکی از مراکز و شهرهای بزرگ جهان اسلام شد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). در ۵۳۱ق/۱۱۳۷م سلطان مسعود سلجوقی، اخلاط، ملازگرد و ارزن را به اقطاع برادرش سلجوق داد (حسینی، ۱۱۱).

در ۵۸۱ق/۱۱۸۵م پس از درگذشت فرمانروای اخلاط که فرزندی نداشت، بر سر جانشینی او و تصرف اخلاط میان صلاح‌الدین ایوبی و پهلوان بن ایلدگز که با خاندان فرمانروا نسبت داشت، مبارزه در گرفت؛ سرانجام اخلاط به پهلوان واگذار شد و صلاح‌الدین به میافارقین رفت (ابن اثیر، ۵۱۳/۱۱-۵۱۶؛ بازورث، ۱۷۱). در ۵۸۷ق تقی‌الدین عمر، برادرزاده صلاح‌الدین ایوبی بر اخلاط مسلط شد (ابن اثیر، ۶۲/۱۲-۶۳؛ ابن خلکان، ۳(۴۵۶-۴۵۸). در ۶۰۱ق گرجیان اخلاط را مورد حمله قرار داده، تا ارجیش پیشروی کردند. فرمانروای اخلاط با یاری گرفتن از پسر قلج ارسلان، والی ارزروم، گرجیها را شکست داد (ابن اثیر، ۲۰۴/۱۲-۲۰۵؛ ابن عبری، ۲۴۴). در ۶۰۲ق بار دیگر گرجیها اخلاط را مورد هجوم قرار دادند، اما بعد از مدتی از نیروهای متحد

کوشش محمد علی صفر، تهران، ۱۳۴۰ش؛ همو، الصافی، به کوشش حسن حسینی لواسانی نجفی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ فیومی، احمد، المصباح المنیر، قم، ۱۴۰۵ق؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۹۶۷م؛ قطب، سید، فی ظلال القرآن، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ کلینی، محمد، الفروع من الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ مالک بن انس، الموطأ، به کوشش محمد فواد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ محسن، محمد، الارشادات الجلیة، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ مرعشی، خطی؛ مغنیه، محمد جواد، التفسیر الکاشف، بیروت، ۱۹۸۱م؛ واحدی، علی، اسباب النزول، به کوشش سید جمیلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ نیز: Calverley, E. E., «The Grammar of Sūratu 'l-Ikhlaṣ», SI, 1957, vol. VIII; Zwemer, S. M., «Sūrat al-Ikhlaṣ», The Moslem World, 1968, vol. XXVI. محمد علی لسانی فشارکی

أَخْلاط، شهری باستانی در استان وان، در شرق آناتولی و شمال غربی دریاچه وان. این شهر در ۴۲° و ۵۰° طول شرقی و ۳۸° و ۵۰° عرض شمالی واقع است. امروزه بخشی کوچک از توابع شهر بدلیس (بتلیس) به شمار می‌آید. در ۱۹۸۵م جمعیت آن ۲۸'۸۰۰ بوده که ۱۱'۱۳۸ نفر آن در مرکز، و بقیه در روستاهای اطراف زندگی می‌کرده‌اند (ایرانیکا، I/726؛ «دائرة المعارف دیانت...»، II/19, 22)، اما در ۱۹۹۰م جمعیت آن بدون حومه، ۱۶'۷۴۲ نفر گزارش شده است («آمار...»، ۱۲).

این شهر که از روزگار دولت اورارتو تا دوران عثمانی تحت حاکمیت‌های گوناگون اداره می‌شده، با نامهای خَلَدَس (اورارتویی)، خَلِیات و خِلِیات (یونانی)، کِلَاث (سریانی)، شالِیات و شالیات و خَلات (ارمنی)، خِلَاط (عربی)، اخلاط (فارسی و ترکی) معروف بوده است (ایرانیکا، نیز «دائرة المعارف دیانت»، همانجا؛ ابن فقیه، ۲۸۷؛ ابن خردادبه، ۱۲۲-۱۲۳). به گفته ناصر خسرو که در ۴۳۴ق/۱۰۴۳م به این شهر رسیده، آنجا مرز مسلمانان و ارمنیان بوده است، و مردمش به پارسی، ارمنی و تازی سخن می‌گفته‌اند (ص ۹-۱۰).

سابقه تاریخی: عیاض بن غنم در زمان خلافت عمر، در اوایل سال ۲۰ ق/۶۴۱م، به اخلاط آمد و با بطریق آنجا صلح کرد، فرمانروای بدلیس، پرداخت خراج اخلاط و تعهدات مردم آنجا را تضمین کرد (بلاذری، ۲۵۵). در خلافت عثمان، حبیب بن مسلمه - که به دستور خلیفه به ناحیه ارمنستان رفته بود - دیگر بار به اخلاط آمد. بطریق اخلاط، امان نامه‌ای را که عیاض به آنان داده بود، به حبیب نشان داد و وی آن را تنفیذ کرد. بطریق نیز خراجی را که بر عهده داشت، پرداخت (همو، ۲۸۷؛ ابن اثیر، ۸۴/۳؛ ابن خلدون، ۲(۱۰۰۷/۱۰۰۶).

در دوره امویان، بعد از درگذشت معاویه، مردم اخلاط شورش کردند و شهر به قلمرو بیزانس پیوست، لکن محمد بن مروان، فرمانروای جزیره، بار دیگر اداره شهر را به مسلمانان سپرد. فرستاده هشام بن عبدالملک برای جنگ با خزرها در سر راه خود به ازان، چندی نیز اخلاط را به محاصره درآورد («دائرة المعارف دیانت»، II/20). در ۱۷۶ق/۷۹۲م اخلاط به دست فضل خارجی غارت شد (ابن اثیر،

عثمانی تعیین می‌شده‌اند. سرانجام با انعقاد معاهده صلح آماسیه (۹۶۲ق/۱۵۵۵م) این اختلافات پایان یافت (همو، ۷۸/۱: «دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

از دوران حاکمیت مغول به بعد، اخلاط به تدریج اهمیت خود را از دست داد و تقریباً به شهری متروک در حوضه دریاچه وان بدل گردید، به طوری که یک سال پس از انعقاد عهدنامه صلح آماسیه بجز مأموران دولتی، جمعیت آن ۱۶۰۰ نفر بوده است (همان، II/22). بعد از دوره تنظیمات (سده ۱۹م) اخلاط، بخشی از توابع شهر وان و سپس بدلیس شد (همانجا).

اخلاط از دیدگاه جغرافی نگاران و جهانگردان: این شهر در قدیم پایتخت ارمنستان بزرگ بوده است (حمدالله، ۱۰۰/۳). برخی، اخلاط را جزو بخش اول از بخشهای سه گانه ارمنستان می‌دانند (یعقوبی، ۱۴۵) و برخی دیگر جزو قطعه چهارم از ۴ قطعه ارمنستان به شمار آورده‌اند (ابن خردادبه، ۱۲۲؛ یاقوت، المشترك، ۲۰-۲۱؛ حمدالله، همانجا). فاصله اخلاط تا ارجیش و نیز تا بدلیس را ۳ روز راه یعنی ۷۵ میل ذکر کرده‌اند (ابن حوقل، ۳۰۲؛ ادیسی، ۸۲۶/۲-۸۲۷). یک بازرگان ونیزی که در زمان اوزون حسن آق قویونلو به ایران آمده است، می‌نویسد: چنانکه از بناهای اخلاط برمی‌آید، در قدیم شهری بزرگ بوده، ولی اکنون به دژی کوچک که در سمت غربی دریاچه وان قرار گرفته، تبدیل شده است (سفرنامه‌ها، ۳۷۴). به گفته مقدسی، این شهر در زمین همواری واقع شده، و دارای باغهای زیبا بوده، و بارویی از گل داشته، و رودخانه‌ای نیز در آن جاری بوده است (ص ۳۷۷؛ نیز نک: ابوالفدا، ۳۹۵). یاقوت آنجا را شهری پرنعمت نوشته که بادهای زمستانی آن ضرب المثل است (بلدان، ۴۵۷/۲-۴۵۸). قزوینی (ص ۵۲۴) می‌نویسد: مردمش مسلمان و مسیحی و زبان آنان فارسی، ارمنی و ترکی است. مردم آنجا به کشاورزی چندان علاقه‌ای نداشته‌اند و فعالیت آنان بیشتر در صنعت و بازرگانی بوده است (حدود العالم، ۱۶۰؛ سارگسیان، ۲۰۳/۱). در کوههای شمال شهر معدن زرنیخ قرمز و زرد موجود است (اولیا چلی، ۱۴۱/۴-۱۴۲).

اخلاط از شهرهایی بوده است که ایلخانان در آنجا ضرابخانه داشتند. سکه‌های نقره‌ای که در زمان غازان خان (حک ۶۹۴-۷۰۳ق/ ۱۲۹۵-۱۳۰۴م) و سلیمان ایلخانی (حک ۷۳۹-۷۴۴ق/ ۱۳۳۸-۱۳۴۳م) به ضرب رسیده، در دست است (ترابی، ۱۵/۱، ۴۶). در زمان ابوسعید بهادرخان (۷۱۷-۷۳۶ق) نیز سکه‌های نقره‌ای در آنجا ضرب شده که در برخی از آنها تاریخ ضرب به تاریخ «خانی» قید شده که مبدأ آن مرگ غازان خان بوده، و این تاریخ جز در مسکوکات ضرب ۷۳۵ق/ ۱۳۳۵م حک نشده است (نک: لطفی، ۱۶۲-۱۶۴).

از مشاهیر اخلاط، فخرالدین اخلاطی را می‌توان نام برد که با ۳ تن دیگر از دانشمندان، در ساختن رصدخانه مراغه با خواجه نصیرالدین طوسی همکاری داشته است (رشیدالدین، ۶۷/۳).

آثار تاریخی: یکی از دژهای واقع بر ساحل دریاچه وان، دژ

مسلمانان شکست خوردند و عده‌ای از آنان نیز به اسارت درآمدند (ابن اثیر، ۲۴۰-۲۴۱/۱۲). در ۶۰۳ق بیلان (بالابان) یکی از مملوکان شاه ارمن (از اخلاط شاهان) اخلاط را محاصره کرد. ابتدا از بکتر، حاکم اخلاط شکست خورد و به ملازگرد گریخت، ولی پس از چندی دیگر بار شهر را محاصره کرد و آن را به تصرف درآورد (همو، ۲۵۴/۱۲-۲۵۵؛ ابن خلدون، ۳۷۹/۲). در ۶۰۴ق اوحده بن عادل ایوبی اخلاط را تصرف کرد (ابن اثیر، ۲۷۲/۱۲-۲۷۳) و به این ترتیب حاکمیت خاندان ارمن شاه (اخلاط شاه) به سرآمد. پس از مرگ اوحده، حکومت اخلاط به دست برادرش افتاد («دائرة المعارف دیانت»، II/21). ملک اشرف در ۶۱۸ق شهر و توابع آن را به برادرش شهاب الدین واگذار کرد. شهاب الدین پس از چندی از اطاعت برادر سرپیچید. آنگاه ملک اشرف با یاری برادر دیگر خود، ملک عادل، رو به اخلاط نهاد و مردم شهر در جمادی الآخر ۶۲۱ شهر را تسلیم ملک اشرف کردند (ابن اثیر، ۴۲۱/۱۲-۴۲۲). در شوال ۶۲۶ جلال الدین خوارزمشاه به سوی اخلاط روان شد و آنجا را محاصره کرد و منجنیقها کار گذاشت و مدت ۸ ماه از رسیدن خواربار به شهر مانع شد. سرانجام مردم سر به تسلیم نهادند (ابن خلدون، ۷۶۷/۴-۷۷۰) و در جمادی الاول ۶۲۷ وی اخلاط را تسخیر کرد و از کشتار و غارت و تجاوز و بیداد فرو نگذاشت (ابن اثیر، ۴۸۷/۱۲-۴۸۸). ملک اشرف با علاءالدین کیقباد و امرای منطقه همدست شد و در یاسی چمن (میان ارزنجان و سیواس) به جنگ او رفت و سرانجام جلال الدین در رمضان ۶۲۷ شکست خورد و اخلاط به دست ملک اشرف افتاد (همو، ۴۸۹/۱۲-۴۹۰؛ توران، I/247). در ۶۳۰ق علاءالدین کیقباد اخلاط را از تصرف ملک اشرف درآورد (ابن خلدون، ۳۶۰/۲-۳۶۱). اقبال، ۱۴۴). سلطان غیاث الدین [فرزند علاءالدین] در جنگ کوسه داغ (۶۴۱ق/۱۲۴۳م) از مغولها شکست خورد و در ۶۴۱ق تصرفات او از جمله اخلاط به تصرف مغولها درآمد (ابن بی‌بی، ۲۳۶-۲۴۱: «دائرة المعارف ترک»، همانجا) و حکومت اخلاط به دست یک شاهزاده خانم گرجی سپرده شد (ویلر، ۹۵). بعد از سقوط بغداد (۶۵۶ق/۱۲۵۸م) اخلاط و نواحی مجاور آن به طور کامل به دست مغولها افتاد (ایرانیکا). در جمادی الآخر ۶۵۸ هلاکوخان به اخلاط رسید (رشیدالدین، ۷۰/۳). در رجب ۶۹۰/ ژوئیه ۱۲۹۱ کیخاتو فرمانروای اخلاط شد (اشپولر، ۹۲؛ بویل، 373). پس از آن تا تشکیل دولت صفوی، اخلاط جزو قلمرو ایلخانان، فرمانروایان جلایری، امرای آل چوپان، قره‌قویونلوها و آق‌قویونلوها درآمد، ولی پس از شکست شاه اسماعیل در جنگ چالدران، به دست عثمانیان افتاد (اولیا چلی، ۱۳۶/۴-۱۳۷). در ۹۵۵ق/۱۵۴۸م شاه طهماسب بر آن نواحی تاخته (اسکندر بیگ، ۷۲/۱-۷۳). شهرهای آنجا را ویران کرد و پس از پیروزی بر سلطان سلیمان، قلعه اخلاط را در ۹۶۱ق/ ۱۵۵۴م متصرف شد و دستور داد آن را با خاک یکسان کردند (همو، ۷۵/۱-۷۷). نواحی اخلاط بیشتر اوقات میان سلاطین ایران و عثمانی مایه نزاع بوده است و حکام آن گاه از ایران و زمانی دیگر از سوی دولت

امروزه شهر قدیم اخلاط به کلی متروک افتاده است و خرابه‌ای بیش نیست. شهر جدید اخلاط در ۲ کیلومتری آن احداث شده که تا سواحل دریاچه وان امتداد پیدا می‌کند. اراضی آن برای کشاورزی مناسب است و در آن غلات به خصوص گندم و چاودار به عمل می‌آید و دامداری نیز رایج است («دائرة المعارف دیانت»، II/22).

ماخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن بی‌بی، حسین، سلجوقنامه، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض؛ بیروت، دارمکتبه الحیاة؛ ابن خردادبه، عیبدالله، المسالك والممالك، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عبری، غریفوروس، تاریخ الزمان، ترجمه اسحاق ارملة، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۷م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادرسی، محمد، نزهة المشتاق، پورت سعید، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اسکندر یک منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۳۴ش؛ اشیور، برتولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۶۵ش؛ اقبال، عباس، تاریخ مغول، تهران، ۱۳۶۴ش؛ اولیا چلی، محمد، سیاحت نامه، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، ترجمه محمد توکل، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ترابی طباطبائی، جمال، سکه‌های اسلامی دوره ایلخانی و گورکانی، نشریه موزه آذربایجان شرقی، تبریز، ۱۳۲۷ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش/۱۹۸۳م؛ حسینی، علی، اخبار الدولة السلجوقیة، به کوشش محمد اقبال، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سبیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش عبدالکریم علی اغلی، باکو، ۱۹۵۷م؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سارگیسیان، گ. خ. و دیگران، تاریخ ارمنستان، ترجمه آگرمانیک، تهران، ۱۳۶۰ش؛ سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۳۹ش؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ لطفی، مهذب درویش، «اللقاب علی المسکوکات (الایلیخانیة)»، سومر، بغداد، ۱۹۶۵م، شب ۲۱؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ ویلبر، دونالد، معماری اسلامی ایران در دوره ایلخانان، ترجمه عبدالله فریار، تهران، ۱۳۶۵ش؛ یاقوت، بلدان؛ همو، المشتراک، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ یعقوبی، احمد، البلدان، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

Belli, O., *The Capital of Urartu Van Eastern Anatolia*, Turistik yayinlar; Bosworth, C.E., «The Political and Dynastic History of the Iranian World», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; Boyle, J.A., «Dynastic and Political History of the Il-Khūns», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; *Census of Population, 1990*, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; EI²; Holt, P.M., *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1970, vol. I(1); IA; Iranica; Lynch, H.F.B., *Armenia, Travels and Studies*, Beirut, 1965; Turan, Osman, «Anatolia in the Period of the Seljuks...», *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1970, vol. I(1); *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1968; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1989.

ابوالحسن دیانت

اَخْلَاطُ اَرْبَعَه، اصطلاحی در پزشکی. بر پایه طبیعیات کهن یونان، بدن انسان و دیگر جنبندگان خون‌دار، شامل ۴ نوع مایع، یعنی خون، بلغم، صفرا و سوداست. هریک از این مایعات، آمیزه خوانده می‌شد و در ترجمه عربی آن‌را خلط نامیدند (جالینوس، ۱۱۷-۱۱۹). گرچه این نظریه به بقراط نسبت داده می‌شود و گذشته از کتاب الاخلاط

اخلاط است. به دنبال شکست شاه اسماعیل صفوی از سلطان سلیم اول در جنگ چالدران، مردم اخلاط از سلطان سلیم درخواست کردند تا قلعه محکمی در اخلاط که آرامگاه عده‌ای از اجداد عثمانی است، احداث کند، ولی مشکلات جنگی به او امان نداد. پس از مرگ وی سلطان سلیمان اول که به منظور زیارت قبور اجداد خود به اخلاط آمده بود، زال پاشا را مأمور بنای دژ کرد. زال پاشا پس از مشاوره با مردم شهر، دژ را در جنوب خرابه‌های شهر بنا نهاد (اولیاچلی، ۱۳۶/۴-۱۳۷). نوشته بدون تاریخ که در بالای دروازه اول دژ به زبان فارسی موجود است، حاکی از آن است که قلعه به دستور سلطان سلیم اول بنا شده است (لینچ، II/288؛ ایرانیکا، I/726). اولیاچلی (همانجا) به استناد مصرع آخر شعری فارسی و تاریخ مندرج در پایان آن که در بالای دروازه موجود است، تاریخ اتمام بنای قلعه را ۹۶۳ق ذکر می‌کند. نوشته دیگر که در شمال شرقی دروازه موجود است، حاکی است که قلعه در زمان حکومت سلطان سلیم دوم در ۹۷۶ق/۱۵۶۸م بنا شده است (لینچ، نیز ایرانیکا، همانجا). از این دو نوشته می‌توان نتیجه گرفت که بنای قلعه در ۹۶۳ق شروع شده، و در ۹۷۶ق به پایان رسیده است (IA, I/160). با توجه به نوشته روملو در وقایع سال ۹۵۹ق معلوم می‌شود که قلعه پیش از سال ۹۶۳ق وجود داشته است (ص ۴۶۱-۴۶۲). برای آگاهی از جزئیات این قلعه، نک: لینچ، 289-II/288). امروزه ویرانه‌های قلعه برجای است.

از آثار دیگر اخلاط دو مسجد است که در محوطه قلعه واقع شده، و به سرعت رو به ویرانی می‌رود. مسجد بزرگ‌تر که به جامع اسکندر پاشا معروف است، در طرح و ساخت از ظرافتی خاص برخوردار است. سنگ‌نبشته موجود به خط عربی، نشان می‌دهد که این مسجد به دستور اسکندر پاشا در ۹۷۸ق/۱۵۷۰م بنا شده است. مسجد دوم جامع قاضی محمد است که کوچک‌تر، اما در طرح شبیه اولی است. نوشته سردر آن که به زبان فارسی است، حکایت از آن دارد که مسجد به دستور قاضی محمد در ۹۹۶ق بنا شده است (همانجا).

یکی دیگر از آثار هنری و تاریخی اخلاط گورستان و بقعه‌های آن است. در ناحیه وان، اخلاط مهم‌ترین مرکز هنری است که در آنجا بقاع و گورستانها با هم دیده می‌شوند. قبرها بین سده‌های ۶-۹ق/۱۲-۱۵م ساخته شده‌اند و تزینات معماری مشابهی دارند. بقعه‌های این گورستان که محیط آن را زینت می‌بخشد، نمونه‌ای از فرهنگ ترک است، از آن جمله بقعه‌های ارزن خاتون، استاد شاکر، حسن پاشا، حسین پاشا و بوغانای پاشا را می‌توان نام برد که معماری اصیلی را نشان می‌دهند و حاکی از سطح بالای تمدن آناتولی در دوره سلجوقیان و امیرنشینهاست. نوشته‌های قبور و بقاع با خطوط گوناگون عربی، لاتینی و یا بیزانسی است. گورستان اخلاط بزرگ‌ترین گورستان در آناتولی و شاید در جهان اسلام است (بلی، 75-74؛ «دائرة المعارف دیانت»، II/22-23). آرامگاه اجداد آل عثمان و برخی مشاهیر و عارفان نیز در آن شهر دیده می‌شود (اولیاچلی، ۱۴۰/۴-۱۴۱).

منسوب به وی، از نخستین منابع آن، «رساله بقراطی درباره طبیعت انسان» نوشته پولی بوس^۱، داماد و شاگرد بقراط است، به نظر می‌رسد که وی نیز اندیشه‌های کهن‌تری را بازگو کرده است (سارتن، ۱۹۶۷-۱۹۶۸/۱: ۱۲۰؛ ریتز، ۸۰۲؛ بریتانیکا، ماکرویدیا، V/365). اندیشه مشابهی که در آن از روح، بلغم و صفرا به عنوان جواهر اصلی بدن آدمی سخن گفته می‌شود، در میان پزشکان هند قدیم وجود داشته است (همان، XI/824).

نظریه اخلاط برگرفته از نظریه عناصر^۲ یا ارکان، و نشان دهنده نفوذ فلسفه یونانی در طب بقراطی است. در سده ۵ ق م، امپدکلس اعلام داشت که همه مواد از ۴ عنصر نخستین آتش، هوا، آب و خاک تشکیل می‌شوند و یک سده پس از وی، ارسطو طبایع چهار گانه گرمی، سردی، تری و خشکی را به آن عناصر نخستین نسبت داد (شروع ... ۱۶۳؛ بریتانیکا، میکرویدیا، ۸۴۶/III). این نظریه، به رغم آنکه برخی پزشکان یونانی مانند آراسیستراتوس در سده ۳ ق م، و اسکلیپادس در سده ۱ ق م به مخالفت با آن برخاستند، در آثار جالینوس به شکل تکامل یافته‌تری عرضه شد و تا سده ۱۶ م در جهان پزشکی همچنان معتبر باقی ماند. جالینوس، به ویژه اسکلیپادس را به علت مخالفت وی با اندیشه‌های بقراط در زمینه اخلاط، به سختی مورد هجوم قرار می‌دهد (جالینوس، ۱۱۷-۱۴۰؛ سارتن، I/120, 160, 302؛ بریتانیکا، ماکرویدیا، VII/849).

نظریه اخلاط پس از ترجمه آثار مربوط به آن از سوی حنین بن اسحاق و دیگران، در جهان اسلام نیز اعتبار و نفوذ یافت و در آثار پزشکی، و نیز فلسفی به شکل گسترده مطرح گردید و شروح و تعلیقات بسیار بر آن نوشته شد (ابن رین، ۱۲۴-۱۲۵، ۲۹۳-۲۹۷؛ رازی، ۳۸۱/۱، ۹۹، ۱۰۲، ۱۸۵، ۳۲۳/۳، ۲۴۸، ۳۶/۵، ۱۵۲-۱۵۳، ۹۳/۱۰، ۱۵۶/۱۵-۱۵۷، جم: ابن قتیبه، ۶۲۲؛ رسائل ... ۲۹۹/۱، ۳۰۴-۳۰۶، ۳۸۲-۳۸۰/۲؛ ابوسهل، گ ۲۴ الف-۲۷ الف، ۱۵۹ ب-۱۶۱ الف؛ ابن سینا، ۱۷۱-۳۶؛ قاضی سعید، ۶۹-۷۳). در ترجمه‌های عربی آثار یونانی، اصطلاح اسطسقات که برگرفته از واژه یونانی استویخون^۳، به معنی اصل است، گاه به معنی عناصر چهار گانه و گاه به معنی طبایع چهار گانه به کار رفته است (جالینوس، ۱۱۷؛ پاولی، VII/582).

در نظریه اخلاط، هریک از ۴ خلط، نظیر یکی از ۴ عنصر فرض شده است. برخی نیز گفته‌اند که اخلاط چهار گانه از اسطسقات چهار گانه تشکیل یافته‌اند و از این رو آنها را بنات الارکان، یا اسطسقات عالم صغیر نیز نامیده‌اند. بدین ترتیب، صفرا مانند آتش، گرم و خشک، خون مانند هوا، گرم و تر، بلغم مانند آب، سرد و تر، و سودا مانند خاک، سرد و خشک شمرده می‌شود (جالینوس، ۱۱۷-۱۱۸؛ اهوازی، ۴۴؛ ابن هندو، ۱۰۰-۱۰۲؛ ابن سینا، ۱۷۱؛ سیوطی، ۱۶-۱۷). بر پایه این نظریه، تندرستی آدمی به سلامت اخلاط و وجود تعادل میان آنها باز بسته است و فزونی یا کاستی هریک از آنها موجب عدم تعادل می‌شود و طبایع دموی، بلغمی، صفراوی و سوداوی به وجود می‌آورد (اهوازی، همانجا؛ سیوطی، ۱۷-۱۸؛ پاولی، VII/582-583؛ بریتانیکا، میکرویدیا، V/205).

مزاج گرم با دلیری، کرم، شتاب، زودخشی، کم ثباتی، هوشمندی و قدرت تصور؛ مزاج سرد با کند ذهنی، خشونت، بداخلاقی؛ مزاج مرطوب با دلیری، کند ذهنی، کم ثباتی، نرم خویی، گذشت، خوش خلقی، زودپذیری و فراموشکاری؛ و مزاج خشک با صبر و ثبات، دیرپذیری، کین‌توزی و بخل همراه است (رسائل، ۲۹۹/۱). همه این ویژگیها، از سرچشمه طبایع پدید می‌آید، از آن رو که از خاک، عزم برمی‌خیزد و از آب نرمی و از گرما تند و از سرما درنگ و خوشتن‌داری. پس اگر خشکی بر آدمی غلبه کند، عزم وی خشونت و سخت دلی است و اگر رطوبت بر او غالب آید، نرمی وی سستی و خواری است و اگر گرما بر او چیره شود، تند و وی سبکسری و سفاهت است و اگر سرما بر او مستولی گردد، خوشتن‌داری وی کند و کودنی است (همان، ۳۰۱/۱). جایگاه طبیعی اخلاط، رگها و اندامهای میان تهی جانداران، مانند معده، جگر، سپرز و زهره است (جرجانی، ذخیره، ... ۱۲). این اخلاط که از غذا پدید می‌آیند، ممکن است نیک یا بد باشند، و اخلاط نیک می‌توانند هریک به تنهایی، یا با مواد دیگر، جزئی از جوهر خورنده و مانند آن، و جایگزین آنچه از آن جوهر به تحلیل می‌رود، بشوند و نوع بد آن به کار نمی‌آید، بلکه شایسته آن است که از بدن دفع گردد (ابن سینا، ۱۳۱/۱؛ جرجانی، الاغراض، ... ۵۹). غذا پس از گذراندن مراحلی چند، در کبد پخته می‌شود و هربار چیزی مانند کف و چیزی مانند دُردی به وجود می‌آید. هرگاه پختن طولانی شود، چیزی مانند سوخته، و هرگاه کوتاه باشد چیزی مانند نیم پخته حاصل می‌شود. کف صفرا و رسوب سودا است و این هر دو طبیعتند و آن نیم پخته بلغم است و آن مایع پالوده که از این مجموعه باقی می‌ماند، خون است و تا زمانی که از کبد خارج نشده باشد، رقیق‌تر از آن است که شایسته است (ابوسهل، گ ۲۴ الف؛ اخونی، ۲۶-۲۸؛ ابن سینا، ۱۷۱-۱۸؛ جرجانی، الاغراض، ۵۹-۶۳، ذخیره، ۱۴-۱۵).

درباره شرایط و ویژگیهای سلامت اخلاط و آفتها و نشانه‌های تباهی و آثار و فواید هریک و بیماریهایی که از فساد آنها پدید می‌آید و چگونگی درمان آنها، در آثار پزشکی کهن به تفصیل سخن گفته شده است. گفته‌اند که از عدم اعتدال اخلاط، ۳۵ هزار بیماری پدید می‌آید (ابن رین، ۱۲۴-۱۲۵، ۲۹۲-۲۹۷، ۵۶۳-۵۶۵؛ رازی، همانجاها؛ ابوسلیمان، ۲۸۷-۲۸۸؛ اهوازی، ۴۴-۴۷؛ اخونی، ۲۶-۳۶، ۷۳۸-۷۴۴؛ ابن سینا، ۱۳۱-۱۷؛ جرجانی، همان، ۱۲-۱۶؛ شافعی، ۳۸۵-۳۸۶). مشهورترین کتابها و رساله‌هایی که درباره اخلاط نوشته شده، اینهاست:

۱. الاخلاط، منسوب به بقراط. حنین بن اسحاق آن را از یونانی به سریانی، و عیسی بن یحیی بن ابراهیم از سریانی به عربی ترجمه کرده است. رازی از این کتاب نقل قول کرده است. نسخه‌ای از آن در ایاصوفیه نگهداری می‌شود (رازی، ۱۵/۱۵؛ ابن ندیم، ۳۴۷؛ ریتز،

عنوان شاخه‌ای از علوم انسانی توجه متفکران مسلمان را به خود جلب کرد و زمینه‌ای برای پدید آمدن میراثی گرانمایه در طول ۱۴ قرن تاریخ فرهنگ اسلامی گشت. اخلاق اسلامی با مکاتب گوناگون آن، در مبان‌ی ارزشی خود بر فرهنگ قرآنی و تعالیم نبوی اتکا داشت، اما این امر مانع از آن نبود که متفکران مسلمان در بسط و گسترش تعالیم نخستین اخلاقی، و نیز در سبک و اسلوب تدوین آثار خود از میراث پیشینیان بهره گیرند.

I. اخلاق فلسفی

آنچه در طبقه‌بندی علوم اسلامی با عنوان اخلاق فلسفی شناخته می‌شود و در تقسیم علوم حکمی، یکی از ۳ بخش حکمت عملی به‌شمار می‌آید، عملاً با حرکت ترجمه آثار فلسفی یونان به زبان عربی در جهان اسلام پای گرفته است. اخلاق فلسفی اسلامی، در مسیر شکل‌گیری خود، بیشترین تأثیر را از نوشته‌های فلاسفه نامدار یونان برگرفته، و تا حدودی نیز از حکمت فرزندانگان ایران باستان تأثیر پذیرفته است.

انتقال متون اخلاقی به جهان اسلام

الف - ترجمه متون اخلاقی ایرانی: در سده‌های نخستین اسلامی کوشش گسترده‌ای برای ترجمه آثار فرهنگ ایرانی از زبان پهلوی به زبان عربی صورت گرفت که متأسفانه بیشتر آنها از میان رفته، و در مآخذ قدیم عربی فقط به نام بعضی از آنها اشاره شده است. در این بخش به اختصار به برخی از متون اخلاقی یا نوشته‌های مربوط به حکمت عملی که از پهلوی به عربی ترجمه شده است، اشاره می‌شود.

ایرانیان عصر ساسانی علاقه وافری به مضامین اخلاقی از قبیل پند و اندرز داشته‌اند و پندها و اندرزها را علاوه بر کتب بر روی صخره‌ها می‌نوشته‌اند تا برای آیندگان محفوظ بماند، ابن مقفع در مقدمه «الادب الکبیر» به همین معنی اشاره می‌کند (ص ۶۴).

به علاوه، ایرانیان همیشه پندها و اندرزهای اخلاقی را در تزیین لباسها، حاشیه فرشها، کناره سفره‌ها، لبه آلات و ظروف، بر روی شمشیرها و آلات جنگی، بر سر در خانه‌ها و حتی بر گرد گوه‌ها می‌نوشته‌اند. خلاصه اینکه توجه فراوان به آداب و مواعظ و حکم از مشخصات بارز فرهنگی ایران پیش از اسلام بوده است، تا بدانجا که برخی مواعظ و حکم منسوب به تنی چند از فیلسوفان یونانی مانند سقراط، فیثاغورس، افلاطون، ارسطو، دیوجانس و دیگران را برگرفته از روح حکمت ایرانی دانسته‌اند.

بعضی از اینگونه سخنان حکمت‌آمیز در مجموعه‌هایی به‌نام «اندرزنامه» یا «پندنامه» گردآوری شده است و هرچند برخی از آنها متعلق به سده‌های نخستین اسلامی است، ولی شکی نیست در اینکه مآخذ آنها مربوط به ایران پیش از اسلام است. مهم‌ترین این پندنامه‌ها که متن پهلوی، یا برگزیده‌هایی از آن، یا لااقل عناوین آنها در دست است، اینهاست: *اندرز آذرباد مهر اسپندان*؛ *اندرز زرتشت پسر آذرباد*

(GAS, III/35:802).

۲. *الاخلاط*، منسوب به جالینوس. این کتاب احتمالاً همان اثری است که حنین بن اسحاق و ابن ابی اصیبعه از آن به نام *مقالة فی الاخلاط علی رأی بقراط* یاد کرده‌اند. رازی از این کتاب بسیار نقل قول می‌کند (۱۰۲، ۳۸/۱، ۱۸۵، ۳۲/۳، ۲۴۸، ۳۶/۵، ۱۵۲-۱۵۳، جم؛ نیز نک: ابن ابی اصیبعه، ۱۰۲/۱، ۱۳۰/۱۰۲) (GAS, III/130).

۳. *مقالة فی الاخلاط علی رأی فراکساغوراس*، تألیف جالینوس (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ ۱۳۹/۱) (GAS, III/139).

۴. *الاخلاط*، تألیف جرجیس بن یختیشوع. رازی از این کتاب نقل قول کرده است (۹۹/۱، نیز نک: GAS, III/209).

۵. کتاب *فی الاخلاط الاربعة و ما تشرک فیہ*، تألیف قسطا بن لوقا (رازی، ۱۶۱/۱۱، این ندیم، ۳۵۳/۳۵۳) (GAS, III/272).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، *عیون الانباء*، به‌کوشش آرگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹/۱، ۱۸۸۲/۱؛ ابن دین طبری، علی، *فردوس الحکمة*، برلین، ۱۹۲۸/۱؛ ابن سینا، قانون، بولاق، ۱۲۹۳/۱؛ ابن هندو، علی، *مفتاح الطب*، به‌کوشش مهدی محقق و محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۸/۱؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳/۱؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد، *صوان الحکمة*، به‌کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۹۷۴/۱؛ ابوسهل مسیحی، عیسی، *المائتة فی صناعة الطب*، نسخه خطی کتابخانه گنج‌بخش، شد ۷۶۹ (طب)؛ اخوینی بخاری، هدایة المتعلمین، به‌کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۴۴/۱؛ اهوازی، علی، *کامل الصناعة الطبية*، بولاق، ۱۲۹۴/۱؛ جالینوس، فی الاسطیقات علی رأی بقراط، ترجمه حنین بن اسحاق، به‌کوشش محمدسلیم سالم، قاهره، ۱۹۸۶/۱؛ جرجانی، اسماعیل، *الاغراض الطبية*، تهران، ۱۳۳۵/۱؛ همو، *ذخیره خوارزمشاهی*، به‌کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۵/۱؛ رازی، محمد بن زکریا، *الحاوی*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴-۱۳۹۰/۱؛ ۱۹۵۵-۱۹۷۰/۱؛ رسائل اخوان الصفا، بیروت، دارصادر؛ سیوطی، *الرحمة فی الطب و الحکمة*، بیروت، ۱۴۰۳/۱؛ شافعی، شهاب‌الدین، «المصابیح النیة فی طب البریة»، «مجلة آسیایی» (ملا)؛ شروح علی ارسطو *مفردة فی الیونانیة*، به‌کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، دارالمشرق؛ قاضی سعید قمی، *تعلیقات بر اتولوجیای افلوطین*، به‌کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۶/۱؛ نیز:

Britannica, 1978; GAS; JA, 1865, vol. VI; *Pauly*; Ritter, H. & W. Richard, *Arabische Übersetzungen griechischer, Ärzte im stambuler Bibliotheken*, Berlin, 1934; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927.

بخش علوم

آخلاق، عنوان شاخه‌ای از علوم انسانی که در آن از ارزش خوینها و رفتارهای آدمی بحث می‌شود. باید دانست که این علم نگرشی تاریخی بر خوینها و رفتارهای انسان به عنوان اموری واقع، یا کوششی برای کشف علل و عوامل طبیعی آنها نیست، بلکه مطالعه آنهاست از این حیث که هریک در نظام ارزشی معین از چه جایگاهی برخوردارند.

نظامهای اخلاقی به عنوان مجموعه‌هایی مشتمل بر ارزشها و در بردارنده دستورهایی برای اتصاف به خوینهای نیک و انجام دادن اعمال پسندیده و دوری گزیدن از خوینها و کردارهای ناپسند، در میان بسیاری از ملل باستانی دیده می‌شود و شکل‌گیری آنها به عنوان علم اخلاق در تمدنهای گوناگون عهد باستان، از جمله ایران و یونان، مسیری موازی را طی کرده، و آثاری اخلاقی با سبکهای متفاوت پدید آورده است.

با ظهور اسلام و پای گرفتن حوزه فرهنگی گسترده آن، اخلاق نیز به

مهر اسپندان؛ اندرز آذرباد زرتشتان نوۀ آذرباد مهر اسپندان، که این ۳ به ترتیب موبد موبدان ایران در روزگاران شاپور دوم (۳۷۹-۳۹۰ م)، اردشیر دوم (۳۷۹-۳۸۳ م) و یزدگرد اول (۳۹۹-۴۲۰ م) بوده‌اند (نک: بدوی، ۳۲-۳۴)؛ اندرز اوشنر داناک؛ اندرز بخت آفرید؛ اندرز بزرگمهر؛ اندرز آذر فرنیغ؛ اندرز پوریوتکیشان؛ اندرز خسرو قبادان؛ اندرز داناکان به مزدیسنان؛ اندرز پیشینیکان؛ اندرز وهزاد فرخو بیروز؛ اندرز دستور بران به وهیثیان و متون دیگر.

این پندها و اندرزا با عنوان موعظه، وصیت، ادب، حکمت و یا غالباً به صورت جمع موعظ، آداب، وصایا و حکم به عربی ترجمه شده است. موضوع بعضی از این کتابها تزکیه و تهذیب نفس و موضوع برخی دیگر آداب کشورداری و وظایف فرمانروایی است. متن پهلوی بعضی از این اندرزنامه‌ها موجود است، یا لا اقل عنوان آنها در متون پهلوی موجود ذکر شده است. متون پهلوی که اینک در دست ماست، در مقایسه با آنچه در سده‌های نخستین اسلامی از پهلوی به عربی ترجمه شده، اندک است و از حیث کمیت و کیفیت قابل قیاس با آثار ترجمه شده در آن دوران نیست. مترجمان ایرانی چون ابن مقفع سهم عظیمی در ترجمه این آثار داشته‌اند و حتی بعضی از این آثار به عربی به نظم کشیده شده‌اند، مثلاً بلاذری کتاب عهد اردشیر را به شعر عربی درآورد (نک: ابن ندیم، ۱۲۶) و ابان بن عبد الحمید لاحقی (هم) به تشویق یحیی بن خالد برمکی کتاب کليلة و دمنه را به شعر عربی ترجمه کرد. از بزرگانی که در زبان پهلوی پندها و اندرزا به آنان منسوب است، از پادشاهان، هوشنگ، بهمن، انوشروان و هرمز؛ از موبدان، آذرباد؛ و از وزیران، بزرگمهر را می‌توان نام برد. افزون بر این، موعظ و حکمی از منوچهر، اردشیر بابکان، شاپور و چند تن دیگر در این منابع نقل شده است (نک: بدوی، ۳۳-۳۸).

از کتابهایی که در زمینه ادب و اخلاق از پهلوی به عربی ترجمه شده است، جاویدان خرد ترجمه عربی نامۀ هوشنگ است که به نام اخیر نیز شهرت دارد و حسن بن سهل آن را از پهلوی به عربی ترجمه کرده است. ابوعلی مسکویه کتاب جاویدان خرد یا الحکمة الخالدة خود را بر اساس آن نوشته، و در آغاز کتاب خویش به نامۀ هوشنگ اشاره کرده است (ص ۵).

کتاب دیگری که در این موضوع از پهلوی به عربی ترجمه شده، حکم لبهمن الملک است. بهمن که در اوستا «وهمنه» (= به منش) است (نک: پورداود، ۸۸-۸۹)، نام پسر اسفندیار فرزند گشتاسب از پادشاهان کیانی است. اما نام دیگر این بهمن اردشیر است که به اردشیر دراز دست معروف بوده، و در بهمن یشت - از نوشته‌های پهلوی - به نام «کی ارتخشتر» خوانده شده، و در مآخذ اسلامی به صورت «کی اردشیر» ذکر شده است. لفظ بهمن پس از توأم شدن با اردشیر به صورت «بهمن اردشیر» درآمده است. این کتاب گزارشی از مجلس پادشاه است که در آن حکیمان فرزانه به پرسشهای او در مسائل اخلاقی پاسخ داده‌اند (نک: ابوعلی مسکویه، همان، ۶۱ به بعد).

سومین کتاب در این زمینه موعظ آذرباد ترجمه عربی کتاب اندرز آذرباد است که قطعه دیگری نیز از وی به عنوان «قال حکیم الفری آذرباد» به جای مانده است. آذرباد که نام کامل او را «آذربد مهر اسپندان» ذکر کرده‌اند، موبد موبدان ایران در زمان شاپور دوم ساسانی است که در ادبیات اخلاقی این دوره به علم و حکمت شهرت داشته است (نک: بدوی، ۳۳-۳۴).

از آثار دیگر آداب بزرگمهر، ترجمه عربی پند نامه بزرگمهر است که ابوعلی مسکویه گزیده‌ای از متن عربی آن را در کتاب جاویدان خرد نقل کرده است (ص ۲۹-۴۱). گفته شده است که این پند نامه برای نخستین بار در زمان نوح بن منصور سامانی از عربی به فارسی ترجمه شده، و فردوسی در شاهنامه آن را منظوم ساخته است (۱۸۳/۶-۱۹۳). بخش دیگر از اینگونه ترجمه‌ها حکم و موعظ منسوب به انوشروان است که از میان آنها یکی کتاب المسائل است که در جاویدان خرد ابوعلی مسکویه با عنوان «حکم توتیر عن انوشروان» روایت شده است (ص ۴۹-۶۱) و دیگری خطابه انوشروان است که به وسیله همو در کتاب تجارب الامم نقل گردیده است (۱۱۱/۱-۱۱۴). ابن ندیم هم به رساله‌ای با عنوان المسائل التي انفذها ملک الروم الی انوشروان علی يد بقراط الرومی اشاره کرده که احتمالاً قطعه دیگری از همان کتاب بوده است (ص ۳۷۸). در ادبیات فارسی نیز منظومه‌ای به نام راحة الانسان، یا پند نامه انوشروان معروف است که موضوع آن پندهایی نوشته بر تاج انوشروان بوده است.

از آثار دیگری که در این زمینه می‌توان نام برد، کتاب الادب الصغیر ترجمه ابن مقفع است. این کتاب شامل قطعه‌های کوچک و بزرگی در موضوع ادب و اخلاق و تربیت دوران ساسانی است. از دیگر ترجمه‌های ابن مقفع الادب الکبیر و الیتیمه است که در فهرست ابن ندیم از آنها یاد شده است (ص ۱۳۲).

افزون بر اینها، در فهرست ابن ندیم نام ۴۴ کتاب ذکر شده که بخش عمده آنها ترجمه یا اقتباس از آثار پهلوی است. از آن میان می‌توان این کتابها را نام برد: کتاب مهر آذر جشنش (نامۀ موبدان موبد به بزرگمهر پسر بختگان)، عهد کسری الی ابنه هرمز، عهد کسری الی من ادرک التعليم من یتیمه، عهد کسری الی ابنه الذی یسمی عین البلاغة و سيرة اردشیر (ص ۳۷۷-۳۷۸).

غیر از کتب موعظ و حکم، کتابهای دیگری با عنوان المحاسن، محاسن الآداب، محاسن الاخلاق، اخبار، سیر، وصایا، عهود، مکاتبات، توقیعات، خطابات و رسائل در دست است (نک: ه، ادب) که شامل مباحث ارزنده اخلاقی مربوط به دوره ساسانیان و ایران باستان می‌شود.

ب - ترجمه متون اخلاقی یونانی: از متون مهم اخلاقی که مستقیماً از یونانی ترجمه شده، آناری است از جالینوس، فروریوس، ارسطو و افلاطون. این آثار در شکل دادن کتب اخلاقی در جهان اسلام سهم مهمی داشته، و بر نظر فیلسوفان و متکلمان اسلامی درباره ماهیت

کبیر»، اثری در متون اسلامی دیده نمی‌شود.

جالینوس حلقه‌ی رابط در انتقال آراء اخلاقی افلاطون، و فروریوس حلقه‌ی اتصال در انتقال آراء نوافلاطونی به جهان اسلام است. کتاب *اثولوجیا* (ه‌م) در انتقال آراء نوافلاطونی در فرهنگ اسلامی، خاصه در مسائل مابعدالطبیعی و اخلاقی تأثیر بسزایی داشته است و باعث تلفیق آراء ارسطویی و افلاطونی و یا تفسیر نوافلاطونی بعضی از آراء مابعدالطبیعی و اخلاقی ارسطو گردیده است.

ج - مجموعه‌های اخلاقی: از حدود سده ۳ ق مجموعه‌های اخلاقی که بیشتر مشتمل بر کلمات قصار حکمای یونانی بود، به جهان اسلام راه یافت و مواعظ و حکم و تعالیم اخلاقی آنها از همان آغاز مورد توجه قرار گرفت. یکی از مهم‌ترین این مجموعه‌ها کتاب *نوادر الفلاسفه* است که به وسیله‌ی حنین بن اسحاق از متون یونانی گردآوری و به عربی ترجمه شد. این کتاب مشتمل بر مواعظ اخلاقی حکمای یونان بود و در تألیفات اخلاقی دوره‌های بعد بسیار تأثیر نهاد. ابویعقوب کندی از معاصران حنین مجموعه‌ای از مواعظ و حکم منسوب به سقراط را در مجموعه‌ای با عنوان *الفاظ سقراط* گرد آورد. رساله‌ای به همین نام از حنین بن اسحاق وجود دارد، با این تفاوت که در رساله‌ی کندی شخصیت سقراط با دیوجانس کلبی مشته شده است، ولی رساله‌ی *الفاظ سقراط* حنین بن اسحاق عاری از چنین خلط و التباسی است.

از دیگر مؤلفان در زمینه اخلاق، ابوالحسن عامری است. کتاب *السعادة والاسعاد* وی شامل موادی است که از ترجمه‌های مختلف اقتباس شده است. کتاب *الامد علی الابد* وی شامل مواعظ و حکم حکما از زمان لقمان تا زمان خود عامری است (نک: ه‌د، ابوالحسن عامری).

از تألیفات مهم دیگر باید از کتاب *صوان الحکمة* ابوسلیمان سجستانی نام برد که شامل مواعظ، آداب و وصایای اخلاقی منسوب به فیثاغورس، سقراط، افلاطون، ارسطو، اسکندر، بقراط و جالینوس است (نک: ه‌د، ابوسلیمان سجستانی).

مجموعه‌ی دیگر، کتاب *الکلم الروحانیه من الحکم اليونانیه* نوشته ابوالفرج ابن هندوست که شامل منتخباتی از مواعظ و حکم مؤلفان یونانی، از جمله شاعران و فیلسوفان است (نک: ه‌د، ۱۲۶/۵).

از کتب بسیار ارزنده در این موضوع جاویدان خرد یا *الحکمة الخالده* تألیف ابوعلی مسکویه است. این کتاب شامل وصایای پادشاه ایران هوشنگ به فرزند خویش و نیز آداب فرس، هندیان، عربها و یونانیان، اقوال سقراط مقتبس از *نوادر الفلاسفه* حنین، تعلیمات هرمسی، وصایای افلاطون به شاگرد خود ارسطو، وصایای ارسطو به شاگرد خود اسکندر، «وصایای ذهبیه» فیثاغورس و «لوح قابس افلاطونی» است.

شاید یکی از مهم‌ترین مجموعه‌ها در زمینه اخلاق یونانی در عالم

فعل اخلاقی، فضیلت و رذیلت، نظریه‌ی سعادت، ماهیت خیر و شر اخلاقی و جز آنها تأثیر گذارده است.

از مهم‌ترین متون اخلاقی که به وسیله‌ی حنین بن اسحاق از یونانی به عربی ترجمه شده، کتاب *فی الاخلاق* جالینوس است که اصل یونانی آن مفقود شده، و متن عربی آن که به شکل مختصر به دست ما رسیده، احتمالاً تلخیص ابوعثمان دمشقی از آن کتاب است. بیرونی در رسائل و نیز مسعودی در *التنبیه والاشراف* (ص ۱۱۳)، ابوسلیمان سجستانی در *صوان الحکمة* (ص ۲۷۱-۲۷۶)، و ابوالحسن طبری در *المعالجات البقراطیه* و مروزی در *طبایع الحیوان* از آن نقل کرده‌اند.

همچنین حنین بن اسحاق *جوامع کتب افلاطون* تألیف جالینوس را که تلخیص کتابهای جمهور، تیمایوس، نوامیس و برخی دیگر از رسائل افلاطون است، به عربی ترجمه کرده است (ابن ابی اصیبعه، ۱۰۱/۸). وی کتابی با عنوان *جوامع کتب النوامیس* داشته که ابن میمون در شرح کتاب *الفصول بقراط* از آن استفاده کرده است. فارابی نیز کتاب *نوامیس افلاطون* را تلخیص کرده است. جالینوس کتاب دیگری با عنوان *جوامع طیماسوس فی العلم الطبیعی* دارد که حنین بن اسحاق آن را به عربی برگردانده است (همانجا). دو کتاب دیگر در علم اخلاق با عنوان *فی تعرف الرجل عیوب نفسه* و *فی ان الاختیار یتتفعون باعدائهم* در کتب اسلامی به جالینوس نسبت داده شده است (همو، ۱۰۱/۸-۱۰۱). و از منابع کتاب «طب روحانی» محمد بن زکریای رازی (ص ۳۵) و تهذیب الاخلاق ابوعلی مسکویه (ص ۱۶۰) است.

از مهم‌ترین کتابهای ارسطو در علم اخلاق، کتاب *اخلاق نیکوماخس* است که نزد دانشمندان اسلامی به *نیکوماخیا* و *نیکوماخیه* معروف بوده، و متن یونانی آن به وسیله‌ی اسحاق بن حنین به عربی ترجمه شده است. دو شرح مهم به عربی، یکی به وسیله‌ی فارابی و دیگری به وسیله‌ی ابن رشد بر این کتاب نوشته شده است. فارابی در کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین*، و ابوالحسن عامری در *السعادة والاسعاد* (ص ۲۰۱) و ابوعلی مسکویه در تهذیب الاخلاق (ص ۵۳) و ابن باجه در تدبیر المتوحد (ص ۶۸، ۷۳، جم) از اخلاق نیکوماخس یاد کرده‌اند.

صاعد اندلسی در طبقات الامم دو کتاب در اصلاح اخلاق به ارسطو نسبت می‌دهد: یکی کبیر و دیگری صغیر (ص ۲۶).

قفطی در اخبار العلماء از شرح فروریوس بر کتاب اخلاق نیکوماخس که مشتمل بر ۱۲ مقاله بوده است، نام می‌برد که به وسیله‌ی اسحاق بن حنین به عربی ترجمه شده است (ص ۳۱). ابن شرح اکنون در دست نیست، ولی در تهذیب الاخلاق ابوعلی مسکویه (ص ۸۴) از آن نام برده شده است.

همچنین قفطی (ص ۳۳) و ابن ابی اصیبعه (۵۸/۱) از کتاب اخلاق اودیوموس ارسطو نام برده‌اند (نیز نک: صاعد اندلسی، همانجا). از این رو، می‌توان گفت که کتاب اخلاق اودیوموس ارسطو نزد برخی از مؤلفان مسلمان شناخته بوده است، اما اکنون ترجمه‌ی آن در دست نیست. از سومین کتاب منسوب به ارسطو در علم اخلاق، یعنی «کتاب اخلاق

متعارض باشد، باید ادله عقلی را ترجیح داد و نص را می‌باید تأویل کرد. آنان حتی کسب معرفت باری تعالی را قبل از ورود سمع و نزول وحی واجب می‌شمارند.

یکی از مسائل موردخلاف میان معتزله و اشاعره جهت وجوب احکام است. پرسش این است که آیا جهت وجوب احکام، من جمله احکام اخلاقی شرع است، یا عقل. نزد معتزله جهت وجوب احکام عقلی، و نزد اشاعره شرعی است.

قاضی عضد ایچی در مواقف، هنگام بحث درباره اینکه حسن و قبح عقلی است، یا شرعی، می‌گوید: حسن و قبح به ۳ معنا به کار می‌رود: اول آنکه حسن و قبیح، صفت کمال و نقص است و در این باره هیچ خلافتی نیست که قوه مدرکه آن عقل است. دوم آنکه حسن و قبیح، صفت ملایمت، یا منافرت با غرض است که از آن به مصلحت یا مفسدت تعبیر می‌شود؛ به این اعتبار هم حسن و قبح نزد دو فرقه (معتزله و اشاعره) عقلی است، سوم به معنای تعلق گرفتن مدح و ثواب یا ذم و عقاب به فعل است و این معناست که مورد اختلاف میان ما و معتزله است، زیرا نزد ما شرعی، و نزد معتزله عقلی است (نک: جرجانی، ۱۸۲/۸-۱۸۳).

از سخنان صاحب مواقف چنین برمی‌آید که به نظر وی اختلاف میان معتزله و اشاعره در این نیست که مدرک حسن و قبح چیست (که به نظر هر دو عقل است)، بلکه خلاف در وجه تعلق مدح و ذم به افعال است که به نظریکی عقلی، و به نظر دیگری شرعی است. شرع از دیدگاه معتزله تابع عقل است، بدین معنی که شرع حسن و قبح و یا ارزش اعمال را اثبات یا وضع نمی‌کند، بلکه عقل حسن و قبح و یا ارزش اعمال را کشف کرده، از آن خبر می‌دهد. عقل هم به مجرد علم، به حسن و قبح افعال حکم نمی‌کند، بلکه انسان پس از آنکه با امعان نظر به حسن و قبح قبیح پی‌برد و دانست که برای ارتکاب معاصی سزاوار و شایسته ذم، و برای اتیان طاعات شایسته مدح و ستایش است، طاعت را اختیار، و از معصیت اجتناب می‌کند.

عدل: متکلمان معتزلی عدل را مهم‌ترین مبدأ احکام اخلاقی می‌دانند و با آنکه به قول به اصول خمسة شهرت دارند (نک: خیاط، ۱۸۸-۱۸۹)، بیشتر بر دو اصل توحید و عدل تأکید می‌کنند، تا آنجا که به عدلیه مشهورند و گاهی عدل را بر توحید مقدم داشته، خود را اهل عدل و توحید می‌نامند (نک: شهرستانی، ۴۳/۱). رابطه دو صفت عدل و توحید در خداوند نزد آنان بدین گونه توجیه می‌گردد که توحید مهم‌ترین صفت ذات خداوند، و عدل مهم‌ترین صفت فعل اوست و به همین سبب صفت عدل به عنوان مهم‌ترین صفت فعل، منشأ و مبدأ احکام اخلاقی قرار می‌گیرد (نک: قاضی عبدالجبار، المجموع، ۱۱). از دیدگاه معتزله، همه افعال خداوند مبتنی بر عدل است و هیچ گونه ظلمی از وی صادر نمی‌شود (نک: اشعری، مقالات، ۲۵۲/۸-۲۵۳).

در اینجا یکی از مواضع مهم اختلاف بین معتزله و اشاعره آشکار می‌شود: در حالی که معتزله بر صفت عدل تأکید می‌کنند، اشاعره بر صفت قدرت مطلق خداوند تأکید دارند. چنانکه معتزله از اصحاب

اسلام کتاب مختار الحکم مبشر بن فاتک از علمای مصری سده‌های ۴ و ۵ ق باشد. این کتاب شامل مواعظ و نصایحی از هرمس الهرامسه، هُمر، سولون، زنون، بقراط، فیثاغورس، دیوجانس کلبی، سقراط، افلاطون، ارسطو، اسکندر، جالینوس و بعضی از نویسندگان گمنام یونانی است. برخی از عبارات این کتاب برگرفته از کتاب نوادر الفلاسفه حنین، زندگی فیلسوفان تألیف دیوگنس لائرتیوس، رساله فایدون افلاطون و اخلاق نیکوماخس ارسطوست، در عین اینکه منشأ برخی دیگر از گزارشهای آن مجهول است.

فلسفه اخلاق و متفکران اسلامی

امروزه عالمان اخلاق میان علم اخلاق و فلسفه اخلاق فرق می‌نهند. در فلسفه اخلاق، مسائل تحلیلی درباره مفاهیم اخلاقی و مبادی اولیه علم اخلاق مورد بحث قرار می‌گیرد؛ معانی کلمات به دقت تحلیل می‌شود؛ نسبت بین مفاهیم اخلاقی بررسی می‌گردد و در روشها و ملاکهای ارزیابی و شناخت هریک بحث می‌شود؛ در حالی که در علم اخلاق موارد و مصادیق این مفاهیم و احکام بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد. می‌توان گفت: قضایایی که در علم اخلاق مورد بحث قرار می‌گیرد، قضایای درجه اول اخلاقی، و قضایای مورد بحث در فلسفه اخلاق، قضایای و رای اخلاقی است. به تعبیر دیگر می‌توان گفت که در فلسفه اخلاق مفاهیم و یا احکام لابشرطی که حجیت قضایا یا مفاهیم اخلاقی (علم اخلاق) بر آنها مبتنی است، مورد بحث قرار می‌گیرد.

با توجه به این تمایز میان علم اخلاق و فلسفه اخلاق باید گفت که در فلسفه یونان مسائل علم اخلاق و فلسفه اخلاق در کنار یکدیگر مطرح می‌شد، اما تأکید بیشتر بر مسائل علم اخلاق بود تا فلسفه اخلاق. سبب آن شاید این باشد که چون فلسفه در یونان ملتزم به وحی نیست، فیلسوف باید هم مسائل علم اخلاق و هم مسائل فلسفه اخلاق را با روش عقلی تبیین کند. اما تأکید متکلمان اسلامی بیشتر بر مسائل فلسفه اخلاق است تا علم اخلاق؛ و سبب آن شاید این باشد که متکلم با التزام به وحی احکام اخلاقی را که از طریق آن نازل شده است، مسلم فرض می‌کند و آنها را تنها احکام اخلاقی ممکن می‌شمارد و سپس به تبیین و توجیه آنها می‌پردازد. لذا علم اخلاق نزد متکلم به همان احکام اخلاقی رسیده از طریق وحی محدود می‌شود و در تبیین، تعریف و تحلیل آنها مسائل فلسفه اخلاق مطرح می‌گردد. در فلسفه جدید غرب نیز از هابز و هیوم و کانت به بعد تأکید فیلسوفان بیشتر بر مسائل فلسفی علم اخلاق است و از این حیث مشابهتی را می‌توان میان اخلاق کلامی در جهان اسلام و اخلاق فلسفی دوران جدید در غرب مشاهده کرد، هر چند که این دو دیدگاه، از حیث التزام به وحی و نیز از جهات دیگر تفاوت‌های اساسی دارند.

معتزله:

حجیت عقل: می‌توان گفت که معتزله از قائلان به حجیت عقل به شمار می‌روند، زیرا از یک سو قائلند که اصول عقاید دینی با ادله عقلی قابل اثبات است و از سوی دیگر معتقدند که اگر نصوص دینی با عقل

او واجب است (۸۴، ۸۷/۱).

معتزله بین لطف الهی و إلجاء، یعنی الزام و اجبار فرق می‌گذارند و می‌گویند لطف الهی به این معنی نیست که بنده را مجبور و مکروه و ملزم به فعل کند، بلکه به معنی حالتی است که با وجود آن مکلف به اختیار طاعت نزدیک‌تر است، ولی جایز است که مکلف به اختیار خویش از آن عدول نماید (نک: قاضی عبدالجبار، همان، ۵۱۹، ۵۲۴). اما اگر لطف الهی موجب طاعت شود، آن را توفیق می‌نامند و پیداست که از نظر آنان توفیق با هر طاعتی همراه است، اما با هر لطفی همراه نیست (نک: اشعری، همان، ۳۰۰/۱). این حزم معتزله را متهم کرده است که آنان با بیان قاعده لطف، قدرت خداوند را بر اتیان خیر، متناهی، و قدرت او را بر فعل شرور، نامتناهی دانسته‌اند. (۲۰۵/۳-۲۰۶).

اکمال عقل: از فروع قاعده لطف، اکمال عقل است که از مقتضیات تکلیف به شمار می‌رود، زیرا لازم است که مکلف وجه وجوب فعل را بشناسد و بین آن فعل و غیر آن تمیز، و اوصاف آن فعل را تشخیص دهد و گرنه انتظار وقوع فعل معقول از وی صحیح نیست. به همین جهت از کودک و دیوانه که فاقد عقلند، تکلیف ساقط، و تکلیف آنان در حکم تکلیف مالایطاق است. نیز معتزله اعتقاد سابق بر نظر را جهل، و نظر مؤدی به معرفت را واجب می‌دانند (نک: قاضی عبدالجبار، المجموع، ۶-۸، ج۸).

وجوب شرایع: در بادی امر به نظر می‌رسد که چون معتزله به حسن و قبح ذاتی و تکالیف قائلند، به نظر آنان احکام اخلاقی باید کاملاً مستقل و منفک از دین و شرایع الهی باشند؛ بعضی نیز سخن معتزله را بدین‌گونه تفسیر کرده‌اند، در حالی که نظر آنان چنین نیست. قاضی عبدالجبار در جزء دوازدهم و سیزدهم از کتاب مغنی در این باره به بحث پرداخته است و می‌گوید: هر چند مکلف به مقتضای عقل بین اعمال خیر و شر تمیز می‌دهد، ولی اراده خداوند برای هدایت انسان فقط با عقل به کمال نمی‌رسد، بنابراین عقل را ملزم به شرع کرده است و در عقلیات، وجود شرایع، لطف الهی است. زیرا با وجود شرایع، مکلف به اختیار طاعت و ادای اعمال صالح نزدیک‌تر است. خداوند از طریق شرایع قبح اعمال قبیح را تبیین کرده، و به ما آموخته است که چنین اعمالی قبیح است، زیرا مستلزم مفسدت است و خودداری از چنین اعمالی را به دلیل قبح آنها بر ما فرض کرده است و این امتناع به جهت قبح آنهاست و نه به جهت ثواب یا عقاب مترتب بر فعل، زیرا فقدان ثواب و عقاب قاذح و وجوب فعل یا ترک نیست و بر مکلف لازم است که جهت وجوب و حکمت را در احکام تشریعی ببیند.

غایت فعل خداوند: عدل خداوند مقتضی است که افعال او جز بر وجه صواب و مصلحت نباشد و حکمت او اقتضا می‌کند که همه چیز در عالم برای خیر انسان و رعایت مصالح بندگان باشد. عالم به عبث آفریده نشده است و هر چیزی در عالم به وجود علم، تدبیر، مشیت و عنایت دلالت می‌کند. همه چیز در عالم متوجه به غایات پسندیده و مطلوب است. اما اشاعره تعلیل افعال خداوند را منکر شده‌اند و آن را تقییدی

حجبت عقلند، اشاعره را باید از پیروان اصالت اراده محسوب داشت. از نظر معتزله عدل عمل به مقتضای علم و حکمت است که عبارت از صدور فعل بر وجه صواب و مصلحت است و از این حیث معتزله، هم در افعال خداوند و هم در اعمال اخلاقی بر علم (عقل) و حکمت، و عمل به مقتضای آنها تأکید می‌کنند، در حالی که تأکید اشاعره بیشتر بر دو صفت اراده و قدرت است؛ گویی علم و حکمت تابع مقتضیات اراده و قدرت به‌شمار می‌آیند. عدل نزد اشاعره تصرف در ملک به مقتضای اراده است، خداوند در نظر اشاعره فعال مایشاء است و هر چه اراده کند، ولو اراده او از نظر عقل ممتنع باشد، عین عدل است. او هر چه بخواهد و هر گونه که بخواهد، در ملک خود تصرف می‌کند. بنابراین، صفت عدل، نزد اشاعره، برخلاف معتزله، مهم‌ترین صفت الهی نیست، بلکه تابع قدرت و اراده است، در صورتی که نزد معتزله مهم‌ترین اصل است و اصول دیگر از آن ناشی می‌شود.

خیر و شر اخلاقی: فلاسفه شر را عدمی، و آن را فقدان خیر می‌دانند. معتزله وجود شر را انکار نمی‌کنند، اما شر اخلاقی را به خدا نسبت نمی‌دهند و آن را نتیجه اراده و اختیار انسان تلقی می‌کنند، ولی وجود دیگر شرور را منافی با عدل الهی نمی‌دانند. خیاط در الانتصار در رد قول ابن راوندی که وجود شر در عالم را منافی با حکمت الهی می‌داند، می‌گوید: مصائب و شروری که به انسان می‌رسد، نتیجه ظلم و ستم اوست و خداوند را نمی‌توان فاعل آنها دانست (ص ۹۲-۹۳، ۱۳۷-۱۳۸). قاضی عبدالجبار همین قول را تأیید می‌کند و می‌گوید: این سخن که هر چه منافر با طبع و مورد کراهت آن باشد، قبیح و زشت است، قولی قبیح است، زیرا گاهی چیزی که طبع از آن نفرت دارد، نیکوست چنانکه در حجامت و زدن رگ چنین است. پس واجب است که انسان درد و رنج را به شرط آنکه سود آن بیش از زیان آن باشد، بپذیرد. چون فعل قبیح را نمی‌توان به خداوند نسبت داد، پس آلامی که از او به انسان می‌رسد، ظلم نیست، شرور و مصائب و امراض نه به اراده خداست و نه اینکه عدم محض است و نه به جهت محدود بودن قدرت خداست، بلکه به جهت مصالح مکلفان است (نک: شرح ۱۳۲-۱۳۳؛ نیز نک: اشعری، مقالات، ۲۸۷/۱).

قاعده لطف: قول معتزله به اصل عدل و اختیار انسان و اصل تکلیف و نیز قول به حکمت الهی اقتضا می‌کند که خداوند انسان را در اختیار خیر و شر هدایت کند (نک: همان، ۲۸۷/۱-۲۸۸). شهرستانی در کتاب ملل و نحل از ابوعلی جبایی نقل می‌کند که می‌گوید: خداوند در قضای خود عادل، و به آفریدگان خویش مهربان، و نسبت به مصالح بندگان خویش بصیر است. فساد را دوست ندارد و برای بندگان خویش کفر را نمی‌پسندد و ظلم را بر آنان روا نمی‌دارد. وی از بندگان چیزی را که می‌دانسته انجام دادن آن موجب طاعت و صلاح آنان است، پنهان نکرده است. چون در بندگان شهوت و میل به قبیح و کراهت از امور پسندیده را آفریده است، وقتی آنان را بر امری تکلیف کند، به کمال رسانیدن عقل آنان و نصب ادله و ایجاد قدرت و استطاعت برای آن، بر

برای اراده مطلق الهی می‌دانند. فخرالدین رازی در کتاب الاربعین فی اصول الدین بر این نظریه معتزله خرده گرفته، می‌گوید: هر کسی که فعلی را برای تحصیل مصلحت و یا دفع مفسدتی انجام دهد، اگر تحصیل آن مصلحت برای او شایسته‌تر از عدم تحصیل آن باشد، آن فاعل با انجام دادن آن فعل، استفاده کرده است و هر کسی که در فعل خود مستفید باشد، ناقص است (ص ۲۴۹). پاسخ معتزله به اشکال وی این است که علت ترجیح فعل بر عدم آن نه به فاعل فعل، بلکه به نفس فعل و مقتضای حکمت بازمی‌گردد.

وجوب فعل اصلح: فعل خداوند جز به مقتضای حکمت نیست و هیچ‌یک از افعال او خالی از صلاح نتواند بود و نیز حکمت الهی اقتضا می‌کند تا افعالی که از او صادر می‌شود، بر وجه اصلح باشد. معتزله بر همین اساس به مسئله شر پاسخ می‌دهند و می‌گویند: آفرینش درندگان و جانوران مودی منافعی با فعل اصلح نیست، زیرا در خلقت آنها منافعی هست. حیات بخشیدن، قدرت دادن و آفریدن خود تفضلی الهی است و دیگر آنکه منافع دینی و دنیوی بر خلق آنها مترتب است، منافع دنیوی مانند اینکه تریاق (پادزهر) که نافع برای دفع سموم است، از نیش مار و عقرب به دست می‌آید؛ منافع دینی مانند اینکه انسان از دیدن چنین حیوانات زشت و کریه منظری به یاد عذاب آخرت می‌افتد. اگر فرض کنیم چنین حیوانات مودی وجود نمی‌داشت، برای ما ترس از وعید و عقاب الهی در آخرت حاصل نمی‌شد.

استحقاق ثواب و عقاب: بعضی از فرقه‌های اسلامی به دلیلهای سمعی به ثواب و عقاب و وعد و وعید ایمان دارند، اما معتزله ایمان به آن را هم از طریق عقل و هم از طریق سمع واجب می‌دانند. به نظر آنان تکلیف اخلاقی، حساب و ثواب و عقاب و وعد و وعید را ایجاد می‌کند، و گرنه تکلیف امری عبث خواهد بود. معتزله مانند بعضی از مکاتب اخلاقی در شرق و غرب وجوب آخرت را از مقتضیات افعال اخلاقی می‌شمردند و به همین سبب به «وجوب وعد و وعید» قائلند. از سوی دیگر آنان در تکلیف، بر مسئله استحقاق تأکید می‌کنند، به این معنی که انسان با طاعت مستحق ثواب و با معصیت مستحق عقاب می‌گردد. اشاعره با معتزله در مورد استحقاق اختلاف دارند و استحقاق در حالت ثواب را تفضل، و استحقاق در حالت عقاب را عدل می‌نامند.

از دیدگاه معتزله استحقاق ثواب به معنای سعادت ابدی، و استحقاق عقاب به معنای عذاب سرمدی است. ثواب در حکم مدح، و عقاب در حکم ذم است و چون ثواب و عقاب مترتب بر حسن و قبح ذاتی افعال است و حسن و قبح افعال دائمی است، پس لازم می‌آید که ثواب و عقاب نیز ابدی باشد (قاضی عبدالجبار، شرح، ۶۶۷-۶۶۹). معتزله همچنین آموزش گناهان را اگر مقرون به توبه نباشد، جایز نمی‌شمردند (همان، ۶۷۸)، زیرا چنین امری إغراء مکلف به فعل قبیح است. به همین سبب برای اهل کبائر قائل به شفاعت و استغفار نیستند و نیز توبه را با اصرار در فعل قبیح جایز نمی‌شمردند (نک: همان، ۶۸۸-۶۸۹).

مقارنه ایمان با تکلیف: لزوم مقارنت ایمان با عمل صالح یکی از

موارد خلاف میان فرق کلامی بوده است و باید توجه داشت که همین مسأله باعث جدا شدن معتزله از جمهور اهل سنت، و نیز علت ظهور فرقه معتزله با کناره‌گیری واصل بن عطا از حلقه درس حسن بصری درباره منزلت فاسق نسبت به کفر و ایمان است (نک: همان، ۱۳۸). واصل بن عطا معتقد بود که ایمان عبارت از مجموعه خصال خیر است که وقتی در کسی جمع شود، مؤمن نامیده می‌شود. بنابراین کسی که فاقد این خصال خیر باشد، فاقد ایمان است. از این رو، درباره فاسق (مرتکب کبیره) می‌گفت که در عقیده شبیه مؤمن است، ولی نه در عمل، و در عمل شبیه کافر است، ولی نه در عقیده؛ پس منزلت او میان دو منزلت کفر و ایمان است. بنابراین معتزله ایمان را مجموعه عقیده و عمل می‌دانند و ترک قیایح و اجتناب از کبایر را لازمه ایمان می‌شمردند (نک: شهرستانی، ۴۷/۱-۴۸). در برابر معتزله، اشاعره معتقدند که مرتکب کبیره از این حیث که اعتقاد او صحیح است، مؤمن و موحد است، اما از حیث عمل، فاسق است و عمل او فاسد؛ و به هر حال افعال اعضا و جوارح او منافعی با ایمان قلبی او نیست.

لزوم اختیار در تکالیف اخلاقی: نزد معتزله مسئله اختیار تنها با مسئله قضا و قدر الهی و جبر و اختیار مرتبط نیست، بلکه اهمیت آن بیشتر در ارتباط آن با مسئله تکلیف اخلاقی است. معتزله از نخستین فرق کلامی در اسلام بودند که اختیار انسان را از لوازم تکالیف اخلاقی دانستند، زیرا معتقد بودند که بر فعل اجباری ثواب و عقاب مترتب نیست. از سوی دیگر نقض اختیار با حکمت و عدل الهی منافات دارد، زیرا لازم می‌آید که ظلم ظالمان و فساد فاسدان به خدا نسبت داده شود و افعال قبیح و معاصی به اراده خداوند باشد و نیز لازم می‌آید که کافر مطیع امر خداوند باشد و از آن مساوی بودن کفر و ایمان و متابعت ابلیس و مخالفت انبیا با امر الهی نتیجه می‌شود.

اشاعره: اشاعره در مسائل فلسفه اخلاق درست در قطب مخالف معتزله قرار دارند و موضع آنان مبتنی بر اصالت اراده و اصالت ایمان در مقابل اصالت عقل است و پیداست که این تفاوت چه تأثیر مهمی در مسائل مابعدالطبیعی و بیش از آن در حکمت عملی و مباحث اخلاقی دارد. اشعری صفت اراده را برای خداوند بدین گونه اثبات می‌کند که اگر خداوند متصف به وصف اراده نباشد، باید به ضد آن متصف باشد و اگر متصف به ضد اراده باشد، باید هیچ چیزی را اراده نکند و این صفت لازم است قدیم باشد، اما شاهد خلاف این امر را اثبات می‌کند و دلالت دارد بر اینکه او چیزهایی را اراده کرده است. پس انکار صفت اراده برای خدا باطل است و اراده قدیم او اثبات می‌شود. اشعری می‌گوید که هر چیزی که اراده آن جایز باشد، خداوند آن را اراده کرده است و جایز نیست چیزی را که خداوند اراده نکرده باشد، آن را خلق کند. باقلانی نیز صفت اراده را عام‌ترین و شامل‌ترین صفت خداوند می‌داند.

کسب و استطاعت: مسئله اعمال و افعال انسان و کیفیت صدور آنها، از مسائل مهم در کلام اشعری است. اشعری نظریه کسب را جایگزین دو نظریه خلق و «تولید» معتزله کرده است و برخلاف معتزله

است که خداوند کودکان بی گناه را در آخرت عذاب کند و این عین عدل است و نیز خداوند می تواند مرتکبان گناهان صغیره را به عذاب ابدی گرفتار سازد و نیز می تواند کسانی را خلق کند که به کفر آنها علم دارد و می تواند مؤمنان را در عذاب، مخلد کند و کافران را به نعیم بهشت پاداش دهد و این همه از جانب او عین عدل است و کسی را نرسد که از وی سؤال کند. اما خداوند چنین اعمالی را انجام نمی دهد، زیرا به ما خبر داده است که کافران را عقوبت می کند و بنابر اخبار خود او کذب بر او جایز نیست. اگر خداوند چنین خبر نداده بود، جایز بود که خلاف آن کند، زیرا خارج از قدرت و اراده او نیست (نک: ابن حزم، ۱۳۷/۳ به بعد).

حسن و قبح: اشاعره برخلاف معتزله حسن و قبح افعال را ذاتی و عقلی نمی دانند، بلکه به نظر آنان حسن و قبح شرعی و سمعی است. خداوند تعیین کننده ارزشهای اخلاقی است. اگر خدا اراده کند، می تواند حلال را حرام و حرام را حلال کند. عقل به تنهایی نمی تواند چیزی را ایجاب کند و فی نفسه علت تحسین و تقبیح باشد. خداوند خود فرموده است که تا رسولی برینگیزم، کسی را عذاب نمی کنیم (اسراء/۱۷). همچنین شکر منعم، پاداش مؤمن مطیع، کیفر گناهکار همه با سمع واجب می شود، نه با عقل. اصلاً عقل مخلوق نمی تواند چیزی را برای خداوند خالق ایجاب کند. نه صلاح و نه اصلح و نه لطف، هیچ یک بر خدا واجب نیست، آنچه را عقل به سبب حکمت اقتضا می نماید، نقیض آن را هم به وجهی دیگر اقتضا می کند. همچنین اصل تکلیف بر خداوند واجب نیست، او می تواند بدون عمل بر بنده ای تفضل کند و به او پاداش و ثواب دهد. لطف او سراسر فضل، و ثواب و عقاب او همه عدل است. ارسال رسل نیز بر خداوند نه واجب است و نه ممتنع، بلکه از امور جایز است، اما پس از آنکه خداوند رسولی را برای امتی فرستاد، تأیید آنان با معجزات و عصمت آنان واجب می شود (نک: شهرستانی، ۱۰۲-۱۰۱/۸).

اخلاق فلسفی از کندی تا ابن سینا: با آغاز موج ترجمه آثار حکیمان یونان به عربی از روزگار خلافت مأمون (۱۹۸-۲۱۸ق)، تفکر فلسفی و جریان تألیف در علوم اوائل نیز پای گرفت و برجسته ترین نماینده آن در عصر آغازین، یعقوب بن اسحاق کندی (د ۲۵۸ق) بود که او را فیلسوف عرب لقب داده اند. اخلاق فلسفی نیز به موازات دیگر علوم اوائل، از آغاز سده ۳ق/۹م مورد توجه فیلسوفان جهان اسلام، به ویژه ایران قرار گرفت و با آثار بزرگانی چون محمد بن زکریای رازی، ابونصر فارابی معلم ثانی، ابوالحسن عامری، ابوعلی مسکویه و شیخ الرئیس ابن سینا روی به کمال نهاد.

اخلاق، طب روحانی: این تلقی که رذایل اخلاقی در واقع امراضی نفسانیند که بر روح انسان عارض شده، آن را آزرده می سازند، از اوایل تألیف نخستین آثار در اخلاق فلسفی، نزد فیلسوفان مسلمان نیز وجود داشته، و حاصل آن برخوردی طبیعانه با علم اخلاق بوده است که شیوه های درمان بیماریهای نفسانی را بیان می دارد. نخستین انعکاس

می گوید: انسان خالق اعمال خود نیست، بلکه خداوند آنها را خلق، و انسان کسب می کند. او در این نظر بی شک متأثر از بسیاری از آیات قرآنی است (مثلاً بقره/۲؛ ۲۸۶/۲؛ روم/۴۱؛ ۳۰) که در آنها کسب اعمال به انسان نسبت داده شده است و خلقی اعمال به خداوند (نک: اشعری، الملح، ۳۸-۴۴، ۵۴، ۵۶؛ قاضی عبدالجبار، المجموع، ۴۲۸-۴۳۹).

اشاعره برای نظریه خود براهینی اقامه می کنند و می گویند ما می بینیم که کافر هر چه بتواند جهد می کند تا کفر را نیکو و حق جلوه دهد، در حالی که امر برخلاف قصد اوست و نیز می بینیم که اگر مؤمن بخواهد ایمان در دندناک ورنج آور نباشد، چنانکه می خواهد نتواند بود، زیرا کار به خواست و اراده او نیست. پس پی می بریم که مؤمن و کافر محدث کفر و ایمان نیستند و هر فعلی محدثی می خواهد، پس محدث آنها خداست. بنابراین اشاعره قوی را که حد وسط قول مجبره و معتزله است، اختیار کرده اند. از نظر آنان فعل صادر شده از انسان ۳ وجه دارد: ۱. اتقان فعل، ۲. استطاعت بر فعل، ۳. اراده که به یکی از امور ممکن تعلق می گیرد. اتقان فعل و استطاعت، خارج از ذات انسان است، زیرا انسان گاهی فاقد آن است و از اتیان فعل عاجز می ماند. از طرفی اگر قدرت بر فعل خلق خداوند و انسان با هم باشد، اجتماع دو مؤثر در وجود لازم می آید که خود امری محال است. اما اراده که به یکی از امور ممکن تعلق می گیرد و از امور ممکن یکی را اختیار می کند، به بنده اختصاص دارد. اشاعره سهم خداوند در فعل انسان، یعنی اتقان فعل و استطاعت را خلق، ایجاد و اختراع خوانده، و از اراده عبد به کسب تعبیر کرده اند. خداوند در بنده فعل و استطاعت را می آفریند و بنده در این فعل و استطاعت، هرگونه که بخواهد تصرف می نماید و آنها را متوجه فعل خیر یا فعل شر می سازد و ثواب، یا عقاب را کسب می کند (نک: باقلانی، ۷۰-۷۱).

همچنین اشعری قائل است به اینکه انسان به استطاعتی که غیر اوست، مستطیع می شود، زیرا گاهی مستطیع است و گاهی عاجز و این امر لازم می آید که استطاعت او معنایی باشد غیر او. اگر انسان به نفس خود مستطیع بود، جدایی و مفارقت استطاعت از وی ممکن نبود و جایز نمی بود که زمانی مستطیع، و زمانی غیر مستطیع باشد (اشعری، همان، ۵۴).

از سوی دیگر حدوث استطاعت مقارن با فعل است و متقدم بر آن یا متأخر از آن نیست، زیرا اگر استطاعت بعد یا قبل از فعل حادث شود، لازم می آید که حدوث فعل و وقوع آن با قدرت معدوم باشد. مثلاً جایز می شود که سوزاندن با آتشی باشد که معدوم است و بریدن با شمشیری باشد که موجود نیست و این امری است محال؛ پس حدوث استطاعت مقارن با حدوث فعل است (همان، ۵۴-۵۵).

عدل: یکی از نتایج اختلاف معتزله در مسأله اصالت علم و اصالت اراده در مسائل اخلاقی تجویز یا عدم تجویز و جوب اصلح برای خداوند است. اشاعره وجوب فعل اصلح را برای خداوند جایز نمی دانند و آن را مانع از مشیت و اراده مطلق الهی تلقی می کنند. بنابراین می گویند جایز

این تلقی در آثار کندی به‌ویژه در رساله فی الحیلة لدفع الاحزان دیده می‌شود و همین نگرش سبب شده است تا محمد بن زکریای رازی کتاب اخلاقی خود را الطب الروحانی نام گذارد.

در کتاب الحیلة که هم عنوان و هم مباحث آن مورد توجه فیلسوفان بعدی چون رازی، ابوعلی مسکویه و ابن سینا قرار گرفته است، کندی «حزن» را یکی از امراض نفسانی می‌شمارد که از فقدان مشتهیات و عدم وصول به مطلوب ناشی می‌شود (ص ۶). او با اشاره به اینکه با پیش گرفتن قناعت باید در دفع حزن کوشید، بر آن است که انسان عاقل از تملک اعراض دنیوی سرور نمی‌شود و نیز از فقدان آنها دچار حزن و اندوه نمی‌گردد؛ بنابراین پادزهر مرض حزن دارو و مرهم نیست، بلکه ثبات و استقامت نفس است که به تدریج ملکه‌ای در نفس می‌گردد (ص ۹ به بعد).

کندی یادآور می‌شود که در عالم کون و فساد که در آن هیچ چیزی دوام و بقا ندارد، از تجربه حزن و اندوه چاره نیست و آرزوی تملک دائمی اموالی که موقتاً در اختیار ماست، امری بیهوده و عبث است. در شمار چاره‌هایی که او برای دفع حزن می‌اندیشد، به خاطر داشتن این حقیقت است که تملکات دنیوی در انحصار هیچ‌کس نیست و در میان همهٔ ابتدای بشر مشترک است و اندوهگین شدن از فقدان مال و منال دنیوی نشانه خست و دناست یا حسادت است. به گفتهٔ او از جمله علل حزن، ترس از مرگ است که آن را ترسی کاملاً غیر معقول می‌شمارد؛ زیرا انسان موجودی حی، ناطق و در عین حال فانی است و این مرگ نه شر، بلکه کمال طبیعت انسان است (ص ۲۸).

ابوزید بلخی از شاگردان کندی، در کتاب مصالح الابدان و الانفس مقاله نخست را به تدبیر مصالح تن، و مقاله دوم را به مصالح نفس اختصاص داده است. وی در این مقاله به بررسی امراض نفسانی و ردایل اخلاقی پرداخته، در جهت تهذیب اخلاق و علاج این امراض شناخت نفس را لازم شمرده، و راههایی برای معالجهٔ برخی از امراض نفسانی نشان داده است (ابوزید بلخی، مقاله دوم؛ نیز نک: هـ، ۵/۵۰۴).

محمد بن زکریای رازی طبیب نامدار ایرانی که در تعلیم اخلاقی خود از پیروان نظریهٔ اخلاقی سقراط و افلاطون به‌شمار می‌آید، به اخلاق نگرشی کاملاً طبیعانه دارد. الطب الروحانی در واقع نامی است که رازی بر علم اخلاق اطلاق کرده، و این علم را در برابر «طب جسمانی» نهاده است («الطب...»، ۱۵). او چنانکه در مقدمهٔ کتاب یادآور شده، این اثر را به عنوان نظیری برای کتاب مشهور المنصوری در پزشکی نوشته است.

رازی در «طب روحانی» به نقل از افلاطون چنین آورده است که انسان هم در طب جسمانی و هم در طب روحانی باید بکوشد تا اعمال و افعال نفس را تعدیل کند، به نحوی که نفس از غایت مطلوب قصور نرزد و نیز از حد معقول تجاوز ننماید (ص ۲۹). وی در مبادی تفکر اخلاقی خود سخت متأثر از افلاطون است و می‌دانیم که این تأثیر بیشتر از طریق جوامع کتب افلاطون تألیف جالینوس طبیب نامدار یونانی بوده است.

رازی در کتاب خود از دو اثر جالینوس با عناوین کتاب فی ان الاخیار یتتبعون باعدائهم و کتاب فی تعرف الرجل عیوب نفسه (نک: ابن ندیم، ۳۴۹) بهره گرفته، و ملخص کلام جالینوس را در باب «تعرف عیوب» آورده است. در این باب که از شناخت عیوب خویشتن به عنوان مقدمه‌ای برای علاج و اصلاح نفس سخن آمده است، رازی اشاره دارد که بسیاری از انسانها از معرفت عیوب نفس عاجزند و بنابراین با جهل به معایب خویش، آنها را زشت نمی‌شمارند و از قمع و دفع آنها ناتوان می‌مانند. او بر انسان لازم می‌شمارد که برای از بین بردن عیوب خویش پیوسته به فرد عاقلی رجوع کند و مصرانه از او بخواهد که عیوبش را بدون آزر بر او آشکار سازد و آن را متنی عظیم داند که شایستهٔ سپاسی فراوان است (همان، ۳۳-۳۵).

در آثار فارابی که در آنها به‌طور پراکنده از مباحث اخلاقی سخن به میان آمده است، نیز تأکید ویژه‌ای نسبت به نگرش طبی بر اخلاق دیده می‌شود. وی در خلال مباحث خود از بیماریهای نفسانی سخن گفته (فصول...، ۲۳)، و صحت و سلامت نفس را در این دانسته است که هیئات و ملکات آن پیوسته منشأ حسنات و خیرات و افعال جمیل باشد و مرض نفس را در اینکه ملکات آن مصدر شرور و افعال قبیح گردد (همان، ۲۳ به بعد).

سرانجام گفتنی است که ابوعلی مسکویه به عنوان تنمیه‌ای بر کتاب خود تهذیب الاخلاق، مقاله ششم را به شناخت امراض نفسانی اختصاص داده، به بحثی مفصل دربارهٔ روشهای تهذیب نفس و محاسبهٔ آن پرداخته است و مقاله هفتم را به طب نفسانی اختصاص داده، ضمن بررسی شماری از صفات نفسانی، از موضوعاتی چون ترس از مرگ و حزن سخن گفته است (نک: ص ۱۵۱ به بعد).

اخلاق و سیاست مدن: قرار دادن علم اخلاق به عنوان دانشی در عرض سیاست مدن که پیشینه در طبقه‌بندی علوم یونانی دارد، از دیرباز نزد فلاسفهٔ اسلامی نیز متداول بوده است. رازی در کتاب «طب روحانی» به عنوان مبحثی در فصل نوزدهم، به «سیرهٔ فاضلان» به عنوان سیرت فیلسوفان کامل اشاره می‌کند؛ در گفتار او این سیرت عبارت است از رفتار کردن با همه به عدل و پس از آن با رحمت، و نیز پوشیدن لباس عفت و نصیحت کردن همه و سعی در سود رساندن به همه، جز کسانی که اهل ظلم و ستم، و در اشاعةٔ فساد و اباحهٔ محظورات مصرند (نک: ص ۹۱).

نکته مهم دربارهٔ فارابی این است که وی ظاهراً رسالهٔ مستقلی در علم اخلاق ندارد و بحث دربارهٔ مسائل اخلاقی را بیشتر در مبحث سیاست مدن یا علم مدنی آورده است و در این امر متأثر از افلاطون و ارسطوست که در نظر آنان اخلاق جزئی از سیاست مدن تلقی می‌شود. مثلاً در احصاء العلوم فارابی فصل مستقلی به علم اخلاق اختصاص داده نشده است و او در فصل پنجم این کتاب با عنوان «علم مدنی و فقه و کلام» به علم اخلاق پرداخته است (نک: ص ۱۰۲). او حتی در مقایسه‌ای میان طب جسمانی و طب نفسانی، می‌نویسد: چنانکه

می‌کنند و این تساوی و اراده خیر موجب یگانگی آنان می‌شود (نک: ص ۱۲۵ به بعد).

ابن سینا در سرآغاز کتاب شفا (ص ۳) و نیز در «عیون الحکمة» (ص ۳۰) فلسفه را به تبع ارسطو به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کند و یادآور می‌شود که موجودات بر دو قسمند: ۱. قسمی که وجود آنها به اختیار و فعل ما نیست و از اینگونه موجودات در حکمت نظری بحث می‌شود. ۲. قسمی که وجود آنها تحت اختیار و فعل ماست و معرفت اینگونه امور، حکمت عملی خوانده می‌شود. او سپس تقسیمات حکمت عملی را بدین‌گونه بیان می‌دارد که موضوع آن یا علم به چگونگی مشارکتی است که بین اشخاص انسانی به‌طور عام حاصل می‌شود، یا موضوع آن علم به کیفیت مشارکت خاصی میان بعضی از انسانهاست، یا اینکه متعلق آن تزکیه نفس شخص واحد است؛ قسم اول تدبیر مدینه و علم سیاست، قسم دوم تدبیر منزل، و قسم سوم علم اخلاق خوانده می‌شود. غایت در حکمت نظری معرفت حق و در حکمت عملی معرفت خیر است و فایده علم اخلاق، علم به فضایل و چگونگی اکتساب آن و تزکیه نفس و معرفت رذایل و بازداشتن نفس از آنهاست (همانجا). فضیلت: در فهرستی که ابن ندیم از آثار یافت نشده کندی در موضوع «سیاسات» به‌دست داده است (ص ۳۱۹)، عناوین رسالتی چند در موضوع فضایل به چشم می‌آید.

در نظام اخلاقی و فلسفی رازی فضیلت عقل جایگاه خاصی دارد و به همین سبب وی نخستین فصل کتاب «طب روحانی» را به این فضیلت اختصاص داده است. به عقیده او انسان به وسیله عقل به منافع دنیوی و اخروی نایل می‌آید؛ عقل بزرگ‌ترین نعمت خدا بر انسان است و انسان با آن از دیگر جانوران ممتاز می‌گردد، به ادراک امور پیچیده و دشوار فائق می‌آید، و به معرفت باری می‌رسد. رازی می‌افزاید که با این قدر و منزلت شایسته است عقل را ارج نهمیم و بر تمامی امور حاکم گردانیم؛ هوای نفس را بر آن چیره نسازیم و بدین‌گونه به سعادت که خداوند به ما ارزانی داشته است، برسیم (نک: ص ۱۷-۱۹).

رازی که غایت طب روحانی را اصلاح صفات نفس می‌شمارد، بهترین روش برای وصول به این غایت را «زَم هوی» (مهار کردن و نه ذم که بعداً در آثار اخلاقی رواج یافته است) و مخالفت با طبیعت دانسته است که برای اکثر مردم با آموختن و تأدیب حاصل می‌شود و کسی جز فیلسوف در قمع هوی به مرتبه کمال نمی‌رسد. هوای نفس و طبیعت، انسان را به پیروی لذات و شهوات فرا می‌خوانند و جز به منافع عاجل نظر ندارند، در حالی که عاقل پیوسته به عواقب امور می‌اندیشد و لگام نفس را مهار می‌کند و پس از سنجیدن همه چیز آن را که از نظر عقل پسندیده‌تر است، برمی‌گزیند (همان، ۲۰-۲۲؛ نیز نک: ابوزید بلخی، مقاله دوم: نظراتی مشابه درباره عقل).

از نظر فارابی فضایل بر دو گونه خُلُق و نطقی منقسم می‌شوند: فضایل نطقی مانند حکمت، عقل، هوشمندی و خوش فهمی به نفس ناطقه اختصاص دارند و فضایل خُلُقی مانند عفت، شجاعت، سخاوت

تندرستی بدن در اعتدال مزاج، و بیماری آن در انحراف از اعتدال است، تندرستی و بیماری مدینه نیز در اعتدال و انحراف اخلاق اهل آن است. تشخیص دهنده صحت و مرض و اعتدال و انحراف مزاج در مدینه، انسان مدنی است که فرمانروا باشد و چنانکه طبیب در معالجه بدن نیاز به علم بدن و اجزا و اعضای آن و وظایف آنها دارد، فرمانروا نیز برای ایجاد ملکات فاضله در مدینه محتاج به معرفت نفس و کمالات و فضایل و نقایص و رذایل آن است (فصول، ۲۴).

در واقع تعریفی که فارابی از علم مدنی به‌دست می‌دهد، علم اخلاق را نیز شامل می‌شود و از نظر او علم مدنی درباره نتایج اعمال و افعال انسان، افعال و سنن فاضله و غیر فاضله، روش اکتساب سعادت و خیر و فضیلت نیز بحث می‌کند. فارابی بر این نکته تأکید می‌ورزد که علم مدنی مشتمل بر دو بخش است: بخشی که شامل تعریف سعادت می‌شود و بازشناختن سعادت حقیقی را از سعادت ظنی ممکن می‌سازد و به شمارش افعال و اخلاق و عادات ارادی کلی که لازم است در شهرها و میان ملت‌ها رواج یابد، می‌پردازد و بخشی دیگر که به چگونگی ایجاد زمینه مناسب برای رواج عادات و سنت‌های نیکو در شهرها و میان ملت‌ها می‌پردازد و نیز شامل آن قسمت از وظایف حکومت می‌شود که به وسیله آنها می‌توان افعال و سنن نیکو را در مردم به‌وجود آورد و آن را حفظ کرد (نک: احصاء، ۱۰۲-۱۱۳).

از میان فضایل مدنی، فارابی بر دو فضیلت محبت و عدل تأکید می‌ورزد و بر آن است که محبت موجب ائتلاف اجزاء مدینه، و عدل موجب قوام و دوام آن است. او سپس به بیان اقسام محبت پرداخته، یادآور می‌شود که محبت در مدینه فاضله به سبب اشتراک در فضیلت است و چنین محبتی با اشتراک در آراء و افعال سازگار است (نک: فصول، ۷۰).

ابوالحسن عامری نیز در کتاب السعادة و الاسعاد، در واقع بخش «اسعاد» را برای اجرای دستورهای اخلاقی در مدینه و پیوند اخلاق با سیاست مدن تخصیص داده است (ص ۱۷۳ به بعد).

ابوعلی مسکویه در تهذیب الاخلاق آنجا که اخلاق را در مدینه مطرح ساخته، از باب «انس و محبت» وارد شده است. او اشاره دارد که حتی لفظ انسان مشتق از انس است و انس گرفتن با هموعان، آن اندازه لازم است که شریعت نیز عباداتی چون نمازهای جماعت، جمعه و عیدین، و حج را پیش‌بینی کرده است که موجب ازدیاد انس می‌گردند. قائم به حفظ این سنت امام است و صناعت او پادشاهی است و گذشتگان کسی را پادشاه نمی‌خوانده‌اند، مگر اینکه حارس و پاسبان دین و مجری اوامر و احکام آن بوده باشد. ابوعلی سپس به بیان اقسام محبت پرداخته، یادآور می‌شود که محبت نیکان نسبت به یکدیگر نه از جهت لذت و منفعت بیرونی، بلکه به سبب وجود مناسبت جوهری میان آنان، و نیز قصد خیر و اکتساب فضیلت است و از همین‌رو، هیچ‌گونه خلاف و نزاعی بدان راه ندارد. نیکان هریک دیگری را پند می‌دهند و با عدل و مساوات رفتار می‌نمایند و برای یکدیگر همواره خیر را اراده

چنین نیست، بلکه در آغاز به نحو بالقوه در نفس موجودند و پس از آن از قوه به فعل می‌آیند؛ به تعبیر دیگر فضایل و رذایل از نظر ابوالحسن عامری اموری اکتسابی هستند و فضایل با افعال نیک، و رذایل با افعال بد حاصل می‌شوند (ص ۷۰ به بعد).

در باب امکان فطری بودن اخلاق، ابوعلی مسکویه در تهذیب الاخلاق به تفصیل به نقل و نقد نظریات مختلف گذشتگان پرداخته، و خود به این نظر گراییده است که هیچ‌گونه خلقی برای انسان طبیعی نیست، بلکه انسان به طبیعت خویش پذیرنده خلق است و با تأدیب و موعظه اخلاق او دیگرگون می‌شود (ص ۵۱ به بعد).

نفس سه‌گانه و فضایل چهارگانه: رازی که در مبادی تفکر اخلاقی خود سخت متأثر از افلاطون است، مانند او انسان را دارای ۳ نفس می‌داند که از آنها به نفس ناطقه الهی، نفس غضبیه حیوانی و نفس نباتی نامی تعبیر می‌کند، در توضیحی که وی از این نفس به دست داده، نفس نباتی که برای تغذی است، برای نفس ناطقه به منزله آلت و افزار است و جوهر آن باقی و غیر متحلل نیست، بلکه جوهری سیال و متحلل است و هر جوهر متحلی به بدل مایتحلل نیاز دارد. نفس غضبیه، نفس ناطقه را در قمع شهوات یاری می‌دهد و مانع می‌شود از اینکه به شهوات مشغول گردد و از استعمال نطق بازماند، نفس غضبیه حاصل مزاج قلب، و نفس شهویه حاصل مزاج کبد است. اما حس و حرکت، اراده و تخیل، و فکر و ذکر حاصل مزاج دماغ نیست، بلکه از جوهری است حال در دماغ که از آن به عنوان افزاری استفاده می‌کند (نک: رازی، «الطب»، ۲۷-۲۹). نظریه نفس سه‌گانه، پایه‌ای برای نظریه فضایل چهارگانه (حکمت، عفت، شجاعت و عدالت) است که اشاره به آن در نوشته‌های ابوالحسن عامری نیز دیده می‌شود (ص ۱۱-۱۲؛ نیز نک: ابوعلی مسکویه، جاویدان خرد، ۳۵۹).

نظریه افلاطونی نفس سه‌گانه به تفصیل در تهذیب الاخلاق ابوعلی مسکویه مطرح شده، و وجه بنای فضایل چهارگانه بر آن تبیین گردیده است. به بیان ابوعلی مسکویه، اعتدال نفس ناطقه و شوق آن به حقیقت و اکتساب معارف راستین موجب فضیلت حکمت، اعتدال نفس شهویه و انقیاد آن به نفس ناطقه موجب فضیلت عفت، و اعتدال نفس غضبیه و پیروی آن از نفس ناطقه مبدأ فضیلت شجاعت است و از اعتدال ۳ فضیلت نامبرده و تناسب آنها با یکدیگر فضیلتی دیگر پدید می‌آید که کمال آنهاست و آن ملکه عدالت است (ص ۳۷-۳۸، ۴۰).

بنابر بیان ابوعلی مسکویه، فضایل فرعی وابسته به فضیلت حکمت عبارتند از ذكاء (تیزهوشی)، ذکر (یادآوری)، تعقل، صفای ذهن و وجودت و قوت آن و سهولت در یادگیری. فضایل فرعی وابسته به عفت عبارتند از جیا، سکون و آرامش، صبر، بخشندگی، آزادمنشی، قناعت، نرم‌خویی، انتظام (سامان‌پذیری)، خوش رفتاری، مسالمت (آشتی‌پذیری)، وقار و ورع. فضایل فرعی وابسته به فضیلت شجاعت عبارتند از بزرگ‌منشی، دلیری، بلند همتی، ثبات، صبر، حلم، ناسب‌کسری (عدم الطیش)، شهامت و بردباری. سرانجام، فضایل فرعی وابسته به عدالت عبارتند از دوستی،

و عدالت با جزء نزوعی نفس یعنی شهوت و غضب، مرتبطند. فضایل نطقی نیز به اعتبار اینکه نفس ناطقه دارای دو جزء است (جزء ناطق نظری و جزء ناطق فکری)، خود بر دو قسمتند: فضیلت جزء نظری همان عقل نظری و علم و حکمت است و فضیلت جزء فکری، عقل عملی و تیزهوشی و وجودت رأی و درستی ظن است. پیداست که از نظر فارابی تنها فضایل فکری به حکمت عملی و علم اخلاق ارتباط می‌یابند (فصول، ۳۰). در این امتیاز میان نطق نظری و نطق فکری تأثیر ارسطو را می‌توان به خوبی مشاهده کرد.

به اعتقاد فارابی فضایل و رذایل خلقی با تکرار افعال در زمانی دراز پدید می‌آیند، درست مانند حالتی که در آن صناعتی مانند نوشتن در نفس حاصل می‌شود. فارابی فطری بودن فضیلت و رذیلت را در نفس انسانی منکر است، اما می‌پذیرد که قبول بعضی از فضایل و رذایل می‌تواند برای وی آسان‌تر باشد. به عقیده او صرف این استعداد را نمی‌توان فضیلت یا رذیلت دانست، اما اگر این استعداد طبیعی برای افعال خیر تکرار شود و ملکه‌ای در نفس بر اثر آن حاصل آید، از آن به فضیلت تعبیر می‌شود. اگر این هیأت در نفس به گونه‌ای رسوخ یابد که زوال آن ممکن نباشد، چنین شخصی فائق در فضیلت است و قدما او را «انسان الهی» نام نهاده‌اند و مقابل آن «انسان شبی» است که به درجه‌ای از شر رسیده است که زوال آن ممکن نیست (همان، ۳۰-۳۳).

فارابی می‌افزاید که هیئات و استعدادهای طبیعی از قبیل فضیلت و رذیلت ممکن است از نفس زایل، یا بر اثر عادت دگرگون شوند و هیئات متضاد جانشین آنها گردند؛ بعضی از آنها به ضعف و نقصان می‌گیرانند بدون آنکه زوال آن یکسره ممکن گردد و برخی نیز چنانند که نه زوالشان ممکن است و نه ضعفشان، اما مخالفت و مقاومت در برابر آنها با صبر و ضبط نفس ممکن خواهد بود. نزد او میان ضبط نفس و فضیلت تفاوتی وجود دارد و آن این است که ضابط نفس هر چند افعال خیر را انجام می‌دهد، اما میل و شوق او متوجه افعال شر است و هر چند فاعل خیر است، اما از فعل آن متأذی می‌شود. انسان فاضل اعمال خیر را انجام می‌دهد، در حالی که به آن اشتیاق دارد و از فعل آن متأذی نمی‌شود، بلکه کمال لذت به وی دست می‌دهد (نک: همان، ۳۳-۳۴).

ابوالحسن عامری فضایل را بر دو قسم دانسته، قسمی را فضایل خلقیه یا انسیه (طهارت، عفت، شجاعت)، و قسمی را فضایل نظریه یا عقلیه (علم، عقل، حکمت) خوانده است. در این تقسیم، فضایل عقلی بسیط، یعنی منبعث از نفس ناطقه بسیط، و فضایل خلقیه مرکب از «نفس بهیمیه» و «نفس ناطقه مرتابه» است (ص ۷۰).

در تعریف ابوالحسن عامری، فضیلت هیأت و ملکه راسخ در نفس است که به واسطه آن افعال جمیل از نفس صادر می‌شود و به تعبیر دیگر فضیلت کمالی است که به واسطه آن انسان در افعال خویش از موجودات طبیعی مشارک و مساوی در جنس ممتاز می‌گردد. وی همچنین معتقد است که فضایل در ما بالطبع وجود ندارند، زیرا اگر چنین باشد، باید همیشه به نحو بالفعل در نفس قیام داشته باشند، در حالی که

«صناعت مدینه» اختصاص دارد و همچون تشخیص طبیب درباره متوسط غذا و دارو، طبیب مدنی نیز باید عالم به مصالح و منافع مدینه باشد تا نفع رساندن به جزئی از آن موجب وارد آمدن زیانی به کل مدینه نبوده باشد (فصول، ۳۷-۳۹).

از دیگر فلاسفه، ابوالحسن عامری نیز در بحث از نظریه ارسطویی حد وسط، یادآور می‌شود که این حد وسط در همه افراد بشر یکسان نیست و ممکن است در افراد مختلف متفاوت باشد (ص ۷۲ به بعد). ابوعلی مسکویه یادآور می‌شود که هرگاه فضیلتی از حد وسط اندکی منحرف شود، به اندازه آن انحراف، به ردیلت نزدیک می‌گردد و برحسب این نزدیکی از عیب و نقص مصون نمی‌ماند. پس رسیدن به حد وسط به غایت دشوار است و ماندن در آن دشوارتر، زیرا رذایل بسیار، و دواعی شر بیش از دواعی خیر است. او همچنین با تأکید بر این نکته که حد وسط وابسته به افراد و برپایه اوضاع و احوال معین است، بیان داشته که رسیدن به آنچه بر هریک از افراد واجب است، غیر ممکن است و مطلوب در صنعت، بیان قوانین کلی درباره این اوساط است (تهذیب الاخلاق، ۴۶). ابن سینا نیز در تشریح این نظریه یادآور می‌شود که هرگاه از میان دو جانب افراط و تفریط مانند جبن و تهور (حد وسط شجاعت) یکی بر آن دیگر غلبه کند، باید آن را با دیگری معالجه کرد («رسالة فی السعادة»، ۲۷۷).

ماهیت لذت و الم: رازی فصل مهمی از «طب روحانی» را به مبحث لذت اختصاص داده، بیان می‌دارد که «طبیعیون» از فلاسفه، لذت را «رجوع به طبیعت» تعریف می‌کنند و بر این مبنا هر لذتی با المی که سابق بر آن است، مقارن خواهد بود و هرچه آن الم شدیدتر باشد، لذت شدت بیشتری دارد، چنانکه هرچه گرسنگی و تشنگی شدیدتر باشد، لذت آب و خوراک بیشتر است (ص ۳۶-۳۸). رازی خواننده را به کتاب دیگری که درباره «ماهیت لذت» نوشته بوده است، ارجاع می‌دهد و کلام مشبعی را در نکوهش عشق و نیز قول افلاطون درباره آن می‌آورد (همان، ۳۸ به بعد).

به عقیده فارابی بدن و نفس هریک لذت و الم خاص خود را دارد و برای هر کدام از آنها لذت عبارت از ادراک اشیاء موافق و ملایم با طبع، و الم ادراک اشیاء مخالف و منافر با طبع است. هر لذت یا المی، یا بالذات است، یا بالعرض؛ لذت بالذات ادراک امر موافق است و لذت بالعرض فقدان امر منافر، و الم بالذات ادراک امر منافر، و الم بالعرض فقدان امر ملایم و موافق با طبع است. انسانهای پرمقصد و بیماران نفسانی، شرور را خیرات می‌پندارند و خیرات را شرور می‌شمارند، اما آن کس که آراسته به فضایل اخلاقی است، همیشه به آن غایاتی که خیرات حقیقی و محضند، اشتیاق دارد (فصول، ۵۶-۵۷).

ابوالحسن عامری در سخن از لذت و الم، نخست تعریف فیلسوفان گذشته از فیثاغورس، افلاطون، فروریوس و جالینوس را نقل کرده، بر هریک اشکالاتی وارد می‌سازد و سرانجام، تعریف ارسطو از لذت را قول مختار می‌شمارد. برپایه این تعریف لذت عبارت از ادراک ملایم، و

الفت، صلة رحم، سپاسگزاری، همکاری، دادگستری، مهرورزی، عبادت، ترک کینه‌ورزی، پاداش‌بندی باخوبی، لطف و مهربانی، جوانمردی و ترک دشمنی (همان، ۴۰۰ به بعد؛ نیز برای فضایل چهارگانه، نک: فارابی، فصول، ۳۰؛ ابن سینا، «رسالة فی علم الاخلاق»، ۹۸).

در تعالیم اخلاقی ابوعلی مسکویه، از میان فضایل چهارگانه، به فضیلت عدالت توجهی خاص دیده می‌شود؛ او در رسالة فی مائیه العدل (نک: ه د، ۵۸/۶) به اقسام عدالت پرداخته، و از دو نوع عدالت وضعی و انسانی سخن آورده است. عدالت وضعی که دو نوع عام و خاص دارد، یا به وسیله کل بشر، یا به وسیله حکومت، یا ملت، یا خانواده خاصی پذیرفته می‌شود. قوانین این عدالت وضعی جاودان و لا یتغیر نیست، زیرا واضع این نوامیس از اصول و مبادی تغییرناپذیر متابعت نمی‌کند و آنها را بنابر مقتضیات و شرایط و عرف عام وضع می‌نماید. اما عدالت انسانی موجب سکون و اعتدال نفس می‌گردد و نسبت آن به نفس همانند نسبت تندرستی به بدن است (نک: «الشوامل»، ۸۴ به بعد).

نظریه حد وسط: محمد بن زکریای رازی اگرچه در مبادی فلسفی و اخلاقی خود ارسطویی نیست، اما تعبیری از نظریه ارسطویی حد وسط، به معنی اجتناب از افراط و تفریط را می‌پذیرد و آن را با نظریه افلاطونی نفوس سه‌گانه تلفیق می‌کند. در بیان رازی تفریط در فعل نفس نباتی این است که در عمل تغذیه و تنمیه و تولید مثل که برای بقای بدن لازم است، قصور ورزد و افراط آن در این است که از حد تجاوز کند و منهمک در لذات و شهوات گردد. تفریط در فعل نفس غضبیه این است که در آن، آنچنان حمیتی نباشد که بتواند بر نفس شهوانی غلبه کند و افراط آن در این است که صفت کبر و حب غلبه در آن بیش از اندازه باشد و در آن هیچ غرضی جز استعلا و قهر و غلبه نباشد. رازی تفریط نفس ناطقه را در آن می‌داند که شگفتیهای این عالم را بزرگ بشمارد و به معرفت اشیاء عالم شایق نباشد و خاصه نسبت به معرفت جسد و سرنوشت آن پس از مرگ رغبت نشان ندهد و افراط آن در این است که فکر کردن درباره این امور چنان نفس را به خود مشغول دارد که از حوایج بدن و اموری که برای بقای آن ضرورت دارد، بازماند و در نتیجه به وسواس مالیخولیا گرفتار آید (همان، ۲۹-۳۰).

فارابی در تبیین نظریه حد وسط، سخن از آن دارد که متوسط به دو معنی اطلاق می‌گردد: یکی متوسط فی نفسه و دیگر متوسط بالاضافه، و متوسط بالاضافه آن است که بر حسب اختلاف زمان و مکان و حیثیات مختلف قابل زیادت و نقصان است. همچنانکه اعتدال در دارو و غذا در بدنهای مختلف بر حسب قوت و ضعف، نیز بر حسب آب و هوای شهر و عواملی دیگر متفاوت است. در افعال اخلاقی هم چنین است و کمیت افعال و نیز کیفیت آنها بر حسب عواملی متناسب به فاعل فعل، غایت و متعلق فعل، یا بر حسب زمان و مکان متفاوت می‌گردد. به عبارت دیگر حد وسط و اعتدال در افعال گاه برای همه مردمان است و گاه برای اکثر آنها یا گروهی از ایشان؛ گاه در همه زمانها متوسط است و گاه در بیشتر زمانها. قدرت استنباط حد وسط در افعال و اخلاق به

الم عبارت از ادراک منافرات است و لذت حقیقی آن است که موجب سعادت انسان شود و هرچه مانع از تحقق آن گردد، الم است. سپس لذات را به جسمانی، نفسانی و عقلانی تقسیم می‌کند که با تقسیمات سه‌گانه نفس نزد افلاطون مطابقت دارد. لذات جسمانی بعضی طبیعی و ضروری است، مانند خوردن و آشامیدن، برخی طبیعی اما غیر ضروری است، مانند لذت جماع، و بعضی نه طبیعی است و نه ضروری، مانند لذت مستی و لهو و لعب. لذت نفس شهوی در دوست داشتن خوراک و پوشاک و آشامیدنیها، و حرص و رغبت فراوان در به دست آوردن مال و منال است؛ لذت نفس غضبیه در حب غلبه و ریاست، و لذت نفس عاقله در حب حق و دوست داشتن دانش و حکمت است. لذت معرفت لذت مخصوص به نوع انسان و لذتی پاک و خالص است و آن کس که به این لذت رسیده باشد، در برابر خطرهای شکیباییست (نک: ص ۴۴ به بعد).

از نظر ابوالحسن عامری برای رسیدن به سعادت غایی لازم است انسان از بیشتر اموری که آنها را خیر می‌پندارد، مانند ثروت، ریاست، اهل و اولاد و حتی از بعضی فضایل مانند شجاعت و حسن عشرت چشم‌پوشی نماید، چه اکتساب هریک از این امور احتیاج به زمان و عنایت و صیانت آن دارد (نک: ص ۵۹).

از نظر ابن‌سینا لذت، ادراک و رسیدن به آن چیزی است که پیش مدرک، کمال و خیر است و الم دریافتن و رسیدن به آن چیزی است که نزد دریابنده آفت و شر است. خیر و شر بر حسب قیاس مختلف می‌گردند و برای هر چیز، خیر عبارت از آن کمالی است که مخصوص آن است و بنا به استعداد نخستین به‌سوی آن میل می‌کند؛ مثلاً کمال جوهر عقلی تعقل ذات واجب و حق نخستین است، تا آنجا که ممکن باشد. ادراک عقلی از هرگونه نقص خالی است و ادراک حسی سراسر نقص است. انسان مادام که در بدن و شواغل آن گرفتار است، نسبت به کمال لایق خویش اشتیاق ندارد و از حصول ضدکمال خود متألم نمی‌شود و این به سبب وجود نقصی در معقولات نیست، بلکه نتیجه نقص نفوس ماست و بدین جهت است که نفس به واسطه اشتغال به محسوسات از معقولات باز می‌ماند. این شواغل انفعالاتی است که به واسطه مجاورت با بدن عارض نفس می‌گردد (التنبیهات، ...، ۱۴۴ به بعد).

سعادت: فارابی در التنبیه علی السعاده، سعادت را غایتی می‌داند که هر انسانی به طبع به آن شوق دارد و شوق ذاتی انسان به سعادت از آن روست که سعادت نوعی کمال است. از طرفی دیگر هر کمالی از آن حیث غایت شوق و طلب انسان واقع می‌شود که فی نفسه خیر است و به سبب خیر بودن، و تا آن حدی که خیر است، متعلق شوق و اراده و طلب انسان واقع می‌گردد. سعادت از آن جهت خیر اعلاست که پس از به دست آوردن آن انسان به خیر و کمال دیگری نیازمند نیست (ص ۱۷۷ به بعد).

در کتاب آراء اهل المدینه الفاضله، آنگاه که فارابی از تقسیم معقولات به ۳ قسم سخن می‌گوید، صنفی از معقولات را امور جمیل و قبیح می‌شمارد که متعلق فعل انسان قرار می‌گیرد؛ وقتی این صنف از

معقولات برای انسان حاصل شد، نوعی زوئت و تأمل و میل و نزوع به آنچه تعقل کرده است، در وی پدید می‌آید و این نزوع و شوق انسان به آنچه ادراک کرده است، اراده نام دارد. اگر مبنای آن احساس و تخیل باشد، به اسم عام اراده و اگر مبدأ آن رویت و نطق باشد، اختیار خوانده می‌شود. اراده در همه حیوانات وجود دارد، اما اختیار مختص به انسان است. حصول این معقولات اول برای انسان کمال اول است و استعمال آن کمال اخیر محسوب می‌گردد و از این کمال به سعادت تعبیر می‌شود (ص ۶۵-۶۶).

فارابی در تشریح این گفتار می‌گوید: سعادت عبارت از این است که نفس انسان به آن درجه از کمال برسد که در قوام خود محتاج به ماده نباشد و پیوسته بر این حالت باقی بماند. وصول به چنین کمالی فقط با افعال ارادی ممکن است که برخی از آنها افعال فکری و برخی دیگر افعال بدنی نام دارد. این افعال اتفاقی نیستند، بلکه افعالی مشخص و مقدرند و از هیئات و ملکات مقدر و محدود پدید می‌آیند. این افعال ارادی که در رسیدن به سعادت نافعند، افعال جمیله، و هیئات و ملکاتی که این افعال از آنها صادر می‌شوند، فضیلت نام دارند. شقاوت ضد سعادت است و آن این است که انسان به اختیار و در همه عمر مرتکب افعال قبیح گردد (همان، ۶۶-۶۷).

ابوالحسن عامری در کتاب السعاده و الاسعاد نخست به بررسی اقسام سعادات می‌پردازد و سعادت را به «سعادت انسی» و «سعادت عقلی» تقسیم می‌کند و هریک از این دو را یا مطلق یا مقید می‌انگارد. سعادت مطلق آنگونه سعادت است که صاحب آن فعل افضل را در همه عمر و در جمیع اوقات انجام می‌دهد، و سعادت مقید آنگونه سعادت است که صاحب آن به درجه افضل نمی‌رسد و فقط آن را در بعضی احوال انجام می‌دهد. وی در مقایسه میان سعادت انسی و سعادت عقلی به تفاوت‌هایی اشاره دارد، از جمله اینکه موضوع سعادت عقلی، عقل و لذات عقلی است، در حالی که موضوع سعادت انسی بدن و قوای بهیمی و شهوانی و نیز «نفس ناطقه مرتابه» است. پس نفس در اکتساب سعادت انسی به بدن و قوای آن نیاز دارد، در حالی که در اکتساب سعادت عقلی از آنها بی‌نیاز است (ص ۴ به بعد).

ابوالحسن عامری در بحث از سعادت، نخست تعریف گذشتگان را بررسی می‌کند و پس از نقد نظریات مختلف، خود سعادت را عین خیر حقیقی یا خیر بالذات می‌داند. او هم مانند سقراط، افلاطون و ارسطو غایت افعال اخلاقی را تحقق سعادت می‌داند و نیز مانند فارابی و اکثر فیلسوفان مسلمان، بین سعادت و خیر ارتباط ذاتی قائل است و سعادت را خیر اعلی تلقی می‌نماید (همانجا).

بنابر گفته ابوالحسن عامری، ضد سعادت، یعنی شقاوت، شر است و سعادت انسان بدون ترک شرور حاصل نمی‌شود. شر نیز بر دو قسم بیرونی (غریب) و درونی (اهلی) است و بدترین شرها ستم کردن انسان به خوشتن است، زیرا نفس را از وصول به خیر بازداشته، موجب گرفتار آمدن آن در شر می‌گردد. شقاوت اسباب و عللی چون جهل،

چون غلبه و حب ریاست ناچیز می‌نماید و صاحبان جاه و حشمت برای حفظ جاه و مقام خویش از اینگونه خوشیها دست برمی‌دارند؛ مردان کریم و بزرگوار لذت یک بخشش را بر همه مشتبهات حیوانی ترجیح می‌دهند و از بسیاری مثالهای مشابه برمی‌آید که لذتهای باطنی بر لذتهای ظاهری برتری دارند (ص ۱۴۴ به بعد). ابن سینا در «رساله فی السعادة»، پس از اثبات خلود نفس با ۱۰ برهان مختلف، سرنوشت نفوس را پس از مرگ از حیث سعادت و شقاوت بررسی کرده، نفوس را به اقسامی تقسیم می‌کند (ص ۲۶۳-۲۷۰).

اخلاق عرفانی: ابن سینا شاید نخستین فیلسوفی است که اخلاق عرفانی را به زبان فلسفی بیان کرده است. عارف در نظر وی کسی است که از آلودگی بدن پاک شده، از شواغلی که مانع وصول به حق است رهیده، و به عالم قدس و سعادت پیوسته است و در عین پیوند با بدن، به سبب رفع شواغل مادی از این لذت روحانی بهره فراوان برده است. گاهی بهره‌مندی از این لذت روحانی عارف را از همه چیز باز می‌دارد. در دیدگاه او بزرگ‌ترین لذت و شادمانی، شادمانی و ابتهاج واجب نخستین به ذات خویش، و بعد از آن عشق و شادمانی جواهر عقلی به ذات واجب، و سپس لذت عارفان و عاشقان مشتاق است (التنبیهات، ۱۴۸-۱۵۰).

ابن سینا میان زاهد و عابد و عارف فرق می‌نهد: زاهد کسی است که از متاع دنیا و خوشیهای آن دوری کند، عابد آن است که در انجام دادن عبادات از قیام و صیام مواظبت نماید و عارف کسی است که فکر خود را متوجه قدس جبروت کند و پیوسته از تابش انوار حق در سر خود برخوردار باشد. زهد نزد عارف پاک شدن از چیزهایی است که سر و ضمیر انسان را از حق باز می‌دارد و عبادت برای او ریاضت دادن همت و قوه متوهمه و متخیله است تا با این ریاضت نفس، سر خویش را مستعد تجلی انوار حق گرداند. در یک سخن، عارف کسی است که حق نخستین را برای چیزی غیر از حق نمی‌خواهد و هیچ چیزی را بر شناخت او ترجیح نمی‌دهد. ابن سینا در تشریح دیدگاه خود درباره عرفان، برای سیر و سلوک که از آن به حرکات عارفان تعبیر می‌کند، مراتب و مدارجی قائل می‌شود و به تبیین صفات اخلاقی عارفان می‌پردازد (نک: همان، ۱۵۱ به بعد).

غزالی و تفکر اخلاقی: اخلاق یکی از ارکان مهم در تفکر غزالی به شمار می‌رود و در تعلیمات اخلاقی او ۳ گرایش مهم دیده می‌شود: اخلاق فلسفی، اخلاق کلامی-دینی و اخلاق عرفانی. بعضی معتقدند که در تعلیم اخلاقی غزالی وحدت نظر وجود ندارد، اما در عین حال این اختلاف در آراء وی را جزئی و کم‌اهمیت تلقی می‌کنند. نظریه دیگر حاکی از این است که غزالی مانند هر متفکری مراحل فکری مختلفی را پشت سر گذاشته است و آخرین مرحله تفکر وی اصالت دارد و مراحل دیگر یا مقدمه و تمهیدی برای نظر نهایی است، یا اینکه غزالی آراء دیگر را بعداً رها کرده است. کتاب *المنقذ من الضلال* که از آثار واپسین غزالی است، محتملاً نظریه اخیر را تأیید می‌کند. او در *المنقذ*، در عین اینکه بر

عدم تجربه، ستمگری و ناشکیبایی دارد؛ جاهل خیر را دوست می‌دارد، اما آن را اختیار نمی‌کند و شر را دشمن می‌دارد، اما به آن میل می‌کند، زیرا وی اهل بصیرت و تجربه نیست. ابوالحسن عامری به تفصیل به علل شقاوت می‌پردازد و از دیگر علت‌های آن چیره شدن نفس شهوانی یا نفس غضبی بر نفس ناطقه را برمی‌شمارد (ص ۱۶ به بعد).

از نظر ابوالحسن عامری شقاوت نفس قابل درمان است، بدین گونه که اسباب شقاوت به ضد آن دفع می‌شود و انسان باید بداند که اولاً علل پدید آورنده آن چیست و کدام اسباب و علل ضد یکدیگرند. هر چند اسباب شقاوت بی‌شمار است، ولی همه آنها را به دو علت اصلی می‌توان بازگرداند که یکی جهل و دیگری جور و ستم است. درمان ستم خو گرفتن به فضیلت صبر، و درمان جهل اکتساب معرفت خیر است (همانجا).

ابوعلی مسکویه در چند اثر خود: *الفوز الاکبر*، *الفوز الاصغر* و *ترتیب السعاده* مسأله سعادت را عنوان قرار داده، و در مقاله سوم از *تهذیب الاخلاق* (ص ۸۳ به بعد) نیز به تفصیل به این مبحث پرداخته است. ابن سینا در «رساله فی السعادة» می‌گوید که هیچ کاری مانند راه یافتن به سعادت نیست و سعادت حیات ابدی و بقای سرمدی و موجب تقرب به حق و رسیدن به نعیم دائم است. تناسب هدایات بر حسب تناسب غایات است و هیچ غایتی برای انسان برتر از سعادت نیست؛ زیرا هر خیری - حقیقی یا اعتباری - متوجه سعادت یا موصول به آن است و اگر فرض شود که سعادت برای چیزی دیگر و رای آن اختیار شود، آن غایت دیگر سعادت است و چون غایات بر یکدیگر ترتب دارند، لازم می‌آید که یک غایت بالذات موجود باشد و آن همان سعادت است و پیدا است که آن مطلوب بذاته است و دیگر غایات مطلوب بالعرض هستند (ص ۲۶۰-۲۶۱).

به گفته ابن سینا، بعضی رسیدن به لذات حسی و ریاست دنیوی را عین سعادت می‌دانند و آشکار است که هیچ یک از لذات عاجل دنیوی مفید سعادت نیست؛ زیرا اینگونه لذتها زودگذر و ناپایدار است و دیگر آنکه رنج و ملال در پی دارد که یا برای اینگونه لذات امری ذاتی است، یا اینکه به تبع آن لازم می‌آید. دیگر آنکه انسان از آنچه بدان رسیده است، خرسند نیست و همیشه بیشتر و برتر از آن را آرزو می‌کند. دلیل دیگر بر واهی بودن اینگونه لذات آن است که چشم‌پوشی از آنها به انسانیت انسان و کمال او در دنیا و آخرت زیانی نمی‌رساند. سرانجام آنکه تعاطی اینگونه لذات موجب انقطاع سکینه الهی و فیض ربوبی می‌گردد و وصول به سعادت، جز پس از قطع اینگونه علایق دنیوی و دواعی شهوانی ممکن نمی‌شود؛ پس هر خیری که مشوب به این نقایص باشد، سعادت نیست یا سعادت موهوم است (همان، ۲۶۱-۲۶۲).

ابن سینا همچنین نمط هشتم از *التنبیهات* و *الاشارات* را به مبحث سعادت اختصاص داده، در آنجا می‌گوید که در ذهن عوام لذات برتر همان لذات حسی است و لذات غیر از آن، بی‌مقدار و ناچیز است، اما باید به آنان گفت که لذیذترین خوشیهای دنیوی در برابر لذات وهمی

اخلاق عرفانی تأکید می‌کند، اخلاق فلسفی و کلامی را نیز نقض و رد نمی‌کند و اعتراضات او بر ضد فلسفه در کتاب تهافت الفلاسفه، شامل نظریات اخلاقی فیلسوفان نمی‌شود.

اخلاق فلسفی: غزالی در دو کتاب میزان العمل و احیاء علوم الدین، دربارهٔ امهات فضایل اخلاقی که ۴ فضیلت حکمت، شجاعت، عفت و عدالت است، بحث می‌کند؛ تعریف، منشأ و تقسیمات فرعی این فضایل در کلام غزالی با نظریهٔ یونانی مطابقت دارد. وی هر فضیلتی را حد وسط میان افراط و تفریط می‌داند. به نظر غزالی اسلام همهٔ مؤمنان را به حد وسط یا اعتدال فراخوانده است، اما در عین حال معتقد است که نظریهٔ فلسفی اخلاق برای آنکه قابل انطباق با تعالیم اسلام باشد، می‌باید اندکی تعدیل گردد. مثلاً او بر آن است که انسان به طبع دارای فضیلت است و دیگر اینکه نمی‌توان بدون توفیق و تأیید الهی به حد وسط دست یافت.

اخلاق دینی-کلامی: چنانکه گفته شد، در نظر غزالی فضایل فلسفی فطری و طبیعیند، اما وی فضایل را فقط به آنها محدود نمی‌کند و از نظر او دسته‌ای دیگر از فضایل وجود دارند که هم توفیقی (مبتنی بر شریعت) و هم توفیقیند. مسألهٔ توفیق در اعمال از مسائل مورد توجه متکلمان اشعری بوده است، در تفکر غزالی نیز اکتساب هیچ فضیلتی بدون فضل و توفیق الهی میسر نیست؛ بنابر این فرق عمده میان فضایل فلسفی و فضایل دینی در این است که فضایل فلسفی دایر بر اختیار انسان، و فضایل دینی مبتنی بر فضل و توفیق الهی است. لازمهٔ قول غزالی این است که فضایل فلسفی برای حصول سعادت کافی نیست و برای جلب لطف و رضای الهی فضایل توفیقی و توفیقی که معرفت آنها از طریق وحی ممکن می‌گردد، ضروری است. در اخلاق دینی اطاعت از اوامر الهی موجب فضیلت، و معصیت خداوند موجب رذیلت می‌گردد. غزالی ضمن عنایت بر تقسیم اوامر الهی به دو بخش: یکی اوامری که با خداوند ارتباط دارد و دیگر اوامری که متوجه افراد انسان است، دستهٔ اول را عبادات و دستهٔ دوم را عادات و گاه معاملات خوانده است.

اخلاق عرفانی: غزالی میان اخلاق عامهٔ مردم و خواص فرق می‌گذارد و بر آن است که فضایل خواص فقط متوجه سعادت اخروی نیست، بلکه برای طلب مرضات الهی و تقرب و لقای خداوند است. لازم است اشاره شود که غزالی در آثار متأخر خود بر فضایل عرفانی تأکید کرده است که با تحقق آنها انسان به کمال قرب واصل می‌شود. غزالی در بحث فضایل عرفانی به ویژه از آثار صوفیانه‌ای از قبیل قوت القلوب مکی و تألیفات حارث محاسبی تأثیر گرفته، و شاید بتوان گفت اصولاً تحت تأثیر صوفیانی است که سعی کرده‌اند آراء دینی و عرفانی را با یکدیگر تلفیق نمایند. غزالی فضایل عرفانی را بیشتر در احیاء علوم الدین، کتاب الاربعین فی اصول الدین و تألیف فارسی کیمیای سعادت مورد بحث قرار داده است (برای توضیح بیشتر، نک: ه، د، احیاء علوم الدین).

مکتب اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی: کتاب اخلاق ناصری

از آثار نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲ق)، و از مهم‌ترین متون علم اخلاق در سده‌های میانی اسلامی و تألیفی به زبان فارسی است که علاوه بر ایران در پهنه‌ای وسیع از مشرق زمین به عنوان متن آموزشی اخلاق در طی قرون تداول داشته است. این کتاب چنانکه مؤلف در مقدمهٔ آن تصریح می‌کند، به سبک تهذیب الاخلاق ابوعلی مسکویه نوشته شده، و خواجه دو باب دیگر را در حکمت مدنی (سیاست) و حکمت منزلی (تدبیر منزل) بر ابواب آن افزوده است. سخنان وی در مقدمهٔ این اثر در باب تقسیم حکمت به عملی و نظری، ارائهٔ تعریفی از حکمت عملی، بحث در تحدید موضوع علم اخلاق، بحث در غایت این علم یا سعادت، و نیز سخن دربارهٔ فضیلت، فوایدی ظریف را در بردارد؛ اما خواجه در شمارش انواع فضیلت با ابوعلی مسکویه اختلاف دارد و این اختلاف ممکن است معلول شرح‌های مختلفی باشد که بر آثار ارسطو نوشته شده است، یا اینکه می‌تواند ناشی از افزوده‌های خود خواجه باشد (ص ۲۸ به بعد).

از دیگر مسائل قابل توجه در اخلاق ناصری این است که خواجه مبادی اعمال انسان را به دو اصل، یعنی طبع و وضع بازمی‌گرداند. اعمالی که مبدأ آنها طبع است، «به مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب اهل کیاست» است و با گذشت ادوار و اعصار دگرگون نمی‌شود. معنی ضمنی این قول آن است که آن دسته از اعمالی که مبدأ آنها وضع است، دستخوش دگرگونی، و با گذشت زمان متبدل می‌شود. اعمالی که مبدأ آنها وضع است، خود بر چند قسمند: یا سبب وضع اتفاق رأی جماعتی است که در این صورت آنها را «آداب و رسوم» می‌نامند، یا سبب وضع اقتضای رأی بزرگی مانند پیامبر (ص) یا امام (ع) است که در این حالت آنها را «نوامیس الهی» می‌خوانند (ص ۴۰-۴۱).

اخلاق ناصری خود الگوی تألیف شماری از کتب اخلاقی به زبان فارسی قرار گرفت که در رأس آنها باید از بخش اخلاقی مجموعهٔ فلسفی درهٔ التاج اثر قطب‌الدین شیرازی (د ۷۱۰ق) از شاگردان خواجه نام برد و در ردیف بعد، آثاری چون اخلاق جلالی یا لواحق الاشراق اثر جلال‌الدین دوانی، و اخلاق محسنی اثر کمال‌الدین واعظ کاشفی را بر شمرد. قطب‌الدین شیرازی در مباحث اخلاقی خود سبکی و اعظانه را در پیش گرفته، و در بخش‌های گوناگون از گفتار خود، به مناسبت، آیات و روایاتی را شاهد آورده است و از دگرسو به ذکر داستان‌هایی عبرت‌آموز از سیرت حضرت رسول (ص)، ائمهٔ اطهار (ع)، صحابه و تابعین و حتی برخی از پیشینیان چون انوشیروان پرداخته است (نک: ص ۲۳، ۲۴، جم). این شیوهٔ واعظانه در کتاب اخلاق محسنی نیز در سطحی گسترده دیده می‌شود.

مآخذ: ابن ابی اصیبه، احمد، عیون الانباء، به کوشش آگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/ ۱۸۸۲م؛ ابن باجه، محمد، «تدبیر التوحید»، رسائل، به کوشش ماجد فخری، بیروت، ۱۹۶۸م؛ ابن حزم، علی، الفصل، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، ریاض، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن سینا، التنبیها و الاشارات، به کوشش محمود شهابی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ همر، «رساله فی السعاده»، «عیون الحکمه»، رسائل، قم، ۱۴۰۰ق؛

نوسازنده بوده است؛ چه، با مقایسه‌ای میان نظام اخلاقی ارائه شده در قرآن کریم و سنت نبوی با نظام اخلاقی عرب پیش از اسلام، آشکار می‌گردد که دستورهای اخلاقی اسلام در بسیاری از موارد، تأیید همان دستورهای پسندیده پیش از اسلام بوده است و تنها در مواردی که لازم می‌نموده، عناصری تازه جای‌گزین عناصری از نظام پیشین شده، یا برخی از عناصر پیشین اصلاح پذیرفته است. نظیر این دیدگاه را فقیهان درباره بسیاری از احکام فقهی، به خصوص در مسائل اجتماعی و غیرعبادی مطرح ساخته، و احکام ابقا شده را در برابر احکام تأسیسی، احکام امضایی نام نهاده‌اند. در یک تحلیل کلی باید گفت که اساسی‌ترین کاستی در نظام اخلاقی عرب پیش از اسلام برخوردار نبودن از ضمانت اجرای مطمئن در اثر ضعف ریشه‌های دینی از یک سو، و محدود بودن بسیاری از دستورهای اخلاقی به دایره قبیله از دگرسو بود و بنیادی‌ترین تحولی که با ظهور اسلام در نظام اخلاقی جزیره العرب حاصل شد، ارائه ضامنی استوار برای اجرا، و مخاطب ساختن مردم بدون مرزهای قبیله‌ای بود.

نگرشی بر اخلاق عرب پیش از اسلام

در هرگونه مطالعه درباره فرهنگ عرب پیش از اسلام، یک مشکل عمومی وجود دارد و آن محدود بودن منابع تاریخی است. در واقع بیشتر اخباری که از اوضاع فرهنگی و اجتماعی عرب پیش از اسلام به ما رسیده است، یادداشت‌هایی جسته و گریخته‌اند که در لابه‌لای آثار اسلامی پراکنده شده‌اند. در این مقاله الگوهای اخلاقی مشترک میان جوامع بدوی برپایه منابع مردم‌شناسی فرهنگی به عنوان ابزاری معین در تلفیق، نقد و تحلیل اخبار پراکنده استفاده شده، و از آوردن این تحلیلها در متن پرهیز شده است. از نظر منابع اطلاعات، قرآن کریم به عنوان مستندترین متن در این باره مورد توجه بوده، و در کنار آن، از برخی گزارشهای قابل قبول در منابع دینی، تاریخی و ادبی نیز استفاده شده است. پیش از پرداختن به تفصیل بحث، یادآوری این نکته ضروری می‌نماید که اخلاق در میان عربهای شهرنشین شکلی متکامل‌تر نسبت به اعراب بادیه‌نشین داشته است و به طبع در مطالعه اخلاق اعراب پیش از اسلام می‌باید تفاوت‌های میان این دو فرهنگ ملحوظ گردد.

چنانکه اشاره شد، مهم‌ترین وجه امتیاز دستورهای اخلاقی پیش از اسلام نسبت به دوره اسلامی، فراگیر نبودن آنهاست. نظام قبیله‌ای در میان عرب پیش از اسلام بنیادی‌ترین نظام اجتماعی بود و در میان اعراب شبه‌جزیره، به سان دیگر جوامع آغازین، بسیاری از دستورهای اخلاقی در قالب قبیله تفسیر می‌شد. آنگاه که دستوری اخلاقی به حقوق انسانی، مانند حق زیستن و حق مالکیت مربوط می‌شد، دایره اجرای آن با قبیله بسته می‌شد و کشتن افرادی از دیگر قبایل، به بردگی گرفتن آنان و به یغما بردن اموالشان امری غیر اخلاقی تلقی نمی‌گشت. تعرض به جان، آزادی و مال مردمان دیگر قبایل در میان اعراب پیش از اسلام امری کاملاً عادی به شمار می‌آمد و در جای جای آثار بازمانده از آن دوره، بازتاب این شیوه زندگی دیده می‌شود (برای نمونه، نک: ابو عبیده،

همو، «رسالة فی علم الاخلاق»، تسع رسائل، بیمنی، ۱۳۱۸ق؛ همو، الشفاء، الهیات، به‌کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، ۱۳۸۰ق/ ۱۹۶۰م؛ ابن مقفع، عبدالله، الادب الصغير و الادب الكبير، بیروت، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالحسن عامری، محمد، السعادة و الاسعاد، به‌کوشش مجتبی مینوی، ویسبادن، ۱۳۳۶ش؛ ابوزید بلخی، احمد، مصالح الابدان و الانفس، به‌کوشش فؤاد سرگین، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۴م؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد، صوان الحکمة، به‌کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۹۷۳م؛ ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، به‌کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش/ ۱۹۸۷م؛ همو، تهذیب الاخلاق، به کوشش حسن تیمیم، اصفهان، انتشارات مهدوی؛ همو، جاربیدان خرد (الحکمة الخالدة)، به‌کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، «الشوامل»، ضمن الهوامل و الشوامل، به‌کوشش احمدامین و احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۰ق/ ۱۹۵۱م؛ اشعری، ابوالحسن، اللمع، به‌کوشش ر. ی. مکاری، بیروت، ۱۹۵۳م؛ همو، مقالات الاسلامیین، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ باقلانی، ابوبکر، الانصاف، به‌کوشش عمادالدین احمد حیدر، بیروت، عالم الکتب؛ بدوی، عبدالرحمان، مقدمه بر جاربیدان خرد (نک: همو، ابوعلی مسکویه)؛ پورداد، «امشاسپندان»، ادبیات مزدینا (پشتها)، بیمنی، ۱۹۲۸م؛ جرجانی، علی، شرح المواقف، به‌کوشش محمد بدرالدین نمنانی، قاهره، ۱۳۲۵ق/ ۱۹۰۷م؛ خیاط، عبدالرحیم، الانصار، به‌کوشش محمد حجازی، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة؛ رازی، محمد بن زکریا، «السيرة الفلسفية»، «الطب الروحانی»، ضمن رسائل فلسفیه، به‌کوشش پ. کراوس، قاهره، ۱۹۳۹م؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به‌کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۸م؛ صاعد اندلسی، طبقات الامم، به‌کوشش لوئیس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ فارابی، محمد، آراء اهل المدينة الفاضلة، قاهره، ۱۳۶۸ق/ ۱۹۴۸م؛ همو، احصاء العلوم، به‌کوشش عثمان امین، قاهره، ۱۹۴۹م؛ همو، التبیة علی السعادة، به‌کوشش سیحان خلیفات، عمان، ۱۹۸۷م؛ همو، فصول منتزعة، به‌کوشش فوزی متری نجار، بیروت، دارالمشرق؛ فخرالدین رازی، محمد، کتاب الاربعین فی اصول الدین، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ فردوسی، شاهنامه، به‌کوشش ژول مول، تهران، ۱۳۶۹ش؛ قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، به‌کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ همو، المجموع فی المحيط بالتکلیف، به‌کوشش ز. اوین، بیروت، ۱۹۶۵م؛ همو، المغنی، به‌کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۲م؛ قرآن کریم؛ قطب‌الدین شیرازی، درة التاج، بخش حکمت عملی و سیر و سلوک، به کوشش ماهدخت بانو همایی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ قفطی، علی، اخبار العلماء، به‌کوشش محمدامین خانجی، قاهره، ۱۳۲۶ق؛ کندی، یعقوب، «الحیلة فی دفع الاحزان»، رسائل فلسفیه، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۸۳م؛ مسعودی، علی، التبیة و الاشراف، به‌کوشش عبدالله اسماعیل صاری، قاهره، ۱۳۵۷ق/ ۱۹۳۸م؛ نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، به‌کوشش مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، ۱۳۶۰ش. غلامرضا اعوانی

II. اخلاق دینی

نظامهای اخلاقی جوامع بشری را نمی‌توان به‌گونه‌ای بریده از دیگر نهادهای اجتماعی بررسی کرد، زیرا این نظامها غالباً در زمینه‌های اساسی خود به ویژه با دین پیوستگی مستحکمی داشته‌اند. نظامهای اخلاقی برای فراگیر شدن در سطح جامعه، در مسائلی اساسی چون ارائه تعریفی ملموس از نیک‌بختی و نیک فرجامی، و نهادن ضمانت اجرای احکام خود بر آن پایه، در طول تاریخ بیشتر بر دین تکیه داشته‌اند. در نظام اخلاقی جوامع اسلامی این پیوستگی به‌گونه‌ای است که به دشواری می‌توان از اخلاق، به‌صورتی مجرد از دین، تصویری به‌دست داد؛ اما هنگامی که سخن از آغاز شکل‌گیری این نظام در میان است، باید توجه داشت که نقشی دین در پیریزی این نظام اخلاقی، نقشی اصلاح‌گراانه نسبت به ساختار نظام پیشین، و نه ویران‌کننده و از

بخشندگی و میهمان‌نوازی عرب پیش از اسلام که در اشخاصی چون حاتم طایی به اوج خود رسیده است، گاه تا آنجاست که فرد بخشنده واپسین مایملک خود، اسب راهوارش را ذبح کرده، و اطعام نموده است. اینگونه بخشندگی بی حساب که نتیجه‌ای جز حرمان و بی‌چیزی نداشت، در آن روزگار از سوی گروهی سرزنش می‌شد، اما نظام اخلاقی غالب، آن را به عنوان فضیلتی عالی ستایش می‌کرد (نک: ابوهلال، همان، ۲۳۶/۱-۲۳۸؛ میدانی، ۱۸۲/۱-۱۸۳، ۱۸۸-۱۸۹؛ نیز ابن حبیب، ۱۳۷ به بعد). قرآن کریم به صراحت اقراط در جود را مذمت کرده، و انسان را به رعایت شیوه‌ای متعادل در بخشش فراخوانده است (اسراء/۱۷) و این یکی از نمونه‌های روشن در اصلاح نظام اخلاقی است.

تبیین اخلاق اسلامی در ضمن آیات قرآنی و سنت نبوی به تدریج در طول حیات پیامبر اکرم (ص) صورت پذیرفت، اما به ویژه در میان اعراب بدوی، برخی از ویژگیهای اخلاق پیش از اسلام تا مدت‌ها نازدوده مانده بود. تلقی قبیله‌ای از اخلاق اگرچه در بُعد جنگها و غارتها در صدر اسلام زدوده شد، اما برخی از ویژگیهای اخلاقی که مردمان خارج از قبیله را با خطر مواجه نمی‌ساخت و نظر حکومتها را به خود جلب نمی‌کرد، تا دیر زمانی دوام یافت.

حکمت و حکیمان عرب پیش از اسلام: حکمت به مفهوم اندرزه‌ای کاربردی که از اندیشه و تجربه دانایان نشأت گرفته است، از دیر زمان در آموزشهای اخلاقی مردم مشرق زمین، از جمله اقوام سامی جایگاهی ویژه داشته، و در نظام اخلاقی عرب پیش از اسلام نیز اندرزه‌ای حکیمان، محور اصلی تعلیم اخلاقی را تشکیل می‌داده است. شماری از حکیمان کهن، در شکل دادن به نظام اخلاقی جامعه عرب، در واقع یا در اسطوره نقش مهمی ایفا نموده‌اند.

لقمان که غالباً فردی از قوم باستانی عاد شناخته شده است، در فرهنگ عربی پیش از اسلام نقشی انکارناپذیر داشته، و حکمت او ضرب‌المثل بوده است (نک: زمخشری، ۷۰/۱). از همین روست که قرآن کریم نیز از او به عنوان حکیمی برجسته نام می‌برد و نمونه‌هایی از مواظظ او را یادآور می‌شود (لقمان/۱۲-۱۹). نام لقمان را به عنوان نماد حکمت عربی در بازمانده‌های ادب عربی پیش از اسلام به تکرار می‌توان یافت (نک: جاحظ، البیان، ۱۶۲/۱-۱۶۴؛ نیز علی، ۳۱۴/۱-۳۱۹). از روایات چنین برمی‌آید که مجموعه‌ای مدون از حکمت‌های لقمان تا روزگار پیامبر (ص) رواج داشته، و نسخه‌ای از این مجموعه که از آن به مجله لقمان تعبیر می‌شده، در اختیار سوید بن صامت از رجال عصر پیامبر (ص) بوده است (نک: سهیلی، ۶۶/۴؛ نیز علی، ۳۱۸/۱).

پس از ظهور اسلام نیز تأیید قرآن کریم بر جایگاه لقمان در حکمت‌آموزی، بهترین انگیزه بود تا عالمان اسلامی نیز بر حفظ و ترویج حکمت لقمانی اهتمام ورزند. علاوه بر نسخه‌های مستقل با عنوان حکمة لقمان یا عناوین نزدیک بدان، نمونه‌هایی از گفته‌ها و اندرزه‌های

۲۹/۱ به بعد). حاتم طایی که به عنوان یکی از نامدارترین الگوهای اخلاقی پیش از اسلام شناخته شده، به طبع از اینگونه جنگیدن و کشتن، اسیر گرفتن و غنیمت ستاندن پرهیز نداشته است؛ تنها در وصف ویژگیهای او چنین آورده‌اند که «هرگاه غنیمت می‌گرفت، آن را به غارت می‌داد و چون اسیری می‌گرفت، آزادش می‌ساخت» و «هرگز یگانه فرزند مادری را نمی‌کشت» (نک: میدانی، ۱۸۲/۱؛ نیز برای اشاره به غارات لقمان عادی، نک: زمخشری، ۸۶/۲). در قرآن کریم با اشاره‌ای به همین تاخت و تازهای میان قبایل، الف و برادری آنان پس از روزگاری عداوت و دشمنی از نعمتهای الهی شمرده شده است (آل عمران/۱۰۳؛ نیز نک: نهج البلاغه، خطبة ۲۶).

در نظام اخلاقی محدود به قبیله، حمایت از عضو قبیله در برابر بیگانه، حتی اگر وی ظالم و متجاوز بوده باشد، امری تخلف‌ناپذیر بود و این آموزش به صراحت در یک مثل باستانی عرب انعکاس یافته است (نک: ابوهلال، جمهرة، ۵۸/۱). این تعلیم و این ضرب‌المثل به قدری گسترش و نفوذ داشته که حتی در فرهنگ اسلامی در قالب یک حدیث از پیامبر (ص) تکرار گشته، و در جهت اصلاح مضمون آن چنین گفته شده است که «یاری برادر ظالم» همانا بازداشتن او از ارتکاب ظلم است (نک: بخاری، صحیح، ۶۶/۲).

در سالهای نزدیک به بعثت پیامبر اکرم (ص) گروهی از رجال صاحب نفوذ و نیک‌اندیش در مکه پیمانی را مشهور به «حلف الفضول» منعقد کردند که براساس آن هر مظلومی را بدون در نظر گرفتن قوم و قبیله حمایت کنند؛ این پیمان را که رسول اکرم (ص) خود از مؤسسان آن بود و پس از رسالت نیز آن را تأیید می‌فرمود، باید گامی در جهت شکستن حمیت بی‌قید و شرط قبیله‌ای دانست (نک: ابن هشام، ۱۲۲/۱-۱۲۴؛ ابن سعد، ۸۲/۱)؛ ابن حبیب، ۱۶۷). حمیت قبیله‌ای عرب پیش از اسلام در آیه‌ای از قرآن کریم نکوهش شده، و از آن به «حمية الجاهلية» تعبیر شده است (فتح/۲۶).

در دوره پیش از اسلام در داخل قبیله برخی از حقوق اخلاقی کمابیش رعایت می‌شد و مجازاتهایی برای افراد متخلف وجود داشت، اما برخی دیگر از حقوق اخلاقی اساساً نزد آنان به عنوان حق شناخته نمی‌شد؛ از جمله آنکه پدر درباره جان فرزندان خود تصمیم گیرنده بود و می‌توانست از بیم تنگدستی فرزند خود را به قتل رساند (نک: انعام/۱۵۱؛ اسراء/۱۷/۳۱)، یا حتی دختر خویش را زنده به گور کند (نک: تکویر/۸/۸۱)، بدون آنکه جامعه این کردار او را سزاوار مجازات و تنبیه بینگارد (برای داستان کشته شدن دختر لقمان عادی به دست پدرش، نک: جاحظ، الحيوان، ۲۱/۱؛ زمخشری، ۸۶/۲-۸۷).

در مواردی که دستورهای اخلاقی نه بر پایه حقوق انسانی، بلکه بر پایه لطف و بزرگواری نهاده شده بود، در میان عرب پیش از اسلام فضایل اخلاقی، حتی در برخورد با مردمی از دیگر قبایل دیده می‌شود (برای نمونه‌هایی کوتاه ولی مهم از ابوسیاره و عبدالله بن جدعان، نک: ابوالفرج، الاغانی، ۴/۳؛ حاکم، ۴۰۵/۲). در حکایاتی برجای مانده،

یک آیه (بقره/۲: ۱۲۹)، همواره تزکیه بر تعلیم مقدم شده است (بقره/۲: ۱۵۱؛ آل عمران/۳: ۱۶۴؛ جمعه/۲: ۱۶۲). همچنین در آیاتی سخن از آن رفته که تزکیه مایه رستگاری انسان در حیات اخروی است (نک: اعلیٰ/۸۷: ۱۴؛ شمس/۹۱: ۹). بر این پایه، بیش از هر سخن باید به این حقیقت توجه کرد که آراستن مردم به اخلاقی شایسته، از جمله اهداف اصلی در تعلیم قرآنی و رسالت پیامبر اکرم (ص) بوده است.

انسان مخاطب دستورهای اخلاقی قرآن: آیاتی در قرآن کریم وجود دارند که انسان را آفریده‌ای برتر معرفی می‌کنند (مؤمنون/۲۳: ۱۴؛ تین/۴: ۴)؛ در داستان آفرینش آدم نیز، انسان به عنوان خلیفه خداوند بر زمین به فرشتگان نمایانده شده است (بقره/۲: ۳۰). با اینهمه، در قرآن کریم انسان بارها به سبب اخلاق ناپسند سرزنش شده، و صفاتی چون ستمکاری، ناسپاسی، شتابزدگی و نادانی به طور عام به انسان نسبت داده شده است (مثلاً نک: ابراهیم/۱۴: ۳۴؛ اسراء/۱۷: ۱۱؛ احزاب/۷۲: ۳۳). در مقام تحلیل این آیات، می‌توان گفت که انسان از دیدگاه قرآن، موجودی است که همواره آمادگی انحراف از جاده صواب و روی کردن به کردار ناپسند را داراست و نیروی پر توان باید تا او را از این انحراف باز دارد (نیز نک: یوسف/۱۲: ۵۳). در فرهنگ قرآنی، دو نیروی نفس و شیطان، یکی از درون و دیگری از برون انسان را به زشتکاری فرا می‌خوانند و انسان موظف به خودداری از پیروی آن دو است:

نفس: نفس انسانی در فرهنگ قرآن، طبیعتی است با گرایشهای متقابل که گاه در جایگاه وعظ می‌نشیند و انسان را به سبب بدکاری به سرزنش می‌گیرد (نفس لوامه) (نک: قیامت/۲: ۲۷۵)، اما در غالب آیات قرآنی، بیشتر بر نقش نفس به عنوان دورکننده انسان از نیک کرداری و فرمان‌دهنده به زشتکاری تأکید شده است (نفس اماره) (نک: یوسف/۱۲: ۵۳، ...). نفس دارای هواهایی است که انسان را به هر سو می‌کشاند و پیروی از هوای نفس جز گمراهی و زشتکاری به بار نمی‌آورد (نک: نجم/۵۳: ۲۳، ...). و از همین روست که انسان خدا ترس موظف بر آن است که نفس خود را از هوا برکنار دارد (نازعات/۴۰: ۷۹). جامع‌ترین گفتار درباره نفس در سوره شمس (۱۰۷/۹۱) دیده می‌شود که برپایه آن خداوند هم فجور و هم تقوا را به انسان الهام کرده، و این انسان است که خود با تزکیه نفس به رستگاری می‌رسد و با پیروی از هوای نفس راه زیانکاری می‌پیماید.

شیطان: شیطان در قرآن کریم به عنوان دشمن ناپیدای انسان معرفی شده (یوسف/۱۲: ۵؛ اسراء/۱۷: ۵۳) که همواره به دنبال آن است که او را خوار سازد (فرقان/۲۵: ۲۹) و در آغاز آفرینش نیز هم‌بود که با وسوسه و فریب آدم و حوا را از بهشت بیرون راند (بقره/۲: ۳۶). در قرآن، شیطان به عنوان نماد رذایل اخلاقی شناخته شده است که انسان را به سوی ارتکاب اعمال ناشایست فرا می‌خواند (مثلاً نک: بقره/۲: ۲۶۸؛ مائده/۵: ۹۰-۹۱) و در آیاتی پر شمار انسان از پیروی او به شدت نهی شده است (بقره/۲: ۱۶۸، ...).

شیطان در فرهنگ قرآنی، همانند هر مخلوق دیگر تحت سیطره

لقمان در آثار اخلاقی و دیگر آثار اسلامی جای داده شده است (مثلاً نک: ثعلبی، ۳۴۹-۳۵۲؛ راوندی، قصص، ...، ۱۹۰-۱۹۷؛ ابوعلی مسکویه، ۱۲۷-۱۲۸؛ سیوطی، الدرر، ...، ۱۶۱/۵-۱۶۵؛ مجلسی، ۴۰۹/۱۳-۴۳۴). ستایش قرآن کریم از شخصیت لقمان از یک سو، و نقل افسانه‌هایی گوناگون از لقمان که اعمالی ناپسند از دیدگاه اخلاق اسلامی، چون قتل فرزند به خشم و زیاده روی در اکل (نک: ابوهلال، جمهره، ۲۰۱/۱-۲۰۲) را به این حکیم نسبت داده‌اند، موجب گشته است که برخی نویسندگان اسلامی برای رفع این مشکل، لقمان قرآن را شخصی جز لقمان عادی بینگارند (مثلاً نک: جاحظ، البیان، ۱۶۲/۱؛ نجاشی، ۲۴۲؛ زمخشری، ۷۰/۱).

در شمار حکیمان عرب به روزگاری نه چندان دور از بعثت، اکثم بن صیفی نامبردار است (نک: ابن حبیب، ۱۳۴) که حکمت‌های او تا قرن‌ها پس از ظهور اسلام در میان عرب تداول داشته است. بسیاری از ضرب‌المثلهای مشهور عربی از کلمات قصار اکثم دانسته شده (نک: زمخشری، ۲۹۸/۱، ۳۰۳، ۳۳۳؛ جم: نیز ابن عبدربه، ۷۶/۳-۸۰)، و گفتارهای بلند و کوتاه او در منابع گوناگون ادب گرد آمده است (مثلاً نک: جاحظ، همان، ۵۴/۲، ۱۶۰/۳؛ ابوحاتم، ۱۴-۲۵؛ سیوطی، المزهر، ۵۰۱/۱-۵۰۲، به نقل از امالی ابن درید؛ نیز برای تألیفی با عنوان اخبار اکثم از عبدالعزیز جلودی، نک: نجاشی، ۲۴۳).

سرانجام، باید از قس بن ساعده ایادی نام برد که اواخر عمر او با کودکی پیامبر (ص) هم‌زمان بوده، و بر پایه روایاتی، پیامبر (ص) حکمت‌های او را ارج می‌نهاده است (نک: ابوحاتم، ۸۹؛ ابن بابویه، کمال‌الدین، ۱۶۷/۱). تا سده ۴ق/۱۰م هنوز حکمت‌های فراوانی به نثر و نظم از زبان قس بن ساعده تداول داشته است (نک: مسعودی، ۸۳/۱-۸۴) و نمونه‌هایی از اندرزهای او را می‌توان در آثار کهن اسلامی باز یافت (مثلاً نک: همانجا؛ ابوحاتم، ۸۸-۸۹؛ ابن بابویه، همان، ۱۶۶/۱-۱۶۹؛ ابوعلی مسکویه، ۱۵۵-۱۵۶؛ مفید، امالی، ۳۴۲؛ نیز برای حکمت‌هایی از دیگر حکیمان کهن عرب، نک: ابوحاتم، ۲۸، ۵۹-۶۴؛ ابن بابویه، همان، ۵۵۱/۲، ۵۶۸-۵۶۹، ۵۷۳-۵۷۵).

اخلاق در قرآن:

حکمت که در دوره پیش از اسلام نزد عرب به مفهوم خرد اخلاقی بود، در قرآن کریم نیز همان معنی را حفظ کرده، و با نگرشی ستایش‌آمیز از آن یاد شده، و آمده است که خداوند به لقمان حکمت عطا کرده است (لقمان/۳۱: ۱۲؛ نیز نحل/۱۶: ۱۲۵؛ عطف موعظه حسنه بر حکمت). در قرآن کریم به هنگام سخن گفتن از آنچه خداوند به پیامبران خود عطا کرده، بارها «حکمت» در عرض «کتاب» آمده (بقره/۲: ۲۳۱، ۲۵۱، ...). و در تبیین اهداف رسالت نیز همواره تعلیم حکمت در کنار آموختن کتاب جای گرفته است (بقره/۲: ۱۲۹، ۱۵۱، ...).

همچنین واژه تزکیه که به معنی پاک کردن نفس از رذایل و آراستن آن به فضایل اخلاقی آمده است، در آیاتی چند از قرآن کریم در کنار تعلیم کتاب و حکمت، از اهداف رسالت پیامبر (ص) شمرده شده، و جز در

حشر/۹/۵۹؛ تغابن/۱۶/۶۴). فرهنگ اخلاقی قرآن بیش از هر چیز به «عمل» اصالت داده است و صفات ارزشمند نفسانی چون تقوا نیز جز به دل دست یافتنی نیستند. در قرآن کریم تعبیرهای گوناگونی برای ارزش‌گذاری اعمال انسان به کار رفته است: اعمال پسندیده با تعبیرهایی چون «صالحاً/الصالحات»، «الحسنة/الحسنات»، «خیر/الخیرات» و «المعروف» وصف شده، و کردار زشت با تعبیری چون «السینة/السیئات»، «الفحشاء/الفواحش» و «المنکر» خوانده شده‌اند.

کلیات نظام اخلاقی قرآن: نظام اخلاقی مطرح شده در قرآن کریم نظامی دینی است و پایه‌دستورهای آن، رابطه انسان با خداوند است. انسان هدایت نخستین را از خداوند دریافت داشته است و این توانایی را دارد که با سپاس بر هدایت الهی راه راستی را پیش گیرد، یا در راه زشتکاری گام گذارد (نک: انسان/۲۷۶-۳؛ شمس/۸۹۱-۱۰۸). قرآن کریم بارها اطاعت از رسول خدا را در کنار اطاعت از خداوند قرار داده (مثلاً آل عمران/۳۲/۳)، و در آیه‌ای به صراحت چنین آمده است که آنچه را رسول آورده، بپذیرید و آنچه را از آن نهی کرده، واگذارید (حشر/۵۹/۷). قرآن رسول اکرم را برای مؤمنان اسوه‌ای نیک معرفی کرده است (احزاب/۲۱/۳۳) و بدین ترتیب نه تنها دستورهای گفتاری، بلکه کردار پیامبر (ص) نیز برای مسلمانان نمونه‌ای اخلاقی معرفی شده است.

مطرح گشتن حب و بغض الهی نسبت به افعال گوناگون در نظام ارزشی قرآن، دستورهای اخلاقی را از صورت امر مولوی صرف خارج کرده، و حالتی ویژه‌بدان بخشیده است؛ برپایه آیات متعدد از قرآن کریم خداوند کردارهای ناپسند همچون «فساد» را دوست نمی‌دارد (بقره/۲۰۵/۲، ...). و افعالی چون احسان و تطهّر (پاکی جستن) را دوست می‌دارد (بقره/۱۹۵/۲، ۲۲۲، ...). دوست داشتن و دوست نداشتن خداوند که در برخی از آیات به افعال بازگردانده شده است، در غالب موارد به فاعل آنها بازمی‌گردد و در قالب دوستی خداوند با عاملان افعال شایسته و دوستی نداشتن او با مرتکبان اعمال ناشایست جلوه می‌کند (نک: آیات یاد شده). بدین ترتیب کردار انسان می‌تواند موجب دوستی خداوند، یا سلب دوستی وی گردد. از همین رو قرآن به کسانی که خداوند را دوست می‌دارند، فرموده است تا با پیروی کردن از دستورهای پیامبر (ص) شرایط آن را فراهم سازند که خداوند نیز ایشان را دوست بدارد (آل عمران/۳۱/۳؛ نیز برای حُب دو جانبه میان انسان و خداوند، نک: مائده/۵۴/۵).

در مطالعه نظام اخلاقی قرآن، دو مفهوم «بِرّ» و «تقوا» از بیشترین اهمیت برخوردارند و خود نیز با یکدیگر پیوندی مستحکم دارند: بِرّ: بَرّ در لغت و تفاسیر به معنی نیکوکاری دانسته شده است، اما از برخی کاربردهای قرآنی آن (مثلاً طور/۲۸/۵۲؛ عبس/۱۶/۸۰) برمی‌آید که بَرّ در واژگان قرآن صرفاً به مفهوم عمل به احکام شرعی نیست و اصولاً نیکوکاری را به معنای عام در برمی‌گیرد (نیز نک: ابوهلال، الفروق، ...، ۱۶۲). قرآن کریم در یک آیه بَرّ را در برگیرنده برخی عناصر

خداوند است و جز عاملی برای آزمودن انسان نیست؛ او در گمراه ساختن انسانها، توان چندانی ندارد و به تعبیر قرآن، دارای «کید ضعیف» است (نساء/۷۶/۴). ظهور کید شیطان در نیک جلوه دادن رذایل در نظر زشتکاران (انعام/۴۳/۶، ...) و از همه مهم‌تر بردن ذکر خداوند از یاد انسان است (انعام/۶۸/۶، ...). در آیه‌ای از سوره مائده (۹۱/۵) به صراحت بازداشتن از ذکر پروردگار و برانگیختن بر کردار زشت، از ویژگیهای شیطان دانسته شده است.

در مقایسه‌ای میان آیات مربوط به نفس و شیطان، گاه خصوصیتی مشترک دیده می‌شود؛ آنچه نجات‌دهنده انسانها از وسوسه‌های نفس و شیطان است، رحمت خداوندی است (یوسف/۵۳/۱۲؛ درباره نفس؛ نساء/۸۳/۴؛ درباره شیطان) و پیروی انسان از وسوسه نفس و شیطان مایه خسران و زیانکاری است (شمس/۱۰/۹۱؛ درباره نفس؛ نساء/۱۱۹/۴؛ درباره شیطان؛ نیز نک: عصر/۲/۱۰۳).

خلق و عمل: در فرهنگ قرآنی، انسان به‌طور عام برخی صفات ناپسند را به عنوان خوی و خلق همراه دارد و در کنار آیاتی که انسان را به صفاتی چون ناسپاسی و ستمکاری متصف می‌سازند، گاه برخی صفات نکوهیده در آفرینش با انسان قرین می‌گردند. در آیه‌ای از سوره معارج (۱۹/۷۰) آمده است که انسان «فَلَوَع» (= ناشکیبا و آزمند) آفریده شده، و حتی در آیه‌ای دیگر (انبیاء/۳۷/۲۹) آمده است که انسان از «عَجَل» (= شتابزدگی) خلق شده است. نهادن این آیات در کنار آیاتی که پس از خلقت، دو راه راست و ناراست را در پیش انسان قرار می‌دهند (مثلاً انسان/۲۷۶/۳-۱۰؛ شمس/۷۹۱/۷-۱۰)، روشن می‌سازد که این آیات به مفهوم اصیل بودن برخی صفات نکوهیده در طینت و فطرت انسان نمی‌تواند بود. در تنها آیه از قرآن کریم (روم/۳۰/۳۰) که سخن از چگونگی آفرینش انسان و فطرت او به میان آمده است، صفت نهفته در وجود او همانا خداجویی و روی آوردن به راه راست شمرده شده است (نیز نک: آیات مربوط به «قلب سلیم»، شعراء/۸۹/۲۶، ...).

قرآن کریم هرگز به وجود تفاوتی میان انسانها در مقام خلقت و فطرت اشاره نکرده است و اندیشه طینت نیک و بد اساساً در قرآن دیده نمی‌شود. از دیدگاه قرآن، نفس انسانی به گونه‌ای خلق شده است که آمادگی آلوده شدن به زشتی را بسیار دارد و از همین روست که بارها بر وجود صفات نکوهیده در انسانها تأکید شده، و در سراسر قرآن با اشاره به آلايشهای نفسانی، تزکیه و پالودن نفس از زشتیها از مهم‌ترین اهداف ارسال پیامبران دانسته شده است.

وجود خلق و خوی، به مفهوم ملکه‌ای که بر نفس انسان چیره باشد، در قرآن امری پذیرفته شده است، چنانکه در ستایش از پیامبر اکرم (ص) او دارای خلقی عظیم دانسته شده (قلم/۴/۶۸)، و در دگرسو، صفاتی چون «شَح» (= حرص و بخل) به گونه‌ای معرفی گشته است که کاملاً می‌توان آن را خویی برای نفس انگاشت (نک: نساء/۱۲۸/۴). آنچه شایسته است بدان توجه شود، این است که در قرآن به خویها اصالت داده نشده، و خلقی نفسانی چون شَح را می‌توان مهار کرد (نک:

اقامه نماز، انفاق و جهاد مورد توجه قرار گرفته است و نه تنها از بطلان عمل به ریا سخن رفته، بلکه خود عملی ضد اخلاقی شمرده شده، و به عذاب الهی نیز وعید داده شده است (نک: ماعون/۵-۶؛ نساء/۳۸؛ انفال/۴۷).

الزام آور بودن دستورهای اخلاقی قرآن: نظام اخلاقی مطرح شده در قرآن کریم که یک نظام اخلاقی دینی است، گونه‌ای از نظارت و محاسبه ناپیدا را به همراه دارد؛ ناظرانی از جانب خداوند (کاتبین) اعمال نیک و زشت انسان را در نامه‌ای می‌نگارند که به هنگام برپایی قیامت به دست وی داده خواهد شد تا محاسبه اعمال او بر آن پایه صورت پذیرد (نک: انفطار/۱۱۷، ...). این محاسبه آن اندازه دقیق است که هر کس ذره‌ای عمل نیک کرده باشد، پاداش کردار خود، و آن کس که ذره‌ای بد کرده باشد، سزای آن کردار را خواهد دید (نک: زلزال/۷-۸). نظارت بی‌انقطاع الهی و پاداش و سزای اعمال نیک و بد که به عنوان فرهنگی حاکم بر نظام اخلاقی در سراسر قرآن کریم بازتاب یافته است، ضامنی مطمئن برای اجرای دستورهای اخلاقی در حالت «ذکر» است، یعنی حالتی که انسان مؤمن، نظارت الهی را بر اعمال خود و نیز جزای اخروی را در یاد داشته باشد.

ذکر: عنصر ذکر در فرهنگ قرآنی با اهمیت فراوان تلقی شده، و در جای جای آیات از آن سخن آمده است. اعراض از ذکر خداوند، از یک سو موجب می‌شود که انسان به شیطان نزدیک گردد و به زشتکاری روی آورد (زخرف/۳۶) و از دگر سو باعث تنگی معیشت او می‌شود (طه/۱۲۴). انسان مأمور است که همواره — حتی آنگاه که در حال عبادت نیست — خداوند را به یاد آورد (نک: نساء/۱۰۳؛ احزاب/۴۱، ...). اهل تقوا هرگاه با وسوسه‌ای از شیطان روبه‌رو گردند، آن را با ذکر خداوند دور می‌سازند (اعراف/۲۰). بنابر آیه‌ای در سوره رعد، قلب انسانها با ذکر خداوند آرامش می‌یابد (۲۸/۱۳). در وصف حالات قلبی انسان، قرآن قسوت قلب زشت کاران را با نسیان خداوند (انعام/۳۳-۴۴)، و خشیت و خشوع نیکان را با ذکر او (طه/۳۰؛ حدید/۵۷؛ اعلیٰ/۱۰۸۷) قرین ساخته است. افزون بر ذکر نفسی، پیامبر (ص) بر آن مأمور بوده تا مردم را به ذکر وادارد (نک: ذاریات/۵۵؛ اعلیٰ/۹، ...). و قرآن کریم خود بارها در آیات گوناگون ذکر نام گرفته است (مثلاً حجر/۹). در آیات متعدد قرآن از «تذکیر» و حاصل آن «تذکر» سخن به میان آمده، و اشاره شده است که مؤمنان (ذاریات/۵۵) و خردمندان (بقره/۲۶۹، ...) از این تذکیر بهره می‌گیرند. گاه نیز تذکیر از جانب مؤمنان است (اعراف/۱۶۵، ...) که با امر به معروف و نهی از منکر در فرهنگ قرآنی ارتباط می‌یابد.

قرآن کریم نخستین عبادت مفروض، یعنی نماز را برای یاد کردن خداوند و ذکر دانسته (طه/۱۴)، و از همین روی، از ویژگی بازدارندگی نماز از زشتکاری، سخن به میان آمده است؛ با توجه به آیه‌ای از سوره عنکبوت (۴۵/۲۹)، نماز از آنجا که خود حالتی از ذکر است، انسان را از زشتکاری و بدکرداری بر حذر می‌دارد، اما در ذیل

دینی از عقاید و فرایض و نیز تخلق به صفات پسندیده چون اکرام مستمندان، وفای به عهد و صبر در دشواریها دانسته است (بقره/۱۷۷). بر در قرآن تعبیری رسا، و جامع فضایل دینی-اخلاقی است و بر همین پایه است که در آیات متعدد، آبرار به عنوان راه یافتگان به بهشت و رستگاران معرفی شده‌اند (نک: مطفین/۱۸/۸۳، ۲۲، ...).

قرآن کریم در یک جا (مائده/۲) ائم را با بر مقابله نهاده، و در دو جای دیگر (انفطار/۱۳، ۱۴؛ مطفین/۷/۸۳، ۱۸) آن را در برابر «فجور» آورده است. برابر دانستن بر و تقوا در آیه‌ای از سوره بقره (۱۸۹/۲)، قرین ساختن بر و تقوا در جاهای دیگر (مائده/۲؛ مجادله/۹/۵۸)، و تقابل تقوا و فجور در دیگر آیات (ص/۲۸/۳۸؛ شمس/۸/۹۱) نشان از ارتباطی بسیار نزدیک میان دو مفهوم بر و تقوا دارد.

تقوا: با بررسی کاربردهای قرآنی تقوا، باید گفت که تقوا صرفاً دارای یک مفهوم سلبی، و به معنی پرهیز از کردار ناپسند نیست، بلکه ملکه‌ای است در درون انسان که افزون بر دور ساختن او از زشتکاری (فجور)، وی را به نیکوکاری (بر) فرا می‌خواند (قس: تقابل فجور با بر و نیز با تقوا، در سطور پیشین). بدین ترتیب است که در آیاتی پر شمار، صفت تقوا با اعمال پسندیده گوناگون، و نه صرفاً با ترک اعمال ناپسند قرین گردیده است؛ از این گونه است قرین گشتن تقوا با اعمال پسندیده اخلاقی چون وفای به عهد (آل عمران/۷۶/۳، ...)، اصلاح [میان مردم] (نساء/۱۲۹/۴، ...)، احسان (آل عمران/۱۷۲/۳، ...)، عفو (بقره/۲۳۷/۲) و صبر (آل عمران/۱۲۰/۳، ...). دو صفت قرین بر و تقوا نماینده نظام اخلاقی دینی در قرآن اند و آیاتی متعدد با سیاق «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ...» و «...لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ/لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ»، تخلق مردمان به [بر و] تقوا را از اهداف رسالت بر شمرده‌اند، چنانکه دعوت پیامبران پیشین نیز همواره به تقوا بوده است (نک: شعراء/۱۰۶/۲۶، ۱۲۴، ۱۴۲، ۱۶۱، ۱۷۷؛ صافات/۱۲۴/۳۷). قرآن کریم خود هدایت برای اهل تقواست (بقره/۲/۲) و گرامی‌ترین مردم نزد خداوند با تقواترین آنان است (حجرات/۱۳/۴۹). در نگرش به عاقبت انسان، تقوا بهترین توشه برای آخرت (بقره/۱۹۷/۲)، و مایه نیک‌بختی و رستگاری اوست (نبأ/۳۱/۷۸).

تأثیر انگیزه بر ارزش عمل: بی‌تردید در قرآن کریم آن عملی پسندیده است که با انگیزه به دست آوردن رضای پروردگار صورت گرفته باشد و همین عمل است که «اجری عظیم» در پی دارد (بقره/۲۰۷/۲؛ نساء/۱۱۴/۴، ...). در ارزش گذاری اعمالی مانند انفاق که ممکن است شائبه‌ای از انگیزه نفسانی چون خودنمایی در آن باشد، همواره پرهیز از این شائبه مورد توجه بوده، و انفاق پنهان بر عمل آشکار مقدم شده است (نک: بقره/۲۷۴/۲، ...). قرآن کریم انفاقی را که با منت نهادن بر شخص مستمند همراه باشد، باطل و بی ارزش می‌شمارد و این انفاقی را قرین ریا می‌خواند (بقره/۲۶۲/۲-۲۶۴). در قرآن کریم ریا و خودنمایی در برابر مردم، در اعمال گوناگون فردی و اجتماعی چون

همان آیه بر اصالت ذکر تأکید گشته، و بر این امر تصریح شده که ذکر خداوند بزرگ‌تر است (نیز نک: بقره/۴۵/۲).

اخلاق قرآنی و فقه: با وجود اینکه در عصر تدوین علوم اسلامی، اخلاق مسیری نسبتاً مستقل از علم فقه را طی کرده است، اما در فرهنگ اسلامی تعیین مرزی میان دستورهای اخلاقی و احکام فقهی امکان پذیر نیست. در جای جای قرآن، دستورهایی که در منابع فقهی موضوع علم فقه شمرده شده‌اند، از قبیل اقامه نماز و ادای زکات، در کنار دستورهایی مانند امر به صبر آمده‌اند که هیچ‌گاه صورت موضوعی فقهی به خود نگرفته‌اند. وارد نشدن شماری از دستورهای اخلاقی قرآن در منابع فقهی نباید بدین معنی تلقی شود که این دستورها از نظر قرآن کریم الزام‌آور نیست و ترک آنها مستوجب جزا نخواهد بود، بلکه این دستورها از آن‌رو به منابع فقهی راه نیافته‌اند که موضوع آنها گاه حالات روحی مانند صبر است (نه عمل) و گاه اعمالی آن اندازه کلی و فراگیر است — مانند مال اندوزی — که نمی‌توان آنها را با همان کلیت در چارچوب قوانین فقهی قرار داد.

با این مقدمه باید یادآور شد که دستورهای اخلاقی و غیر فقهی قرآن نیز گاه در وعد و وعید کم از دستورهای فقهی ندارند؛ قرآن کریم به آن کس که مثلاً حالت بخل یا تکبر را در نفس خود پرورش دهد، وعید آتش داده (آل عمران/ ۱۸۰/۳؛ زمر/۳۹/۶۰، ...). و به سان نمونه‌ای در اعمال، آن کس را که مال اندوزد و از انفاق آن خودداری ورزد، از عذاب جهنم بیم داده است (نک: توبه/۳۴/۹؛ همزه/۱۰۴/۲). تعبیر تند و هشدار دهنده «كَثُرَ مَقَتًا عِنْدَ اللَّهِ» درباره کسانی آمده است که به آنچه می‌گویند، عمل نمی‌کنند (صف/۳۱/۳).

غایت نظام اخلاقی قرآن: در تعبیری کلی باید گفت که زندگی دنیا از نظر قرآن تنها آزمایشی برای زندگی آخرت است و از همین روی غایت اصلی از اعمال دنیا را باید در دستاوردهای اخروی جست و جو کرد.

دنیا و آخرت: در آیات قرآنی، زندگانی دنیا با عباراتی چون «متاع غرور» (آل عمران/ ۱۸۵/۳) و لهو و لعب (انعام/ ۳۲/۶) وصف شده، و با تأکید بر این تفکر که دنیا تنها جایگاهی برای آزمایش است (نک: کهف/ ۷/۱۸، ...). روی کردن به دنیا سرزنش شده است (بقره/ ۲۱۲/۲). قرآن کریم به آنان که زندگانی دنیا را بر آخرت برمی‌گزینند، عذاب اخروی وعید داده (نازعات/ ۳۷/۳۹)، و قارون را به عنوان نماد این گروه از آخرت فروشان به زیورهای دنیا، معرفی نموده است (قصص/ ۷۹/۲۸، ...). در قرآن کریم نعمتهای دنیوی در برابر نعم اخروی ناچیز دانسته شده (توبه/ ۳۸/۹؛ نیز نک: نساء/ ۷۷/۴)، و سرای آخرت حیات جاودان شمرده شده است (عنکبوت/ ۶۴/۲۹).

این نکته نباید ناگفته ماند که قرآن کریم مؤمنان را به ترک دنیا فرا نخوانده، و رهبانیت را شیوه‌ای صحیح در برخورد با نعم دنیا ندانسته است (نک: حدید/ ۵۷/۲۷). در دعایی کوتاه که قرآن به مؤمنان آموخته است، اهل ایمان از خداوند می‌خواهند تا به آنان هم در دنیا و هم در

آخرت حسنه (= نیکویی) عطا کند (بقره/ ۲۰۱/۲): حتی ثواب و عقاب الهی نیز منحصر به جهان واپسین نیست و در حدی محدود در دنیا نیز پاداش و سزا داده می‌شود (نک: آل عمران/ ۱۴۸/۳؛ رعد/ ۱۳/۳۴). با توجه به این آیات، از یک سو باید پذیرفت که نیک بختی و نگون بختی بزرگ همانا در آخرت است، اما از دگر سو زندگانی دنیا نیز در فرهنگ قرآنی از اهمیتی در حد خود برخوردار است و نیک بختی و نگون بختی در آن نیز راه دارد. تعبیر قرآنی «خَيْرُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (حج/ ۱۱/۲۲)، نشان از خسرانی عظیم در هر دو جهان دارد.

نیک بختی در دنیا: از آنجا که دنیا برای آزمایش و امتحان انسان است، بر پایه تعالیم قرآن سختیها و مصیبت‌هایی که بر انسان وارد می‌آید، چیزی جز آزمون نیست و نباید نگون بختی تلقی گردد، چنانکه گشایشها و بی‌نیازها نیز نمی‌تواند به مفهوم نیک بختی انگاشته شود. در آیه‌ای از سوره انبیاء سخن از آزمایش انسانها گاه به شر (مصیبتها) و گاه به خیر (نعمتها) به میان آمده است (۳۵/۲۱) و در آیه‌ای دیگر در توضیح آزمایش به مصایب چنین آمده که خداوند انسان را به مصیبت‌هایی از قبیل ناامنی، گرسنگی، تلف شدن اموال و مرگ نزدیکان می‌آزماید (بقره/ ۱۵۵/۲). پیامبران که برگزیده مردمان هستند و قرآن آنان را در زندگی دنیا نیز همچون آخرت به نیک بختی می‌شناسد، در زندگانی دنیا به سخت‌ترین آزمایشها تن داده‌اند، چنانکه در قرآن داستان‌هایی در شرح آزمایشهای ابراهیم و ایوب (ع) آمده است (نک: بقره/ ۱۲۴/۲، ...). انسان نگون بخت در زندگانی دنیا، آن کسی است که همواره بر آنچه از کف داده، یا به دست نیآورده است، افسوس خورد (حدید/ ۲۳/۵۷) و چون سختی و مصیبتی بر او وارد شود، ناشکیبا گردد و دچار ناامیدی شود (نک: هود/ ۹/۱۱؛ اسراء/ ۸۳/۱۷؛ معارج/ ۲۰/۷۰)، یا آن را خواری و خفتی از سوی خداوند انگارد (فجر/ ۱۶/۸۹).

بدین ترتیب نیک بختی در حیات دنیا را نباید در فراوانی نعمتها، بلکه باید در این امر جست‌وجو کرد که رجا جای‌گزین ناامیدی، و صبر جای‌گزین ناشکیبی گردد. باید گفت: حتی از بی هم آمدن و فرو ریختن نعمتهای دنیا بر بد کاران و ناسپاسان خود فزاینده عذاب اخروی آنان است (نک: مزمل/ ۱۱/۷۳، ...). و اینکه انسان متنعم از آزمایش پس این نعمتها ناآگاه باشد، در قرآن کریم نکوهش شده است (فجر/ ۱۵/۸۹).

نیک بختی در آخرت: از دیدگاه قرآن نیک بختی در آخرت همانا روی سپید برآمدن از آزمون دنیا و برخورداری جاودان از نعم اخروی است و در نقطه مقابل، نگون بختی روی سیاه برآمدن از آزمایش دنیوی و مستوجب عذاب اخروی گشتن است. به تعبیر قرآن کریم، در روز قیامت مردم به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی اهل شقاوت، و گروهی اهل سعادت خواهند بود. اشقیاء در آتش جاودان سزا خواهند دید و سعادتمندان در نعم بهشت به پاداش کردار خود خواهند رسید (هود/ ۱۰۵/۱۱). دو مفهوم متقابل سعادت و شقاوت تنها در یک آیه از قرآن کریم به کار گرفته شده (همانجا)، و در آیاتی دیگر، دو تعبیر متقابل «اصحاب المیمه» و «اصحاب المشمه» به کار رفته است (واقعه/

نیک کرداری، موجب اجرای افزون برای مؤمنان می‌گردد (نک: رعد/۱۳؛ قصص/۲۸؛ نیز فصلت/۳۴/۴۱). صبر یکی از مهم‌ترین صفاتی است که در قرآن کریم بر آن تأکید شده است و در دو آیه از سوره انفال (۴۶/۸، ۶۶) بر این نکته اشارت رفته که خداوند همراه صابران است و مؤمنان فراخوانده شده‌اند تا همواره یکدیگر را به صبر و شکیبایی دعوت کنند (بلد/۱۷/۹۰؛ عصر/۳/۱۰۷).

از دیگر فضایل اخلاقی که در قرآن کریم با تأکید و تکرار بر آنها فرمان داده شده، اینهاست: رحمت و مهربانی (بلد/۱۷/۹۰، ...)، نیکوکاری نسبت به والدین (بقره/۸۳/۲، ...)، صلوة رحم (بقره/۲۷/۲، ...؛ قس: محمد/۲۲/۴۷)، انفاق و یاری نسبت به تنگدستان و یتیمان (انسان/۸/۷۶، ...)، وفای به عهد و ادای امانت (بقره/۲۸۳/۲، ...) و درستکاری در کیل و وزن (اسراء/۱۷/۳۵، ...).

اخلاق قرآنی و سنت نبوی: نظام اخلاقی حاکم بر سنت نبوی، به طبع همان نظام اخلاقی قرآن کریم بوده، و خطوط اصلی تعلیم اخلاقی پیامبر (ص) نیز چیزی جز آموزشهای قرآنی نبوده است؛ اما باید دانست که تعلیم اخلاقی ارائه شده در قرآن کریم نیز همچون دیگر معارف قرآنی، در گفتار و کردار پیامبر اکرم (ص) تبیین گردیده، و مضامین آن بسط داده شده است. اهمیت آموزش اخلاقی در سنت نبوی به پایه‌ای است که در حدیثی مشهور از رسول اکرم (ص)، غایت از بعثت آن حضرت نمایاندن اخلاق پسندیده دانسته شده است (نک: مالک، الموطأ، ۹۰۴/۲؛ حاکم، ۶۱۳/۲؛ طوسی، امالی، ۲۰۹/۲). برپایه روایات گوناگون، رسول اکرم (ص) در یکی از «استعاذه»های مشهور خود از «سوء اخلاق» به خداوند پناه می‌جسته است (نک: ابوداود، ۹۱/۲؛ نسایی، ۲۶۴/۸؛ نیز نک: ترمذی، ۵۷۵/۵). سرانجام، باید اشاره کرد که اهمیت آراسته شدن به اخلاق نیکو در سنت نبوی تا آنجاست که کامل‌ترین کسان در ایمان، نیک‌خوترین مؤمنان دانسته شده‌اند (نک: ابوداود، ۲۲۰/۴؛ ترمذی، ۹۱/۵؛ کلینی، ۹۹/۲). در مطالعه اخلاق در سنت نبوی و مقایسه آن با تعلیم قرآنی، باید بیشتر به شناخت مواضع تأکید در آموزشهای نبوی توجه کرد؛ اما پراکندگی بسیار زیاد احادیث در مجامیع حدیثی از یک سو، و بررسی وضع اعتباری هر یک از احادیث از دیگر سو، تحقیق و تتبع گسترده‌ای را طلب می‌کند. در یک نگرش اجمالی بر احادیث اخلاقی در سنت نبوی شاید بتوان ستایش صفاتی چون امانت‌داری، اقتصاد در کسب و معیشت، و پرهیز از دلبستگی به مظاهر دنیا به عنوان فضایل، و نکوهش صفاتی مانند کذب، غیبت، نفاق و دورویی، حسد، خشم و بدزبانی به عنوان رذایل اخلاقی را از نکاتی دانست که بر آنها تأکید شده است. وجود دستورهای مشخص و مفصل برای آداب نشستن در مجالس، آداب ورود به منازل و آداب سلام و تحیت نیز از نمونه‌های بارز آموزش آداب معاشرت و اخلاق اجتماعی در سنت نبوی است که خود ریشه در آموزشهای قرآن دارد.

به طور کلی باید گفت درباره آن دسته از دستورهای اخلاقی که در

۸/۵۴ - ۹؛ بلد/۱۸/۹۰-۱۹). آنچه در فرهنگ قرآنی برای باز نمودن مفهوم نیک‌بختی بیش از هر تعبیری به کار رفته، تعبیرهای «فلاح» و «فوز» برای سعادت‌مندی اخروی است.

در آخرت برای نیکوکاران غایتی که ارزشمندتر از به دست آوردن نعیم بهشت می‌تواند بود، رسیدن به «رضوان» خداوند است (توبه/۷۲/۹، ...) و اوج سعادت انسان در قیامت، در کلامی از خداوند بازتاب یافته است که «ای نفس آرامش یافته، به سوی پروردگارت بازگرد که تو از او خشنودی و او از تو راضی است...» (فجر/۲۷/۸۹-۲۸).

مهم‌ترین دستورهای اخلاقی قرآن: دستورهای اخلاقی قرآن کریم آن اندازه گسترده است که مطرح کردن و تحلیل یکایک آنها در این مقاله امکان‌پذیر نخواهد بود؛ در اینجا تنها به بررسی اجمالی آن دسته از دستورها پرداخته می‌شود که قرآن بر آنها تأکیدی خاص داشته است:

قسط و عدل: قرآن کریم هدف از ارسال رسولان و انزال کتب آسمانی را قیام مردم به قسط دانسته است (حدید/۲۵/۵۷) و در سوره آل عمران کسانی که مردم را به سوی قسط فرا می‌خوانند، به انبیاء الهی عطف شده‌اند (۲۱/۳). پیامبر اکرم (ص) خود مأمور بود تا به عدل و قسط حکم کند (مائده/۴۲/۵؛ شوری/۱۵/۴۲) و خداوند مؤمنان را نیز فرمان داده تا در هر حکمی به عدل رفتار نمایند (نساء/۵۸/۴؛ نیز نک: نحل/۹۰/۱۶). رفتار به عدل قرین تقواست (مائده/۸/۵) و «قوام به قسط» از صفات اهل ایمان است (نساء/۱۳۵/۴؛ نیز آل عمران/۱۸/۳). در آیاتی چند از قرآن کریم از دوستی خداوند با اهل قسط سخن آمده است (نک: مائده/۴۲/۵، ...).

صبر: شکیبایی در به جای آوردن طاعت پروردگار و نیز در خودداری از معصیت خداوند آشکارترین چهره صبر در سراسر قرآن کریم است. سیمای دیگر صبر در قرآن، شکیبایی در برابر مصیبت‌های گوناگون است که به عنوان آزمون بر انسان وارد می‌گردند و در این میان تنها صابران از آزمایش رستگار برمی‌آیند (نک: بقره/۱۵۵/۲؛ حج/۳۵/۲۲؛ لقمان/۱۷/۳۱). به گاه سختی و دشواری، صابران روی به کفران نمی‌آورند و بر شکر پروردگار مداومت می‌ورزند؛ در قرآن کریم همواره واژه «صبار» در کنار «شکور» جای گرفته است (ابراهیم/۵/۱۴، ...). در دو آیه از قرآن کریم، از زبان مؤمنانی که در معرض سخت‌ترین آزمایشها قرار گرفته‌اند، دعایی با این مضمون آمده است که از خداوند درخواست می‌کنند تا صبر را [همچون نعمتی] بر آنان فرو ریزد (بقره/۲۵۰/۲؛ اعراف/۱۲۶/۷) و در آیه‌ای دیگر به اهل ایمان سفارش شده تا در هنگام سختی از صبر و نماز یاری جویند (بقره/۱۵۳/۲).

چهره‌ای دیگر از صبر در قرآن کریم، شکیبایی در برابر رفتار ناشایست مردمان است. قرآن در گذشتن از بدیهای دیگران و بخشش یا برتافتن آن را صبری ستوده شمرده است (فرقان/۶۳/۲۵؛ شوری/۴۳/۴۲؛ مزمل/۱۷/۳۳). اینگونه صبر، یعنی پاسخ گفتن بدی دیگران با

قرآن وارد شده‌اند، سنت نبوی تبیین‌کننده وظایف ناگفته است و گاه با ذکر مثالهایی، درک مطلب را به اذهان نزدیک‌تر می‌سازد. پرداختن به آن دسته از موضوعات اخلاقی که در قرآن کریم از آنها سخن به میان نیامده، دیگر وجهه سنت نبوی است. سرانجام، در احادیث منقول از پیامبر (ص) همراه آوردن فضایل اخلاقی با سخن از ثواب عمل و قرین ساختن رذایل با سخن از عقاب آنها، اسباب ترغیب و ترهیب را برای مسلمانان فراهم آورده است.

زمینه‌های پیدایی مکاتب اخلاقی

عالمان و حکیمان مسلمان با الهام گرفتن از تعالیم قرآن کریم و سنت پیامبر (ص) از روزگار صحابه همواره به مباحث اخلاقی توجهی ویژه داشته‌اند و در خلال ۱۴ قرن، با گوناگونی نگرشها و گرایشها، مکاتبی متنوع و آثاری پرشمار در این زمینه پدید آورده‌اند. گوناگونی دیدگاهها و گرایشهای این متفکران خود عاملی اساسی است در اینکه اسلوب تدوین و چگونگی پرداخت آثار اخلاقی دارای تنوعی گسترده باشد. در گفت و گو از پیدایش مکاتب اخلاقی، پیش از هر سخن باید یادآور شد که تاریخ شکل‌گیری اندیشه‌های این مکاتب به گونه‌ای منفک از مکاتب کلامی و فقهی، و به عبارتی عام منفک از دیگر معارف اسلامی قابل مطالعه نخواهد بود.

عالمان اسلامی از همان عصر صحابه، در آموزشهای اخلاقی خود نصوص قرآن کریم و حدیث نبوی را برای استحکام بخشیدن به مواظبت خود به کار می‌گرفتند، اما همواره بخش اصلی عبارات و شکل پرداخت اندرزها را درک و برداشتهای پندآموزان و اندرزگران تشکیل می‌داده است. این برداشتها از سویی از معانی آیات قرآنی و سنت نبوی ریشه می‌گرفت و از دگرسو، بر پایه تعقل و تجربه اشخاص نهاده می‌شد. این تعقل و تجربه گاه به شخص اندرزگر که حکیمی جهان دیده و آگاه به معارف اسلامی بود، باز می‌گشت و گاه حاصل تعقل و تجربه‌ای بلند مدت بود که بیش از تعلق به یک شخص، به یک جامعه با فرهنگ دیرینه تعلق داشت. اینگونه بود که حکمت خردمندان و ضرب المثلهای متعلق به عرب پیش از اسلام - تا آنجا که با تعالیم اسلامی سازگار و هم‌خوان بودند - بدون آنکه پرهیزی در میان باشد، به اندرزهای حکیمان مسلمان و آثار ایشان راه یافتند. همین فضای پذیرنده که درباره حکمتهای پسندیده دیگر مردمان نیز در میان بود، زمینه آن گردید تا به ویژه در سده‌های نخستین اسلامی، همراه با روند آشنایی مسلمانان با فرهنگ دینی یهودیان و مسیحیان و فرهنگ ملی ایران و هند و یونان، حکمتهای باستانی این مردمان نیز به مواظبت اندرزگران مسلمان راه جویند. این حدیث نبوی که حکمت گمشده مؤمن است و وی آن را به هر جا که یابد، بر می‌گیرد، در سده‌های نخستین عملاً شعار عالمان اخلاق اسلامی بوده است (برای حدیث، نک: ترمذی، ۵۱/۵؛ ابن ماجه، ۱۳۹۵/۲؛ نیز نک: نهج البلاغه، حکمت‌های ۷۹ و ۸۰).

اصولاً باید یادآور شد که اخلاق در سده ۱ ق/۷ م به عنوان یکی از زمینه‌های آغازین تفکر و درایت برای متفکران اسلامی مطرح بوده

است و در مقایسه‌ای تاریخی می‌توان ادعا کرد که آموزشهای اخلاقی، نخستین تعالیم اسلامیند که در آنها با قرآن کریم و سنت نبوی در سطحی گسترده برخوردی درایی شده است. در سده ۱ ق به روزگاری که در زمینه تفسیر و فقه روی آوردن به رأی و نظر بسیار محدود دیده می‌شد، حکیمان و اندرزگران مسلمان خود را مجاز می‌شمردند تا با برداشتهایی از قرآن کریم و سنت نبوی بر پایه خرد و حکمت به تبیین اخلاق اسلامی و گسترش دامنه‌های آن دشت یازند.

در سخن از کهن‌ترین نمونه‌های اندیشه اخلاقی، و نیز قدیم‌ترین متون اخلاقی باید به نامه‌هایی از امام علی (ع) اشاره کرد که صحت صدور آنها از پذیرش سندی کافی برخوردار است. در رأس این نامه‌ها، وصیت بسیار مشهور آن حضرت به فرزند خود امام حسن (ع)، یا محمد حنفیه با مطلع «من الوالد الفان...» جای دارد که در منابع گوناگون با سلسله اسانید متنوع نقل شده است (برای اسانید، مثلاً نک: ابن طاووس، ۱۵۷-۱۵۹، به نقل از ابوالاحمد عسکری و کلینی؛ طوسی، الفهرست، ۳۸؛ نجاشی، ۸). برخی قراین حکایت از آن دارند که نسخه‌های این نامه در سده‌های نخستین به صورت کتاب مستقل رواج داشته است (نیز نک: همانجاها؛ برای متن، نک: نهج البلاغه، کتاب ۳۱؛ ابن طاووس، ۱۵۹-۱۷۳؛ نیز ابن بابویه، من لا یحضره...، ۲۷۵/۴-۲۸۰). در ثلث نخست از این متن پیش از پرداختن به تفصیل مواظبت، مباحثی کلی درباره تزکیه نفس مطرح گشته که از نظر تبیین نظام اخلاقی حاکم بر سخنان حضرت علی (ع) حائز اهمیت است. روح غالب بر این بخش تصویر زودگذر بودن جلوه‌های دنیا و فراخواندن انسان به پرهیز از دلبستگی مفرط بدان است. در این نامه انسان به زنده کردن قلب خود با موعظه، میراندن آن با زهد، نیرو دادن بدان با یقین، روشن ساختن آن به حکمت و خوار کردن آن با یاد مرگ و ... فرا خوانده شده است. این تقابلهای ظاهری با لحاظ کردن گونه‌گونی اعتبارها حرکتی در یک مسیر را می‌نماید و به بهترین شیوه پیوستگی میان مفاهیم عظم، زهد، یقین، حکمت و ذکر را نشان می‌دهد.

همچنین در یکی از خطبه‌های بلند و مشهور آن حضرت، انسان موجودی با طینت آمیخته و دربردارنده خصیصه‌های متقابل دانسته شده است؛ در خطبه یاد شده، انسان موجودی برخوردار از نیروی تفکر و دارنده معرفتی است که می‌تواند به یاری آن حق را از باطل تمیز دهد و این اندیشه از نظر فلسفه اخلاق می‌تواند مورد توجه قرار گیرد (برای متن خطبه، نک: نهج البلاغه، خطبه ۱؛ برای اسانید آن، نک: راوندی، منهاج...، ۱۰۷/۸).

اگرچه در یک گذار کلی بر تعالیم اخلاقی صحابه، ترک دلبستگی به مظاهر دنیا و یاد مرگ را می‌توان مشترک یافت، اما در چگونگی برخورد با زندگانی دنیا و بهره‌مندی نسبی از نعمتهای این جهان تفاوتی ظریف میان نگرشهای آنان دیده می‌شود. دوست داشتن فقر و ترجیح نهادن آن بر غنا که در تعالیم برخی از اصحاب به چشم می‌آید، در آموزشهای حضرت علی (ع) چهره‌ای دقیق‌تر و پیچیده‌تر دارد. نزد

صدق لهجه بود و این نکته‌ای است که در حدیث نبوی مشهور با مطلع «ما اظلت الخضراء...» بر آن تصریح شده است (مثلاً نک: ترمذی، ۶۶۹/۵-۶۷۰؛ ابن ماجه، ۵۵/۱). او در سراسر زندگی خود در راه اقامه حق و عدالت کوشش و مجاهدت بسیار کرد (نک: ۴۷۷/۵، هـ) و به تعبیر امام علی (ع) او را انیسی جز «حق» نبود (نک: نهج البلاغه، خطبه ۱۳۰ و مصادر آن).

مکاتب نخستین در آموزش اخلاقی

آثار و مصنفات برجای مانده از دوسده نخستین هجری بسیار اندک و پراکنده است و سخن گفتن درباره مکاتب اخلاقی در این دوره، با کمبود اطلاعات و محدود بودن تحقیقات در این باره امری بس دشوار خواهد بود. به هر تقدیر بر پایه اندک دانسته‌ها، خطوط اصلی حاکم بر آموزشهای اخلاقی در این دوره آغازین را می‌توان از سویی بر پایه بومها و از دگر سو بر پایه مکاتب فکری معین ترسیم کرد:

الف. مطالعه بومی گرایشها:

۱. آموزش اخلاقی در حجاز:

مدینه: در طول سده ۱ق در مدینه، به موازات مکتب اهل بیت (ع) (نک: بخش ب، شه ۱ در همین مقاله) مکتبی از عالمان غیر شیعی وجود داشت که ۷ تن از برجستگان آن مکتب در تاریخ با عنوان «فقهائ سبعه» شهرت یافته‌اند، نگرشی فقیهانه بر آموزشهای این مکتب غالب بود و در آن بر ورعی فقهی تکیه می‌شد که همانا به جای آوردن واجبات دینی و پرهیز از محرمات شرع بود (نک: ابونعیم، ۱۶۲/۲). از میان این فقیهان، سعید بن مسیب کثرت عبادت را ارجی فراوان نمی‌نهاد و بر تفکر و تدبیر سفارش داشت (همانجا)، اما مداومت ابوبکر بن عبدالرحمان - از دیگر فقیهان این مکتب - بر عبادت ورزی و دنیا پرهیزی تا مرتبه‌ای بود که او را «راهب قریش» می‌خوانده‌اند (همو، ۱۸۷/۲). در سده ۲ق/۸م نیز فقیهان مدینه چون ابوحازم سلمه بن دینار، ابن ابی ذئب و نیز مالک بن انس، بر همان سیاق تعالیم سنتی مدنیان در باب زهد و تنسک، با پرهیز از بهره‌های دنیوی به شدت مخالفت می‌ورزیدند و از زهد و ورع تفسیری فقیهانه داشتند (نک: دمیری، ۳۱۷/۲-۳۱۸). در واقع در طول سده ۲ق و تا مدتها پس از آن، مدینه این تعلیمات سنتی خود را حفظ کرد و در آنجا زمینه‌ای مساعد برای رونق یافتن نظریه‌های اخلاقی فراهم نیامد. این محیط اگرچه در مقابله با نظریات جدید سخت‌گرا بود، اما در پذیرش شیوه‌های وعظ و آموزش اخلاقی انعطاف داشت. در واقع شیوه وعظ قضاص با فاصله‌ای بس اندک از پیدایی آن، در میانه سده ۱ق در مساجد مدینه گسترش یافته بود و ابوحازم سلمه بن دینار فقیه سنت گرای مدینه، خود به اوج رساننده شیوه قصص در مدینه بود (برای مواظ او، نک: ابونعیم، ۲۴۹، ۲۳۰/۳).

یکی از جالب‌ترین نمونه‌های ادب اخلاقی مدینه، رساله مالک بن انس خطاب به خلیفه هارون است که در عین اختصار می‌تواند نمایشگر تحول در شیوه آموزشهای اخلاقی مدنیان باشد (برای اسانید روایت

آن حضرت فقر حالتی است که به طور قهری انسان را فرا می‌گیرد و راه نجات برای انسان مبتلا به فقر، در پیش گرفتن عفاف و چشم سیری، و برای انسان توانگر مداومت بر شکر است؛ اما فقر در بسیاری از موارد می‌تواند خود آفتی بر دین و عقل انسان باشد و بر ایمان و خرد او آسیب رساند (نک: نهج البلاغه، حکمت‌های ۶۸، ۱۱۲، ۳۱۹، ۳۴۰؛ برای مصادر آنها، نک: کتب استناد نهج البلاغه).

در بعد اخلاق اجتماعی، امام علی (ع) در کردار و گفتار خود همواره به عنوان نماد عدالت خواهی شهره بوده، و در آثار منقول از وی نیز این روحیه در سطحی گسترده بازتاب یافته است. به ویژه باید به نامه آن حضرت خطاب به مالک اشتر اشاره کرد که در آن به تفصیل نظام عادلانه حکومت، شیوه‌های عملی اقامه عدل و چهره‌های گوناگون از اخلاق اجتماعی تبیین شده است (نک: همان، کتاب ۵۳ و مصادر آن). چنین می‌نماید که این عهدنامه تا مدتها به سان منشوری اخلاقی و سیاسی به صورت متنی مستقل تداول داشته است (نک: طوسی، الفهرست، ۳۷-۳۸؛ نجاشی، ۸؛ نیز برای نامه آن حضرت به محمد بن ابی بکر و بهره‌گیری معاویه از مضامین آن، نک: ثقفی، ۲۲۹-۲۵۲؛ ابن ابی‌الحدید، ۲۸/۲).

از دیگر متقدمان صحابه که در پایگیری نخستین مکاتب اخلاقی نقشی مؤثر ایفا کرده‌اند، باید ابن مسعود و ابوذر را نام برد. در آموزشهای این دو، دنیا پرهیزی به طور مشترک دیده می‌شود و نظریه حُب فقر و بلا و مرجع شمردن آن بر غنا و عافیت مطرح می‌گردد (نک: ابونعیم، ۱۳۲/۱، ۱۶۲-۱۶۳). ابن مسعود در کنار امام علی (ع) نخستین معلم کوفیان است که به آنان قرآن، سنت نبوی و اخلاق آموخته است. وی در آموزش اخلاق فردی، حزن و سکوت را قرین زهد خود ساخته بود (نک: ابونعیم، ۱۳۰/۱)، اما در زندگی اجتماعی فردی مؤثر بود و بارها در راه اصلاح امور و اقامه عدل مشکلاتی را بر جان خرید (نک: هـ، ۶۱۴/۴، ۶۱۷). دعوت ابن مسعود به افراط در نسک و عبادت نبود. وی تعلیم و تعلم را بر کثرت عبادت تفضیل می‌نهاد و وقت گذرانی را به شدت می‌نکوید و اشتغال به کار و عمل - چه برای تحصیل دنیا و چه تحصیل آخرت - را ارج می‌نهاد (نک: ابونعیم، ۱۳۰/۱، ۱۳۶). به طور کلی، ابن مسعود به تعالیم اخلاقی اهتمامی خاص داشت و از همین رو اینگونه آموزشها بخش مهمی از آثار و احادیث منقول او را تشکیل داده‌اند (نک: هـ، ۶۱۶/۴).

ابوذر به عنوان یکی از شهره‌ترین اصحاب - هم در زهد و دنیا پرهیزی و هم در اقامه حق و عدالت خواهی - در مکاتب گوناگون اخلاقی حجاز و عراق و شام تأثیر نهاده است. در بعد اخلاق فردی، او با تکیه بر آیه «مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً...» (طلاق/۲/۶۵) عمل برای دنیا و تلاش برای فراهم آوردن معیشتی بهتر را واقعی نمی‌نهاد؛ وی در جهت اعمال اخروی نیز بر کثرت عبادت تأکید نمی‌ورزید و تفکر و تدبیر را بر افراط در تعبد مرجع می‌شمرد (نک: ابونعیم، ۱۶۴/۱-۱۶۶). در بعد اخلاق اجتماعی ابوذر شاخص‌ترین نماینده صراحت در بیان حق و

آن، نک: «السند»، ۵-۳؛ ابن خیر، ۲۹۷-۲۹۸؛ نیز برای تردید سیوطی در انتساب آن، نک: GAS, I/464). بخش آغازین رساله پس از اشارتی بر ذکر موت و قیامت، دعوت به برپایی عبادات شرعی را با نگرشی فقیهانه دربر دارد (ص ۶-۸) و ادامه رساله مواعظ گوناگون در باب اخلاق فردی و اندکی توصیه‌های حکومتی است که از سویی سبک اندرز آن شباهت بسیار به آثار ابن مقفع دارد و از دگرسو در آن کوشش شده است تا برای یکایک اندرزها شاهی از قرآن یا سنت نبوی آورده شود (نک: ص ۹ به بعد). سبک ادبیانه به کار گرفته شده در این اثر که نمونه‌ای کم نظیر از جمع میان شیوه اندرزنامه‌های ایرانی و ادب نامه‌های ایرانی-عربی با شیوه سنت گرای فقیهانه است، خود نشانه‌ای دیگر از انعطاف پذیری مکتب فقیهان مدینه نسبت به شیوه‌های گوناگون وعظ و آموزش اخلاقی است (نیز برای پاره‌ای آموزشهای فقهی - حدیثی در آداب و اخلاق، نک: مالک، الموطأ، ۹۰۲/۲ به بعد).

مکه: گرایش به ضبط و روایت حدیث در نیمه نخست سده ۱ق به طور خاص، و در دوره‌های پس از آن عموماً در محیط مکه نسبت به مدینه بسیار محدودتر بوده، و از نظر تأثیر رأی و نظر و انعطاف‌پذیری در برابر برخوردهای درایی و از آن جمله نظریه‌های اخلاقی، محیط مکه با عراق قابل مقایسه بوده است. در مکه در عصر تابعان نسل اول، عبید بن عمیر لیشی به عنوان آغازگر و مبتکر شیوه‌ای در وعظ و آموزش عمومی اخلاق شناخته می‌شود که هم در آن روزگار و هم در تاریخ فرهنگ اسلامی از آن شیوه به «قصص» تعبیر گشته است و چنین اندرزگرانی که آموزشهای خود را با نقل داستانها و حکایتهای عبرت آموز و نیز با تفسیر آیاتی از قرآن کریم زینت می‌بخشیدند، با عنوان «قصص» شناخته شده‌اند (برای آغازگری عبید، نک: ابن سعد، ۳۴۱/۵؛ نیز قس: ابن ماجه، ۱۲۳۵/۲). البته با گذشت اندک زمانی، دیگر نمی‌توان شیوه قصص را پدیده‌ای خاص مکه تلقی کرد، بلکه در همان نیم سده نخست اسلامی قصاص در مراکز گوناگون فرهنگ اسلامی حضوری چشمگیر داشتند. بر پایه روایات، حضرت علی (ع) در روزگار خلافت خود (۳۵-۴۰ق/۶۵۵-۶۶۰م) احتمالاً در کوفه، قصاص را از جمع کردن مردم به گرد خود در مساجد منع می‌کرده (نک: کلینی، ۲۶۳/۷)، و در مدینه در همین اوان، عبدالله بن عمر از مزاحمت قصاص در مسجد مدینه شکوی داشته است (نک: مکی، ۳۰۳/۱، ۳۰۷). چنین می‌نماید که مدار این مخالفتها نه اصل وعظ و قصص، بلکه تکیه زدن کسانی بر مسند وعظ بوده است که بر معارف دین آگاهی لازم را نداشته‌اند، و وعظ را پیشه خود ساخته بودند (نک: دارمی، ۳۱۹/۲؛ جاحظ، البیان، ۲۳۶/۱؛ ابونعیم، ۲۶۷/۳، ۱۳۶/۴، ۱۲۴/۵).

به هر روی، عبید بن عمیر در مواعظ خود، افزون بر نقل قصصی از پیشینیان و به ویژه پیامبران بنی اسرائیل، برای تقریب برخی آموزشهای اخلاقی به ذهن شنوندگان، داستانهای فرضی را نیز از باب مثال می‌آورده، و در مقام تصویر حالات انسان در جهان پس از مرگ حکایاتی نمادین درباره سخن گفتن قبر با میت، دیدار مردگان با شخص

تازه در گذشته و گذار از صراط را مطرح می‌ساخته است تا موجب تنبیه و هشجاری نیوشندگان گردد (نک: همو، ۲۶۱/۳-۲۷۵).

در نیمه دوم سده ۱ق مکه با وجود عالمانی چون عطاء بن ابی رباح و مجاهد، در زمینه‌های گوناگون معارف اسلامی توانی افزون یافته بود، اما از آنجا که شیوه این عالمان در آموزش تفسیر شباهتهایی با شیوه قصاص در آموزش داشت، این شکوفایی جایگاه قصص را متزلزل نگردانید، بر پایه اشارات موجود، در آغاز سده ۲ق در مکه واعظانی برجسته چون ابن کثیر قاص با عنوان «قاص الجماعة» شناخته می‌شده‌اند (برای منابع، نک: هـ، ۵۱۰/۴).

تعالیم زاهدانه اخلاقی با چهره‌ای نزدیک به آموزشهای عراقی از اواسط سده ۲ق/۸م در مکه پای گرفت. وهیب بن ورد که در منابع از او به عنوان زاهدی مکی نام برده‌اند (نک: ابن سعد، ۳۵۹/۵)، خوف و حزن دائم را در کنار صمت و عزلت به عنوان شعار زاهدان مطرح می‌ساخت. او با تکیه بر ورع و طرح این نکته که گندم عرضه شده در بازار از جهت آمیختگی به حقوق الناس شبهه‌دار است، خوردن نان را در حد اکل میته جایز می‌پنداشت (نک: ابونعیم، ۱۴۱/۸-۱۴۳، ۱۴۸-۱۵۳). دیگر نماینده گرایش زهد مکه در این دوره عبدالعزیز بن ابی رواد است که مداومت بر حزن را برترین عبادت می‌شمرد و در ترک بهره‌های دنیا حتی همسرگزینی، روش عامر بن عبدقیس زاهد بصری را می‌پسندید (نک: همو، ۱۹۴/۸-۱۹۵). ابن ابی رواد در عقیده بر مذهب مرجئه بود و در تعالیم خود بیش از هر چیز معرفت خداوند را اساس می‌شمرد (نک: همو، ۵۹/۸-۶۱، ۶۴، ۶۶؛ ابن سعد، ۳۶۲/۵)، نگرشی که در افکار مرجئه‌اشناس و بعدها متفکران اهل تصوف نیز بدان توجه داشته‌اند.

در نیمه دوم سده ۲ق تمایل به مهاجرت و مجاورت گزیدن در مکه میان زهدگرایان دیگر سرزمینها، به ویژه عراق فزونی گرفته بود (مثلاً نک: مکی، ۲۴۷/۲؛ برای وجود این گرایش پیش از آن، نک: ابن خیر، ۲۹۸). و همین امر خود موجبات پیوند مستحکم‌تر میان آموزشهای اخلاقی مکه با مکاتب عراق را فراهم می‌آورد. در این دوره زاهدان برجسته مکه، فضیل بن عیاض و سفیان بن عیینه شاخص‌ترین نماد پیوستگی میان مکه و مکاتب عراق بودند که در مقایسه میان آنان، فضیل را می‌باید در پرهیز از بهره‌های دنیوی و پایداری بر خوف و حزن پیش‌تر از سفیان بن عیینه دانست (نک: ابونعیم، ۸۴/۸-۱۰۰، جم: مکی، ۴۹۵/۲). همین فضیل کسی است که به عنوان حلقه نخستین در سلسله مشایخ صوفیه جای گرفت (نک: سلمی، ۷-۱۲). در سخنان برجای مانده از فضیل، چنین آموخته می‌شود که اگر خوف از خدا در دل ساکن گردد، حب دنیا از آن بیرون می‌رود. بر پایه تعلیمی که در مکاتب اخلاقی عراق ریشه‌ای دیرینه داشت، فضیل بر آن بود که خوف خداوند در دل هر کس به اندازه علم اوست و آن کس به رضای الهی محق‌تر است که اهل معرفت خداوند بوده باشد (نک: همو، ۹-۱۲).

در پایان سخن از حجاز و پیوند آموزشهای اخلاقی آن با مکاتب عراق باید از شافعی فقیه نامدار حجازی یاد کرد که تعلیمات نخستین

مالک اشتر، صعصعة بن صوحان، کميل بن زياد و عمرو بن حقيق قرار داشتند (نک: طبری، ۳۱۸/۴-۳۲۶) که تعلق آنان به تعالیم امام علی (ع) بر همگان آشکار بود. گفتنی است که در جریان این حرکت، در کنار اینان برخی چون عبدالله ابن کواء (برای مذهب او، نک: ابن درید، ۳۴۰) نیز حضور داشته‌اند که پس از صفین به جریان اهل تحکیم گراییدند (نک: طبری، همانجا؛ نیز ابن ابیاض، ۱۲۶-۱۲۷) و این اندیشه اجتماعی را به نسلهای بعدی مُحکمه منتقل ساختند. به طور کلی، تزکیه نفس همراه با عبادت ورزی در بعد اخلاق فردی و عدالت خواهی در بعد اجتماعی، جریانی بود که در حلقه اصحاب کوفی امام علی (ع) ادامه یافت و با مبارزات حجر بن عدی و عمرو بن حمق و کشته شدن آن دو به اوج خود رسید (نک: کشی، ۵۱-۴۹؛ طبرسی، ۲۹۷/۱؛ نامه‌ای منتسب به امام حسین (ع) خطاب به معاویه).

گروهی از تابعان کوفی که صحبت حضرت علی (ع) را درک کرده، به ترویج تعالیم آن امام اهتمامی ویژه داشته‌اند، نیز بیشتر از آن جهت اهمیت یافته‌اند که گفتارها و نامه‌های آن حضرت را ثبت و ضبط نموده، به نسلهای بعد منتقل کرده‌اند. به عنوان نمونه، نقش اینان شایان توجه است: ۱. زید بن وهب جهنی نخستین گردآورنده نسخه‌ای با عنوان خطب علی (ع) (نک: طوسی، الفهرست، ۷۲؛ نیز ابن بابویه، التوحید، ۲۷۸-۲۷۹؛ نمونه نقل از آن؛ نیز نصرین مزاحم، ۲۳۲، ۲۵۶، جم: شاهدهی بر صحت نسبت)؛ ۲. اصبع بن نباته راوی نسخه‌های وصیت «من الوالد الفان...» و نامه مالک اشتر (نک: طوسی، همان، ۳۷-۳۸؛ نجاشی، ۸)؛ ۳. کميل بن زياد راوی گفتارهایی چون وصیت مشهور آن حضرت بدو (نک: نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷ و مصادر آن؛ عمادالدین طبری، ۲۴-۳۱؛ وصیتی بلند به روایتی منسوب به کميل؛ نیز ابن شعبه، ۱۷۱-۱۷۶).

در سخن از دیگر حلقه‌های آغازین آموزش اخلاقی در کوفه، باید به «قراء عابد» با دو گرایش اصحاب عمر و اصحاب ابن مسعود اشاره کرد. از نامدارترین زاهدان هم عصر صحابه اویس قرنی است که از متقدمان اصحاب در مدینه بهره گرفته، و به خصوص از اصحاب عمر به شمار آمده است (نک: ابن سعد، ۱۱۱/۶). وی در دوره تعلیم، کوفه را موطن گزیده بود (همانجا) و حلقه او در حقیقت محفلی برای آموزش و تلاوت قرآن بود و اصحاب این حلقه یکی از شاخه‌های اصلی قراء کوفه را تشکیل می‌داده‌اند (نک: حاکم، ۴۰۸/۳؛ نیز ابن سعد، ۱۱۴/۶). یاد دائم مرگ و هشیاری نسبت به حقوق الهی از رئوس تعالیم اوست که به تصریح خود وی نتیجه آن حزن، فقر و عزلت‌گزینی برای انسان است؛ او در کنار این عزلت‌گزینی بر اقامه حق و امر به معروف به عنوان یک وظیفه تعطیل‌ناپذیر اجتماعی می‌نگریسته است (نک: همانجا؛ ابونعیم، ۸۳/۲، جم: برای رواج شیوه عبادت ورزی نزد دیگر اصحاب کوفی عمر، نک: ابن سعد، ۱۱۰/۶-۱۱۱، ۱۱۵). حلقه کوفی اصحاب عمر در کنار حلقه اصحاب ابن مسعود دوام چندانی نیافت و پس از کشته شدن اویس در صفین، می‌توان ادامه آن جریان را برای کوتاه زمانی در مکتب

خود را در مکه، به ویژه در حلقه سفیان بن عیینه فرا گرفته، و در سفرهایی به مدینه و عراق دانش و آگاهی خود را قوام بخشیده بود. او در نگرش اخلاقی خود بر خوردی مانند حکیمان واقع‌گرا داشت و در سخنی کوتاه و مشهور که بازتاب اندیشه اخلاقی اوست، با تعبیری ساده و عاری از هرگونه اندیشه پیچیده، آن کس را که طاعتش بر معاصی فزونی دارد، در طریق عدل دانسته است (نک: مکی، همانجا). در منابع به صورت پراکنده و گاه گرد آمده، اندرزها و آموزشهای اخلاقی وی ثبت شده است (مثلاً نک: ابوعلی مسکویه، ۱۵۴-۱۵۷؛ مکی، ۴۶۷/۲، ۴۷۰، جم: نووی، ۱۱(۱)/۵۳-۵۷).

۲. آموزش اخلاقی در عراق:

کوفه: در پایه‌گذاری نخستین حلقه‌های آموزش دینی در کوفه، تعالیم ۳ تن از اصحاب پیامبر (ص) - حضرت علی (ع)، خلیفه عمر و ابن مسعود - نقش پایه را ایفا کرده است (نک: ابن سعد، ۱۶، جم: نیز خطیب، ۲۳۴/۱۳). در دوره تابعان نسل دوم، آموزشهای صحابیان متأخر، به ویژه ابن عباس و عبدالله بن عمر محیط کوفه را نسبت به آنچه در عصر تابعان اول دیده می‌شد، قدری متحول ساخت و به تعالیم دینی در محافل این بوم چهره‌ای نوین بخشید. به دشواری می‌توان معین کرد که هر یک از مکاتب کوفه به چه نسبت از تعالیم هر یک از اصحاب تأثیر پذیرفته‌اند، اما به اجمال آشکار است که این تأثیر نسبت به مکاتب گوناگون، متفاوت بوده است.

در دهه‌های نخست سده ۱ ق، عراق به عنوان مهم‌ترین پایگاه هدایت و سامان‌دهی جنگهای فتوح، به تهجر طالبان جهاد تبدیل شده بود. حضور جمعی کثیر از صحابیان و تابعان که کوفه یا بصره را به عنوان پایگاه جهاد خود و در عمل به عنوان موطن خود برگزیده بودند، این دو شهر تازه‌بنیاد را به مراکزی برای تعلیم و تعلم تبدیل می‌کرد و غالب بودن فضای جهادی و استقبال از شهادت، مناسب‌ترین اوضاع و احوال را فراهم می‌ساخت تا گرایش به عبادت ورزی و کم‌توجهی به مظاهر دنیا بر محافل اخلاقی چنین محیطی چیره گردد. در واقع در محیط جهادی کوفه و بصره نه تنها مباحث نظری، بلکه تبادل حدیث نیز بسیار محدود دیده می‌شد و اشتغال غالب در محافل دینی آموختن قرآن و کوشش در عبادت بود.

کوفه از صدر اسلام همواره به عنوان مرکز گرایشهای علوی و شیعی شهرت داشته است و از مؤثرترین افراد در شکل‌گیری نخستین آموزشهای اخلاقی در این بوم، برخی از یاران حضرت علی (ع) از صحابه و تابعان بوده‌اند. در واقع تعالیم اخلاقی آن حضرت، حتی در بُعد اجتماعی، سالها پیش از تصدی مسند خلافت، در کوفه رواج یافته، و منشأ تحولات مهم اجتماعی بوده است. کنار نهادن تبعیضهای قبیله‌ای و قومی و گراییدن به عدالتی یکسان برای قریش و غیر قریش و برای عرب و غیر عرب، اندیشه‌ای بود که در سال ۳۳ ق/۶۵۳ م از سوی یاران امام علی (ع) به گونه‌ای گسترده به خصوص در کوفه مطرح گردید و به درگیریهای مهم سیاسی انجامید؛ در رأس این حرکت، کسانی چون

محکمه نخستین جست.

حلقه قراء اصحاب ابن مسعود که عبيده سلمانی و علقمة بن قيس در رأس آن قرار داشتند (نک: نصرین مزاحم، ۱۸۸)، نماینده گرایشی در محافل دینی کوفه بود که میان عمل برای آخرت، تعلیم و تعلم و زندگی متعارف این جهانی جمع کرده بود و در نتیجه زیاده روی در عبادت را توصیه نمی کرد (نک: ابن سعد، ۴۷/۶، ۵۸، ۶۴). این شیوه جمع بین اعمال اخروی و حیات دنیوی در دوره تابعان نسل دوم گرایش غالب بر اخلاق کوفی بود. گرایشی فرعی نیز در میان اصحاب ابن مسعود به ربیع ابن خثیم تعلق داشت که خصوصیات کلی تعالیم اویس مانند زهد، عزلت، صمت و نیز تأکید بر امر به معروف را دارا بود (نک: همو، ۱۲۹/۶؛ ابونعیم، ۱۰۸/۲-۱۱۶)، اما در ورای این سختگیری و دنیا پرهیزی ربیع، نظریه خوش بینانه اخلاقی آموزشهای او را تلطیف می نمود. او چنین می اندیشید که گناه یک بیماری برای روح انسان است و با توبه و استغفار درمان می پذیرد. وی همچنین با مطرح ساختن این نظریه که اطاعت هر انسان از اوامر الهی در حد درک شخصی اوست (نک: همو، ۱۰۸/۲-۱۰۹)، از آزردگی درونی مردمان می کاست و اخلاق و تدین را از حالت فضیلتی دست نایافتنی برای عامه خارج می ساخت. این اندیشه و نیز موضع ربیع در قبال جنگ صفین (نک: نصر بن مزاحم، ۱۱۵) او را با ریشه های اندیشه ارجاء در کوفه مربوط می سازد. از دیگر نمایندگان این گرایش فرعی باید به همام بن عباد و (برنُس) پوشان کوفه اشاره کرد (نک: کراجکی، ۳۰-۳۱؛ قس: ابن ابی الحدید، ۵۲۸/۱).

سرنجام، در طبقه نخست تابعان کوفه باید از شخصیت پیچیده ابو عبد الرحمن سلمی سخن گفت که در راه ایجاد الفتی میان دو گرایش دینی - سیاسی علوی و عثمانی، گامهایی چون ترویج مصحف عثمانی در کوفه برداشت (نک: ه د، ۶۷۸/۵)، اما آنچه از تعالیم وی به موضوع بحث ارتباط می یابد، نفی «استثنا در ایمان» است (نک: ابو عبید، الايمان، ۲۲؛ ابن سعد، ۱۲۰/۶) که پایه نظریه کلامی - اخلاقی «ارجاء» تلقی می گردد؛ نظریه ای که در اواخر سده ۱ و نیمه نخست سده ۲ ق، از گرایشهای غالب در محافل اخلاقی کوفه بود. در نیمه دوم سده ۲ ق مکتب اصحاب حدیث در کوفه با رهبری سفیان ثوری، محافل اخلاقی کوفه را زیر نفوذ خود گرفت و کوفه پایگاه مکتبی گسترده و غیر محدود به بوم گردید که با محافل حجاز، خراسان و شام پیوندی استوار داشت و تحولی را در آموزشهای اخلاقی پدید آورد.

بصره: همانگونه که ابن سعد به صراحت بیان کرده (۶۴/۱)۷، و شواهد تاریخی نیز تأییدی بر آن است، آموزشهای تابعان نخستین در بصره، بیش از همه متأثر از تعالیم عمر بوده است، ولی در نسل دوم تابعان بصره همچون کوفه تأثیر اصحاب جوان تر چون ابن عباس و ابن عمر دیده می شود. بصره در آغاز اردوگاهی جنگی برای فتوح مشرق بود و همچون کوفه با برخورداری از محیط جهادی آمادگی پرورش گرایشهای دنیاگریزی و عبادت ورزی را دارا بود؛ انتظار چنین است که

در بصره نیز گرایش شدید به زهد و عبادت - به ویژه با توجه به تأثر محیط از تعالیم اصحاب عمر - در طبقه نخست تابعان رایج باشد، اما نمونه های شناخته از اینگونه گرایشها در بصره نسبت به کوفه محدودتر دیده می شود.

در رأس قراء عابد بصره در این دوره، عامر بن عبدالله بن عبدقیس جای دارد که حضور او در کنار قراء کوفه در دو جریان مهم تاریخی مشاهده می شود: وی در مبارزات عدالت خواهانه اصحاب امام علی (ع) در کوفه (۳۳۳/۶۵۳ م) به عنوان نماینده مبارزات بصریان نقش داشت و گویا از همین رو به شام تبعید شد (نک: طبری، ۳۲۷/۴-۳۲۸، ۳۳۳؛ نیز ابن اباض، ۱۲۷؛ ابن سعد، ۷۷/۱)۷. او همچنین در صفین در صف قراء کوفه به رهبری عبيده سلمانی در جنگ شرکت جست (نک: نصر بن مزاحم، ۱۸۸). در وصف زهد او آورده اند که به شدت از مظاهر دنیا پرهیز داشت، از خوردن گوشت امساک می ورزید، از همسرگزینی دوری می کرد و به سان راهبان برنس می پوشید (نک: ابن سعد، ۷۷/۱)۷-۷۴/۸۰؛ ابونعیم، ۸۷/۲-۸۸، ۹۰-۹۱). اصولاً شیوه زندگی او با راهبان مسیحی قرابت تمام داشت و شاید از آن تأثیر هم پذیرفته بود، به هر روی، بیراهه نبود که کعب الاحبار او را راهب این امت لقب داده بود (نک: ابن سعد، ۷۷/۱)۷.

یافتن عامر بن عبدقیس در کنار قراء کوفه و انزوای او در محیط بصره، در واقع از آن روی بود که بسیاری از قراء بصره در میانه سده ۱ ق دارای گرایش دنیا طلبانه بوده اند. اینان به هنگام فرمانروایی سعید بن عاص والی نامحبوب کوفه در عهد عثمان، با او روابط نیکو داشته اند (نک: طبری، ۳۱۷/۴) و نمایندگان آنان که به دیدار معاویه به شام رفته بودند، در ارزیابی وی عابدانی برخوردار از خلوص نبوده اند (نک: ابن سعد، ۷۷/۱)۷-۸۰؛ نیز ابونعیم، ۹۲/۲-۹۳؛ مذمتی از زبان عامر بن عبدقیس).

به هر روی، یکی دیگر از زهاد بصره در عصر تابعان نخستین که او را نیز باید مرتبط با حلقه کوفی اصحاب عمر دانست، هریم بن حیان عبدی است که به ویژه از شیوه اویس قرنی متأثر بود (مثلاً نک: حاکم، ۴۰۶/۳-۴۰۷) و ذکر دائم قیامت و یاد بهشت و دوزخ را عاملی اساسی در ترغیب و ترهیب درونی می شمرد (نک: ابن سعد، ۷۷/۱)۷-۹۵-۹۶؛ ابونعیم، ۱۱۹/۲-۱۲۲؛ نیز جاحظ، البیان، ۲۸۲/۱، ۱۲۵/۳؛ ابن سعد، ۷۷/۱)۷، چه: راجع به صله بن اشیم و برخی دیگر از این طبقه).

ابوالعالیة ریاحی از برجستگان بصره در همان عصر آموزش مدنی داشت (ابن سعد، ۷۷/۱)۸۳ و همانگونه که انتظار می رود، به مقابله با شیوه زهاد پرداخته، از ترک دنیا پرهیز می داد؛ او با تکیه بر استغفار، بر «رجا» نسبت به آمرزش و رحمت الهی تأکید می کرد (نک: همانجا؛ ابونعیم، ۲۱۷/۲-۲۱۹). او در نگرش اجتماعی خود نیز این رجا را تعمیم داده، در موضع گیریهای حساس به وقف و سکوت می گرایید (نک: همانجا؛ ابن سعد، ۷۷/۱)۸۳. دیگر تابعی بصری مطرف بن عبدالله ابن شخیر که او نیز از آموزش مدنی بهره داشت، اعتدالی همراه با ورع

از مسلم بن جبیر از نجدات).

اندیشه امر به معروف و اقامه حکم خداوند در دوره امویان از سوی رجال محکمه گسترش یافت و شکل مبارزه‌ای پیگیر با نظام جور و بی‌عدالتی اجتماعی به خود گرفت که با قیامهای پیاپی همراه بود (مثلاً نک: طبری، ۱۹۱/۵؛ نامه مستورد به سماک بن عبید؛ نیز مبرد، ۱۸۴/۷، ۱۸۸، جم). با وجود اختلافات بنیادین میان محکمه و شیعه، روحیه عدالت خواهی محکمه از سوی امامان اهل بیت (ع) با گونه‌ای تأیید نگریسته شده است (نک: نهج البلاغه، خطبه ۶۱؛ رهنی، ۲۱۸؛ طوسی، تهذیب...، ۱۴۴/۶-۱۴۵).

۳. آموزش اخلاقی در یمن و شام:

یمن: تردیدی نیست که تعالیم متقدمان اصحاب پیامبر (ص) چون امام علی (ع)، ابوذر و معاذ بن جبل بر شکل‌گیری مکتب اخلاقی یمن تأثیری مهم نهاده است؛ اما این امر را نباید نادیده گرفت که محیط یمن و همچنین شام، به سبب پیوند سنتی فرهنگ آن با فرهنگ دینی یهودی و مسیحی، بالقوه می‌توانست از تعالیم اخلاقی این دو دین تأثیر پذیرد و بالفعل نیز این تأثیر تا حدی دیده می‌شود. سرزمین یمن که از تمدنی کهن برخوردار بود و با فرهنگهای گوناگون آشنایی داشت، کانونی برای رشد «حکمت» به مفهوم باستانی آن نزد اعراب و دیگر سامیان نیز بود؛ ظاهراً عبارت «الحکمة یمنیة» در حدیث مشهور نبوی، اشاره‌ای به همین نکته بوده است (برای مآخذ حدیث، نک: بخاری، صحیح، ۸۱/۳؛ مسلم، ۷۱/۱-۷۲).

به طور کلی مکتب حاکم بر آموزش اخلاقی در یمن و شام را دست کم در سده ۱ق، باید مکتبی واحد تلقی کرد که عنصر یمنی بر آن غالب بوده است؛ چه نمایندگان اصلی این مکتب در شام - کعب الاحبار، ابومسلم خولانی و ابوادریس خولانی - افرادی مهاجر از یمن، یا یمنی تبار بوده‌اند.

در نسل دوم از تابعان یمن، مکاتب دینی آن بوم با حجاز و به ویژه مکه پیوندی استوار داشت و این تابعان به ویژه از تعالیم ابن عباس تأثیر پذیرفته بودند. در شمار اینان، طاووس یمنی فقیه و مفسر برجسته جای داشت که آموزشهایش بیشتر به مکتب مکه نزدیکی داشت و در مقایسه با آموزشهای عالم معاصرش وهب بن منبه، چهره دینی آنها هویداتر بود (نک: ابن سعد، ۳۹۳/۵؛ ابونعیم، ۱۶-۳۳/۴). وهب که بیشتر به نقل و ترویج آثار پیشینیان عنایت داشت، از نخستین کسانی بود که تعالیم باستانی اخلاقی را در کنار آموزشهای اسلامی قرار داد و به تنظیم و تدوین اندرز نامه به سبک حکمتهای گذشتگان و با چهره‌ای دینی، به زبان عربی پرداخت (نک: همو، ۷۲-۲۳/۴؛ نمونه مواعظ او). نسخه‌هایی از اندرزنامه وی با عنوان موعظه وهب بن منبه یا حکمة وهب تا چندین سده در محافل اسلامی تداول داشته است (مثلاً نک: ابن سعد، ۹۲/۲(۲)؛ ابن خیر، ۲۹۱-۲۹۲، ۲۹۴).

شام: در میان صحابه، تعلیمات ابودردا در محیط شام دارای نقشی یگانه است، هر چند نباید از تأثیر تعالیم دیگر صحابیانی چون ابوذر

را تبلیغ می‌کرد و گناه را بلوایی عام برای مردم می‌شمرد و بر رجا تأکید می‌ورزید (نک: همو، ۱۰۳/۱(۷)؛ ابونعیم، ۲۰۲-۲۰۱/۲، ۲۱۰؛ برای روابط او با زاهدان بصره، نک: ابن سعد ۸۰/۱(۷)؛ جاحظ، همان، ۱۱۴/۳).

سرانجام احنف بن قیس که او را از رجال همین طبقه شمرده‌اند، بیش از آنکه اخلاقی دینی را مطرح سازد، حکیمی از سنخ حکیمان کهن بود که اندرزها و آموزشهای اخلاقی او در منابع اسلامی مورد توجه قرار گرفته است (مثلاً نک: همان، ۱۷۵/۱، ۱۸۱، جم؛ ابوعلی مسکویه، ۱۲۲، ۱۳۳، جم؛ مکی، ۳۸۲/۲، ۴۵۴؛ زمخشری، ۹۹/۲، ۱۱۹، جم).

در دوره دوم تابعان بصره، با قوت گرفتن پیوند محافل بصره و حجاز، و به ویژه با بهره‌گیری گسترده از تعالیم اصحاب متأخر چون ابن عباس، تعالیم اخلاقی در بصره شکلی مدون‌تر به خود گرفت. در این دوره، در آموزشهای اخلاقی بصریان دو جهت‌گیری اصلی دیده می‌شود: مکتب اهل خوف به رهبری حسن بصری و مکتب اهل رجا به رهبری ابن سیرین، که گاه از این دو گرایش با تعبیر «زهد» حسن و «ورع» ابن سیرین یاد شده است.

در پایان سخن از عراق باید به مکتبی مشترک میان کوفه و بصره، یعنی مکتب محکمه نخستین اشاره کرد که نخستین نظریه پردازان آن از کوفیان گراینده به تعالیم عمر بودند (نک: طبری، ۷۲/۵-۷۵، ۹۱؛ الامامة...، ۱۴۶/۱)، اما دیری نپایید که مرکز آنان به بصره منتقل شد. دور نیست آن گروه از قراء عراق که در وقایع پس از اویس در صفین و ماجرای حکمت از آنان یاد شده، و رهبری ایشان را عبدالله بن وهب راسبی - پیشوای محکمه - داشته است (نک: همان، ۱۲۸/۱)، قرائی مربوط به حلقه اویس بوده باشند، چنانکه در دوره‌ای متأخرتر در پاره‌ای از آثار محکمه، اویس قرنی به صراحت از پیشینیان مذهب اهل تحکیم و «اهل ولایت» ایشان دانسته شده است (نک: ابن سلام، ۷۹؛ نیز «سیره...»، ۲۲۸)، به هر روی محکمه نخستین همچون اویس و قراء حلقه او، در زندگی فردی بر عبادت و رزی و دنیا پرهیزی، و در زندگی اجتماعی بر اقامه حق و امر به معروف تکیه داشتند (مثلاً نک: دینوری، ۲۰۴؛ نامه عبدالله بن وهب راسبی به محکمان بصره؛ مبرد، ۲۳۸/۷-۲۴۰؛ ابن اباض، ۱۳۵؛ نامه نافع بن ازرق به ابن زبیر؛ جاحظ، همان، ۱۰۴/۲-۱۰۶؛ خطبه‌ای از قطری بن فجانه). در تعالیم محکمه نخستین، خوف از عقاب الهی انگیزه عمل است و مفهوم سعادت با نجات یافتن از آتش دوزخ تبیین می‌گردد (نک: عباس، ۴۱، ۵۱، ۵۶؛ نیز مکی، ۴۹۰/۱؛ ابیاتی از ابوبلال مرداس و دیگران؛ مصباح...، ۱۸۱؛ انتساب چنین دیدگاه به اویس قرنی). این اصالت دادن به خوف از عقاب و وعید الهی، پس از افتراق محکمه به گروههای گوناگون، کمابیش میان آنان محفوظ ماند؛ در این میان تنها طایفه نجدات بودند که بر خلاف دیگر محکمان نسبت به گناهکاران موضعی سهل گرفته، و به رجا گراینده بودند (نک: پاکتچی، ۱۱۸-۱۱۹؛ نیز عباس، ۸۳-۸۴؛ ابیاتی

تکیه می‌ورزید و به عنوان اصلاح طلبی اجتماعی، در آموزشهای خود امیران عباسی و شخص خلیفه را مخاطب می‌ساخت و بخش عمده نوشته‌های بر جای مانده از او موعظه‌هایی بی‌پرده خطاب به خلیفه منصور و دیگر فرمانروایان است (نک: ابن ابی حاتم، ۱۸۷-۲۰۲؛ ابونعیم، ۱۳۵/۶-۱۴۰؛ نیز نک: ذهبی، میزان، ۱۸/۱؛ متن نامه‌ها).

گرایش دیگری که در این عصر در محیط جهادی نفوذ شام رخ نمود، گرایش زاهد خراسانی ابراهیم ادهم است که همچون پلی افکار مکتب اصحاب حدیث عراق را با آموزشهای صوفیانه در دوره‌های بعدی پیوند داده است. از میان روایات پراکنده و گاه افسانه‌آمیز، به آسانی نمی‌توان مشخص کرد که ابراهیم تا چه حد از شیوخ عراقی و مکی اصحاب حدیث تأثیر پذیرفته است، اما پیوندهای شناخته شده میان نسلهای بعدی و بهره‌گرفتن از ابراهیم با رجال مکتب اصحاب حدیث عراق - مکه و تا اندازه‌ای مکتب ارجاء کوفه، تا حدی جایگاه ابراهیم را نیز روشن می‌سازد. در طبقات صوفیان سخن از آن است که ابراهیم در مکه با سفیان ثوری [یا شاید ابن عیینه] و فضیل بن عیاض صحبت داشته است (نک: سلمی، ۱۳).

اهمیت ابراهیم ادهم بیشتر به سبب سهمی است که او در تحول زهد و عبادت ورزی عالمان پیشین به ریاضتها و مجاهدات صوفیانه و پدید آوردن شکل آغازین افکار صوفیه داشته، و در این جهت تأثیری انکار ناپذیر از نظریه پردازان عراقی چون حسن بصری و سفیان ثوری گرفته است (نک: ه، ۴۰۶/۲). از نکات بارز در شیوه‌های ابراهیم ادهم، تن دادن به کارهای سخت و دشوار و نیز سفر برای دستیابی به نان حلال و پرهیز از هوسرگزینی است (نک: مکی، ۴۹۲/۲؛ ابونعیم، ۳۱۹/۷). بنابر سندی که از زمان صحابه در شام و برخی بومهای دیگر وجود داشت، ابراهیم تفکر را بر کثرت عبادت مرجح می‌شمرد و از این رو، اساس عبادت ورزی را معرفت خداوند می‌انگاشت و بدین ترتیب تعبد را برپایه شناختی نظری قرار می‌داد (نک: ابونعیم، ۱۵/۸، ۱۷). نظیر دیدگاههای ابراهیم در موضوعاتی چون اساس دانستن معرفت خداوند، و کوشش برای کسب نان حلال را به شکلی معتدل تر می‌توان در تعلیم یوسف بن اسباط، از شاگردان شامی سفیان ثوری نیز یافت (نک: همو، ۲۳۷/۵-۲۳۹، ۲۴۲).

به هر روی، تعلیم ابراهیم ادهم در پایان سده ۲ ق در شام فراگیر شده بود، چنانکه حتی اخلاقیان سرزمین اصلی شام چون ابو سلیمان دارانی (نک: مکی، ۱۱۰/۲، ۵۰۷) نیز از افکار و تعلیم ابراهیم تأثیر پذیرفته بودند. از جمله استثنائات ابو عبید قاسم بن سلام فقیه بغدادی متوطن در طرسوس (نغور شام) بود که با گرایشهای ابراهیم ادهم و پیروان او، به ویژه در پرهیز از نکاح و اجتناب افراطی از نان شبهه دار مخالف بود. او بدون آنکه مستقیماً در مقام ابراز مخالفت برآید، با اختصاص دادن تحقیقات فقهی خود به مباحث مربوط به اموال و نیز نکاح، جریانی مخالف در برابر این موج بردارنده ایجاد کرد (نک: ه، ۷۰۴/۵-۷۰۵، ۷۱۰). ابو عبید با این اندیشه که جز در قالب واجبات فقهی امری واجب الاتباع

و ابوامامه باهلی در این بوم چشم پوشید. ابودردا که معلم قرآن و اخلاق شامیان بود، در آموزشهای خود در جهاتی چون حب فقر و موت و گرایش به ارزش نهادن بر تفکر، به ابوذری نزدیک بود (نک: ابونعیم، ۲۰۸/۱-۲۱۱، ۲۱۷). او بر عنصر «اعتبار» (عبرت اندوزی) نیز در عرض تفکر تکیه می‌کرد و در واقع همین عبرت اندوزی شخصی بود که در کنار آموخته‌ها از پیامبر (ص) و بزرگان صحابه، ابودردا را به عنوان حکیمی از صحابیان مطرح کرده است (نک: بخاری، التاريخ، ۴(۱)/۷۷). از ابودردا مجموعه‌ای گسترده از اندرزهای حکیمانه بر جای مانده است که آنها را به طور پراکنده، یا گرد آمده می‌توان در آثار اسلامی بازیافت (مثلاً نک: جاحظ، البيان، ۲۱۶/۱، ۲۱۷، جم: ابن قتیبه، ۸۳/۱، ۱۰۷، جم: ابوعلی مسکویه، ۱۲۶، ۱۷۶؛ ابونعیم، ۲۰۹/۱-۲۲۵؛ نیز زمخشری، ۵۶/۲، ۳۴۶).

در نیمه نخست سده ۱ ق، کعب الاحبار که یک یهودی تازه مسلمان از حمیر بود، به شام آمد و در حمص سکنی گزید. او که به سبب آگاهی گسترده‌اش بر آثار و جنگ یهود به «کعب الاحبار» شهرت یافته بود، نقش انکارناپذیری در گسترش اندرزنامه‌ها یا قصص پند آموز برگرفته از یهود یا منتسب به آنان ایفا نموده است (نک: ابونعیم، ۳۶۴/۵-۳۹۱، ۳۳/۶-۴۵؛ نمونه‌های مواظ (او)، این مکتب اخلاقی که کعب در رأس آن قرار داشت، بر پایه حکمت و قصص نهاده شده بود (نیز برای قصاص و رواج عنوان «قاص الجماعة» در دمشق در ۳۳ ق، نک: طبری، ۳۲۸/۴). در دهه‌های میانی سده ۱ ق، گروهی از قاریان شام به زهد گراییده بودند که در رأس آنان ابومسلم خولانی جای داشت (نک: نصرین مزاحم، ۸۵). به شمار آمدن ابومسلم در عداد «زهاد ثمانیه» از سوی عراقیان (ابونعیم، ۸۷/۲) و نقش میانجی‌گرانه او در جنگ صفین (نصرین مزاحم، همانجا) می‌نمایاند که او نه در روزگاران بعد، که در عصر حیاتش شخصیتی مقبول و پرآوازه یافته، شامیان او را «حکیم امت» لقب داده بودند (نک: ابونعیم، ۱۲۴/۲). وابستگان به حلقه ابومسلم خولانی با نزدیک شدن به شیوه‌های زهد عراقی، از مجالست و معاشرت‌های اجتماعی کناره می‌گرفتند (نک: همو، ۱۲۳/۲). در همین دوره، ابودریس خولانی از دیگر تابعان شام را بیشتر می‌توان پیرو مکتب کعب الاحبار به شمار آورد و همو بود که شیوه قصص را در شام رونق بخشید (نک: همو، ۱۲۳/۵). در نسلهای بعد تابعان، بدون آنکه نشانی از ادامه جدی حلقه زاهدان شام در میان باشد، جریانی مداوم از شیوه قصص و مکتب کعب الاحبار دیده می‌شود و از نمایندگان این جریان در دهه‌های نخست سده ۲ ق یزید بن میسره نامبردار است (نک: همو، ۲۳۴/۵-۲۴۳؛ مواظ (او)).

از میانه سده ۲ ق، همزمان با فروپاشی خلافت شرقی امویان در شام و روی کار آمدن عباسیان، تحولی در آموزشهای اخلاقی شام دیده می‌شود. در مساجد شام عبدالرحمان اوزاعی، فقیه نامدار در نگرش اخلاقی خود تعلیم مکاتب ورع گرای عراق و حجاز را در کنار تعلیم سنتی شام با گرایش حکمت - قصص داشت. او در بعد فردی بر ورع

کلینی، ۱۷-۱۴/۸؛ مفید، امالی، ۲۰۴-۱۹۹؛ نیز اثری با عنوان الموعظة، نسخه خطی کتابخانه فاتح، نک: GAS, I/527. شناخت تفصیلی حقوق الله، حقوق الناس و دیگر حقوق از تعلیم امام زین العابدین (ع) است که به ویژه در رساله الحقوق به روایت ابو حمزه ثمالی بازتاب یافته است (برای متن رساله، نک: ابن بابویه، من لا یحضره...، ۳۸۱-۳۷۶/۲؛ نیز نک: ابونعیم، ۱۳۸/۳؛ همچنین برای رساله فی حقوق الله از زید بن علی، نسخه‌های خطی در واتیکان و غیر آن، نک: GAS, I/559). از دیگر ویژگی‌های بارز در تعلیم اخلاقی آن امام، تأکید بر صبر و رضا به قضای الهی، مداومت بر ذکر و حزن، و انفاق پنهانی به منظور پرهیز از ریا و امتنان است (مثلاً نک: کلینی، ۶۲/۲، ۸۹، ۹۱، ۹۹؛ ابونعیم، ۱۳۴/۳، ۱۳۶، ۱۳۸-۱۳۹؛ نیز نک: الصحیفة السجادیة، دعاء ۲۰، مشهور به دعای «مکارم الاخلاق»).

ویژگی تعلیم امام باقر (ع) نسبت به امامان پیشین، گستردگی آموزشها و پرداختن تفصیلی‌تر به بررسی مکارم و مساوی اخلاقی است؛ این تعلیم را می‌توان به فراوانی در جای جای آثار اخلاقی امامیه، از جمله در «کتاب الایمان» از کافی کلینی جست. آنچه در تعلیمات امام باقر (ع) بیشتر بدان توجه شده است، وجوهی از اخلاق اجتماعی چون تأکید بر رسیدگی به احوال مؤمنان، کیفیت تنظیم روابط میان آنان و حتی آداب مصاحبت و مصاحب‌گزینی است (مثلاً نک: کلینی، ۱۸۰-۱۸۱/۲، جم؛ نیز ابونعیم، ۱۸۴-۱۸۷/۳).

امام صادق (ع) در تبیین و تدوین تعلیم اخلاقی اهل بیت (ع)، همانند دیگر زمینه‌های معارف اسلامی چون عقاید و فقه، نقشی بسیار مؤثر ایفا نموده است. در واقع بسیاری از آنچه در آثار اخلاق امامیه در یکایک ابواب نقل گردیده، احادیثی از امام صادق (ع) است. به طور کلی، تعلیم اخلاقی این امام را می‌توان در چند مقوله طبقه‌بندی کرد: آموزشهایی درباره چگونگی رفتار و مراودت شیعیان با جماعت؛ تعلیمی درباره وظایف و حقوق شیعیان نسبت به یکدیگر؛ و مواظبت گوناگون در باب تخلق به مکارم اخلاق و پرهیز از مساوی اخلاق. علاوه بر احادیث پراکنده و فراوان، رساله‌هایی نیز با سلسله اسناد به امام صادق (ع) منتسب گردیده که در برگرنده آموزشهای اخلاقی است. از این آثار باید «وصیت» خطاب به اصحاب (کلینی، ۱۴-۲/۸؛ متن آن) و «رساله» خطاب به عبدالله نجاشی را یاد کرد (نجاشی، ۱۰۱، ۲۱۳؛ اشاره به آن؛ ابن زهره، ۴۶-۵۵؛ شهید ثانی، ۸۵-۹۶؛ متن آن). امام صادق (ع) با گرایشهای صوفیانه که به شکلی آغازین در روزگار او متداول گردیده بود، مخالفت می‌ورزید و پیروان خود را اصولاً به معیشتی متعادل و پوششی متعارف فرا می‌خواند (نک: کلینی، ۶۵/۵-۷۰، ۴۴۱/۶-۴۴۴؛ نیز ابونعیم، ۱۹۳/۳).

در سخن از آثار اخلاقی منتسب به ائمه (ع)، همچنین باید از «وصیت» منتسب به امام کاظم (ع) خطاب به هشام بن حکم از متکلمان اصحاب یاد کرد که در آن «عقل» به عنوان پایه سنجش معرفی شده است و پاره‌ای از دستورهای اخلاقی بر همین پایه تبیین گردیده‌اند.

وجود ندارد، موافق نیست و شاید بتوان گفت که اوامر اخلاقی را نیز الزام آور می‌شمارد؛ اما در عین حال به شدت به نصوص پای بند است و توسعه دادن واجبات دینی را نمی‌پسندد (نک: ابوعبید، التاسخ...، ۱۲-۱۱، الا موال، ۲۲).

ب- مطالعه مکاتب معین و خاص:

۱. مکتب اهل بیت (ع): سلسله پیشوایان این مکتب، زنجیره‌ای پیوسته از امامان اهل بیت (ع) است که نمونه‌ای از مجموعه تعلیم اخلاقی هماهنگ را از امام علی (ع) تا متأخران ائمه ارائه نموده‌اند (برای بررسی تعلیم امام علی (ع)، نک: بخشهای پیشین)، اما در عین این پیوستگی و هماهنگی، نباید این واقعیت را نادیده انگاشت که تأکید هر یک از امامان بر جوانبی خاص از تعلیم اخلاقی، گسسته از اوضاع اجتماعی و نیاز فرهنگی عصر آنان نبوده است. بر همین پایه، دور از انتظار نیست که در میانه سده ۱ ق، همزمان با حکومت سفیانیان بنی امیه، امام حسین (ع) در آموزشهای خود بیش از هر امری بر نگرانی از رواج فساد و تباهی در جامعه و ضرورت جلوگیری از آن، و نیز بر نفی جور حکمرانان و لزوم برقرار ساختن عدالت اجتماعی تأکید می‌ورزید. آن حضرت در روزگار معاویه نیز با جور و بی‌عدالتی به مخالفت می‌پرداخت (برای نامه منتسب به امام حسین (ع) خطاب به معاویه، مثلاً نک: کشی، ۵۱-۴۹؛ طبرسی، ۲۹۶/۲-۲۹۸) و ولید بن عتبه والی مدینه را به احیای حلف الفضول تهدید می‌کرد (نک: ابن هشام، ۱۲۴/۱). اوج مبارزات اجتماعی امام حسین (ع) در عهد یزید بن معاویه بود و قیام آن امام در ۶۱ ق که به واقعه طف و شهادت آن حضرت انجامید، به عنوان بزرگ‌ترین حماسه فساد ستیزی و عدالت خواهی در تاریخ اسلام شناخته شده است (نک: طبری، ۴۰۲/۵-۴۰۳؛ مفید، الارشاد، ۲۰۴ به بعد؛ حلوانی، ۸۰-۸۸؛ نمونه‌هایی از تعلیم و مواظبت آن حضرت). سنت قیام به سیف برای ستیز با جور نظام حاکم در دوره‌های بعد نیز از سوی برخی رجال اهل بیت (ع) و در رأس آنان زید بن علی، فرزند امام زین العابدین (ع) دنبال گردیده (برای تفصیل وقایع تاریخی، نک: ابوالفرج، مقاتل...، جم)، و در شاخه زیدی مذهب شیعه به عنوان تعلیمی اساسی شناخته شده است (نک: سعد بن عبدالله، ۱۸؛ شهرستانی، ۱۳۷/۱ به بعد).

در ثلث آخر سده ۱ ق، امام زین العابدین (ع) به عنوان آموزگار اخلاق، نه تنها بر شیعیان اهل بیت (ع)، بلکه بر تعلیم اخلاقی غیر شیعی حجاز و عراق تأثیر ویژه‌ای نهاد. تأکیدی خاص بر عبادت و رزی و دنیا پرهیزی در کنار تعلیمی چون یاد همیشگی مرگ و قیامت، خوف از مکافات گناهان و مراقبت مداوم بر نفس در گفتار و رفتار این امام به روشنی دیده می‌شود؛ اما در عین حال عنصر رجا نیز در آموزشهای آن حضرت مطرح گردیده، و قنوط از رحمت خداوندی از بزرگ‌ترین گناهان دانسته شده است (علاوه بر مواظبت بسیار در مناجات، نک: «موعظة» آن حضرت به روایت سعید بن مسیب، کلینی، ۷۴/۸-۸۶؛ ابن بابویه، امالی، ۴۰۷-۴۰۹؛ «صحیفة» ای به روایت ابو حمزه ثمالی،

این وصیت از نظر نوع برخورد با اخلاق آموزی و هم از نظر پیوستگی برقرار کردن میان عقل و شرع در تعلیم اخلاقی، نظیری ندارد (کلینی، ۱۳/۲۰؛ نیز این شعبه، ۳۸۳-۴۰۲: متن وصیت).

در تحلیل کلی و در مقایسه با دیگر مکاتب شناخته شده اخلاقی، رئوس آموزش اخلاقی امام صادق (ع) و پیروان آن حضرت را می‌توان در عبادت متعادل، بهره‌مندی از نعم دنیا در حدی متعارف با مواظبت تمام بر حدود شرعی و حقوق مردم، و مخالفت با حرام کردن حلال خداوند خلاصه کرد. به هر روی، تعلیم اخلاقی از موضوعاتی اساسی است که در گفتارهای منقول از ائمه اثنا عشر (ع) بدان توجه شده، و این سخنان در منابع امامیه و تا حدی در آثار دیگر مؤلفان اسلامی ثبت گردیده است. در برخی از منابع چون تحف العقول حسن بن علی ابن شعبه حرانی (احتمالاً سده ۴ ق) و نزّه الناظر حسین بن محمد حلوانی (سده ۵ ق)، سخنان هریک از ائمه به صورت تفکیک شده و با تأکیدی ویژه بر آموزش اخلاقی گرد آمده‌اند.

۲. مکتب خوف گرای بصره: برجسته‌ترین نماینده این مکتب حسن بصری (د ۱۱۰ ق) عالم نامدار بصره است که از کهتران صحابه و نیز برخی بزرگان تابعان دانش آموخت و آموزش حجازی-بصری داشت. او دارای شخصیت پیچیده‌ای است و در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی نقش مؤثر و مؤسس ایفا کرده، و در اخلاق و آداب زهد نیز جایگاهی بلند یافته است. در تعلیم وی آنچه با آموزشهای زهاد پیشین عراق هماهنگ است، ویژگیهایی چون تأکید بر عبادت و رزق، اجتناب از کوشش برای دنیا، انزوا گزیدن از عامه مردم و پرهیز از مزاح و تأکید بر جدی بودن و حزن است (نک: ابن سعد، ۱۱۷/۱)، ۱۲۰-۱۲۵؛ ابونعیم، ۱۳۱/۲ به بعد). این خصوصیات روش حسن بصری را با طریقه قراء عابد بصره و قراء کوفی حلقه اویس مرتبط می‌سازد و همین ارتباط است که در نظریه (زهاد ثمانیه) بازتاب یافته است؛ زنجیره‌ای که با اویس قرنی و عامر بن عبد قیس آغاز می‌شود و با حسن بصری خاتمه می‌پذیرد (نک: همو، ۱۳۴/۲-۱۴۰: بازتابی از گرایشهای زاهدانه حسن بصری در نامه وی به عمر بن عبدالعزیز؛ نیز ابن خیر، ۳۰۰).

حسن بصری از تعلیم امام علی (ع) به طور غیر مستقیم بهره فراوان گرفته، و برخی از آموزشهای او آشکارا مقتبس از گفتار آن امام است؛ به عنوان نمونه، این تعلیم اساسی مکتب حسن که مؤمن میان دو خوف قرار دارد: خوف از عاقبت گناهان گذشته و خوف از اجلی که به زودی فرا خواهد رسید (نک: ابونعیم، ۱۰۸/۲)، در واقع گفتاری از امام علی (ع) است (نک: طوسی، امالی، ۲۱۱/۱؛ نیز نک: کلینی، ۷۱/۲؛ نک: ماوردی، ۱۰۸: نمونه‌های دیگر مانند اقتباس او از مضمون حکمت ۳۶ نهج البلاغه، نیز ۲۷۹: از مضمون حکمت ۲۶۷، نیز ۹۷: از مضمون حکمت ۴۱۹؛ نیز نک: الاختصاص، ۳۴۲). از سوی دیگر آموخته‌های حسن بصری در حجاز، به ویژه در حلقه ابن عباس او را به عالمی بدل کرده بود که برخلاف زاهدان پیشین عراق، بیش از آنکه در زمره قراء بوده باشد، به تفسیر قرآن عنایت داشت (نک: ابن ندیم، ۳۶) و نیز

برخلاف آنان پروایی نداشت تا در مقام فقیه و محدث، بر مسند تدریس تکیه زند و به افتا و آموزش حدیث بپردازد (نیز نک: ابن سعد، ۱۴۲/۱). رویکرد حسن بصری به وعظ و قصص (نک: جاحظ، البیان، ۲۸۴/۱) نیز با شیوه پیشینیان عراقی سازگاری نداشت و تنها در چارچوب آموزش حجازی و به ویژه پیوند او با حلقه ابن عباس توجیه پذیر بود.

مشخصات عمومی مکتب خوف گرای بصره را می‌توان اینگونه فهرست کرد: تکیه بر خوف از عقاب، پرهیز از کوشش برای دنیا و تأکید بر زهد، کثرت عبادت و مداومت بر حزن. از دیگر ویژگیهای این مکتب که ارتباطی مستقیم به اخلاق نمی‌یابد، اما همچون معرفی تمیز آن را از مکتب رجا سهل می‌نماید، توجه به تفسیر، تجویز کتابت حدیث، پرداختن به قصص و داشتن ارتباطی محدود با محکمه و قدریه است. مکتب خوف گرای بصره در نیمه نخست سده ۲ ق از سوی شاگردان و وابستگان حلقه حسن بصری ادامه یافت؛ اما این ادامه دهندگان خود از نظر شیوه فکری، مسیری همسان طی نکردند.

مالک بن دینار که خود نظریه پرداز پرتوان بود، در تعلیمش ذکر خداوند را بزرگ‌ترین نعمت الهی می‌شمرد که با محرومیت از آن، انسان در روزی دچار تنگنا و در عبادت دچار سستی می‌گردد (ابونعیم، ۳۵۸/۲-۳۶۴). وی از معرفت خداوند سخن گفته، و آن را مهم‌ترین اشتغال نفس شمرده است (همو، ۲۳/۸). در گفتار و اندرز مالک بن دینار تأثیر قصص اسرائیلی در سطحی گسترده دیده می‌شود و روایاتی صریح حکایت دارند که ابن دینار خود به مطالعه کتب پیشین، از جمله تورات و زبور اشتغال می‌ورزیده است (نک: همو، ۳۵۸/۲-۳۸۵؛ نیز برای نقل فراوان قصص اسرائیلی در مواظط ابوعمران جونی بصری معاصر او، نک: همو، ۳۰۹/۲-۳۱۵). عتاد بن کثیر ثقفی از دیگر رجال این مکتب که در میانه سده ۲ ق به مکه کوچید، پلی برای انتقال تعلیم حسن بصری به رجالی چون ابراهیم ادهم و شقیق بلخی از آغازگران جریان صوفیه بود (نک: همو، ۱۹/۸، ۷۲؛ نیز ذهبی، سیر، ۱۰۶/۷).

به عنوان مکاتب فرعی منشعب از مکتب خوف گرای بصره، نخست باید به معتزله اشاره کرد که دو پایه‌گذار آن واصل بن عطا و عمرو بن عبید از شاگردان حسن بصریند که تا حد زیادی از تعلیم وی تأثیر پذیرفته بودند. میره مهم این مکتب نسبت به تعلیم حسن، اندیشه «منزلتین منزلتین» برای فاسق است که خود نظریه‌ای کلامی-اخلاقی است. عنصر خوف از عقاب در اندیشه معتزله در قالب نظریه «وعید» جلوه کرده (نک: مفید، اوائل، ۵۳)، و تفکر حسن و قبح عقلی که به عنوان یک نظریه مهم کلامی از سوی متکلمان معتزلی چون ابوالهذیل علاف (د ۲۲۶ ق) مطرح گشته (نک: شهرستانی، ۵۲/۱، ۵۵)، از دیدگاه فلسفه اخلاق و سیر تحول نظریه‌های اخلاقی در فرهنگ اسلامی حائز اهمیت فراوانی است (برای تفصیل، نک: بخش I همین مقاله). علاوه بر جوانب نظری، باید گفت عمرو بن عبید خود زاهدی آموخته در مکتب حسن بصری بود (نک: همو، ۵۳/۱) و شاگرد او عمرو بن فائد اسواری (د

دارد. همچنین مخالفت‌های یونس با کثرت صیام و افطار بر حرام، و با کثرت عبادت با اشتغال ذمه نسبت به حقوق دیگران (نک: همو، ۱۹/۳-۲۰)، مبارزه‌ای است با زهدگرایی ظاهری که گویا در آن روزگار رواج یافته بوده است. آنچه به عنوان تعلیم بنیادین نزد ابن سیرین و دیگر نمایندگان این مکتب می‌توان به طور مشترک یافت، «عظیم الرجاء» بودن آنان نسبت به اهل قبله است (نک: ابن سعد، ۱/۷، ۱۴۴/۱، ۱۶/۲)، البته نتیجه دیگر این اندیشه، گرایش به وقف و سکوت در برابر جور حکام است که بازتاب آن در رفتار ابن سیرین و دیگر رجال این مکتب، حتی در برخورد با شخصی چون حجاج دیده می‌شود (نک: ابونعیم، ۲۷۱/۲؛ نیز نک: ه، ۷۳۴/۳). در راستای همین گرایش، جناح ابوقلابه - ابن عون با دوری افراطی از قائمان به سیف، به گرایشهای عثمانی نزدیک گردیده‌اند (نک: ابن سعد، ۱/۷، ۹۱/۱، ۷۴/۲).

مشخصات عمومی مکتب اهل رجا را می‌توان بدین ترتیب فهرست کرد: الف - آنچه کمابیش به تعلیم اخلاقی مربوط می‌گردد: تأکید بر رجا، دعوت به کوشش برای دنیا در حدی متعارف، ورع و اجتناب از محرمات و شبهات، اعتدال در عبادت و تأکید بر کثرت استغفار، خوشرویی و اختلاط با مردم؛ ب - آنچه در تمیز در مکتب به کار می‌آید: نهی از کتابت حدیث، دشمنی با خوارج و قدریه، و ارتباطی محدود با مرجئه. در مورد اخیر گفتنی است که مکتب اهل رجا با مکتب مرجئه در برخی تعلیم اشتراکاتی داشت و شاید همین امر بعضی از رجال این مکتب را با شخصیت‌های مرجی، چون طلق بن حبیب بصری مرتبط می‌ساخت (نک: همو، ۱/۷، ۱۶۶/۱).

۴. مکتب ارجاء کوفه: مسأله ایمان مرتکب کبیره در نیمه دوم سده نخست هجری ۳ موضع مختلف و ۳ گروه فکری را پدید آورده بود: نخست محکمه که ارتکاب کبیره را موجب کفر می‌شمردند، دیگر گروهی از اهل جماعت که با پرهیز از تکفیر فاسق، ایمان را دارای درجات و قابل زیادت و نقصان می‌شمردند، سوم مرجئه که ارتکاب کبیره را زایل کننده ایمان نمی‌دانستند و ایمان را حقیقتی می‌انگاشتند که با عمل زیادت و نقصان نمی‌پذیرد (نک: ه، ۳۸۲/۵). گروه‌های افراطی از مرجئه بر این باور بودند که با وجود ایمان، هیچ معصیتی زیان‌بار نیست و شخص مؤمن با ارتکاب هیچ عصیانی مستحق دوزخ نخواهد بود، اما گروه‌هایی معتدل از اهل ارجاء به ویژه در کوفه وجود داشتند که به ارجاء در حد ترک «استثنا در ایمان» و تبعات منطقی این امر باور داشتند و با نظرات افراطی در برخورد با معصیت مخالف بودند (نک: همانجا؛ نیز ابوعبید، ۱/ایمان، ۲۲). حسن بن محمد بن حنفیه از تابعان مدینه، آنگاه که اندیشه ارجاء را برای نخستین بار به صورتی مدون ارائه کرد، با مخالفت دو تن از تابعان کوفی، زاذان و ابوصالح میسر به مواجه شد (نک: ابن سعد، ۲/۵، ۲۴۱/۵) و آن هنگام که این نظریه در کوفه پیروانی یافت، با مخالفت عالمان بزرگ کوفه چون ابراهیم نخعی روبه‌رو گردید (نک: همو، ۱۹۱/۶-۱۹۲).

در واقع در کنار خط اصلی مرجئه که از حسن بن محمد آغاز

ح ۲۰۰ ق) دیر زمانی در بصره به تعلیم تفسیر و اخلاق اشتغال می‌ورزیده است (نک: جاحظ، ۱/البيان، ۲۸۴/۱). ابوالهذیل علاف افزون بر تعلیم اخلاقی بصریان و حکمت عربی، از حکمت باستانی ایران نیز بهره داشت (نک: ه، ۳۸۹/۶). جاحظ نیز به عنوان نقطه عطفی مهم در «ادب اخلاقی»، آثاری پر شمار در این زمینه بر جای نهاده است (برای توضیح، نک: ه، ادب).

به عنوان انشعابی دیگر، باید به گروهی از زهاد بصره اشاره کرد که به گونه‌ای از رهبانیت گراییدند و زهد و امساک آنان نه تنها به پرهیز از همسر گزینی، بلکه گاه به حد ریاضتهای سخت و آزارهای جسمی رسیده بود (نک: ابونعیم، ۱۹۲/۶-۱۹۵؛ مکی، ۴۹۳/۲). در جمع این زهاد باید از رابعه عدویه، رباح بن عمرو قیسی و ابوحبیب نام برد که از سوی عالمان جماعت به عنوان بدعت گذارانی در طریق عبادت و زهد تلقی گشتند (نک: ذهبی، میزان، ۶۲/۲). حب موت که پیش‌تر نیز در میان زاهدان عراقی دیده می‌شد، در تعلیم این گروه به صورت «شوق به لقاء الله» جلوه‌گر شد (نک: ابونعیم، ۱۹۳/۶، ۲۸۷-۲۸۸).

۳. مکتب اهل رجا بصره: نامدارترین شخصیت این مکتب ابن سیرین (د ۱۱۰ ق) تابعی بصری است که افزون بر بهره‌گیری از کهتران صحابه مانند ابن عباس، ابن عمر و انس بن مالک، از برخی قراء حلقه ابن مسعود چون عبیده سلمانی نیز دانش آموخته بود. اگرچه طرح اندیشه رجا در برابر خوف گرایان و ترک گرایش به زهد و دنیا پرهیزی پیش‌تر از ابن سیرین در تعلیم ابوالعالیه و مطرف بن عبدالله نیز دیده می‌شود (نک: ابن سعد، ۱/۷، ۱۰۳/۱)، اما همواره در آثار اسلامی تقابل بین دو گرایش خوف و رجا در بصره، در قالب تقابل حسن بصری و ابن سیرین نمایانده شده است (مثلاً نک: همو، ۱/۷، ۱۱۷/۱، ۱۲۰، ۱۴۲). ابن سیرین در آموزش اخلاقی خود، طریقت پیچیده‌ای را ارائه نمی‌کرد و به تعبیر معاصر بصریش موزق عجللی شیوه پیشنهادی او را به یک سخن می‌توان در «ورعی فقیهانه» و فقهی عجین با ورع - یعنی شیوه‌ای نزدیک به فقیهان مدینه - خلاصه کرد (نک: همانجا). او با کنار نهادن سخت‌گیرهای اخلاقی، حزن در چهره را نمی‌پسندید و شوخ طبعی و گشاده‌رویی را نیک می‌شمرد؛ خود اشتغال به کسب داشت و در امور جاری زندگانی کوشش برای طلب دنیا با رعایت ورع را بر دوری گزیدن از کسب و مداومت بر عبادت ترجیح می‌نهاد (نک: همو، ۱/۷، ۱۱۷/۱، ۱۲۰، ۱۴۲، ۱۴۶-۱۴۷؛ ابونعیم، ۲۷۴/۲-۲۷۵).

فقیه بصری معاصر ابن سیرین، ابوقلابه جرمی نیز در اخلاق گرایش نزدیک به او داشته، و مردم را به کسب و تحصیل نعمتهای دنیوی همراه با مداومت بر شکر فرا می‌خوانده است (همو، ۲۸۶/۲). طریقه ابن سیرین در نسل‌های بعد فقیهان بصره، چون ایوب سختیانی، عبدالله بن عون مزنی و یونس بن عبید پی گرفته شد (نک: ابن سعد، ۱/۷، ۲۴-۲۶، جم: ابونعیم، ۱۶-۱۵/۳، جم). سخن از فضیلت اشتغال به کار برای کسب روزی حلال و «درهم طیب» که از سوی یونس بن عبید تبلیغ می‌شد (نک: همو، ۱۷/۳)، در سیر تحول اخلاق عراقی اهمیت ویژه‌ای

می‌شد، گونه‌ای از تفکر ارجائی در آموزشهای قراء طبقه نخست کوفه چون ابو عبد الرحمن سلمی وجود داشت که مبنای آن ترک «استثنا در ایمان» بود (نک: ابو عبید، همانجا) و گروهی از تابعان نسل دوم کوفه چون ابراهیم تیمی که کمابیش مورد تأیید ابراهیم نخعی و جناح مرجئه ستیز بوده‌اند، نیز به اینگونه از ارجاء گرایش داشته‌اند (نک: همانجا؛ نیز ابن سعد، ۱۹۹/۶-۲۰۰). این نکته جالب توجه است که ارجاء گرایان کوفه در این نسل چون ابراهیم تیمی و نیز دژ بن عبدالله همدانی، قضاص و اندرز گرانی بنام در عصر خود بوده‌اند. سعید بن جبیر از تابعان موجه کوفه در همین طبقه که از آموزش حجازی حلقه ابن عباس برخوردار بود و گرایش مفسرانه داشت (به عنوان یک گرایش نادر در این مکتب)، به صراحت از اهل ارجاء شمرده شده است (نک: بسوی، ۷۹۳/۲؛ خطیب، ۳۷۴/۱۳؛ شهرستانی، ۱۳۰/۸). یکی از وجوه مشترک میان رجال یاد شده در این طبقه، مخالفت آنان با حکومت جور و به ویژه با حجاج فرمانروای عراق بوده است (نک: ابن سعد، ۱۸۳/۶-۱۸۶، ۱۹۹، ۲۰۵) و مبارزات سعید بن جبیر با حجاج نام او را به عنوان قهرمانی در تاریخ ثبت نمود که جان خود را در راه عدالت خواهی نهاده است (برای بزرگداشت او حتی نزد شیعه و محکمه، نک: کشی، ۱۱۹؛ ابن سلام، ۷۹). به هر روی، گفتنی است که اندیشه معتدل ارجاء، هرگز تشویقی بر گنهکاری و بی‌عدالتی اجتماعی نبود، بلکه رجال این مکتب در مواعظ خود در بعد فردی، همواره بر تخلق به اخلاق نیکو تکیه می‌ورزیدند (مثلاً نک: ابونعیم، ۲۷۶/۴-۲۸۶، جم) و در بعد اجتماعی، هم در نسلی آغازگر و هم در نسلهای بعد همواره داعیان مبارزه با نظام جور بودند. در حقیقت ارجاء افراطی به معنی زبان‌بار ندانستن معصیت که در اخلاق فردی و اجتماعی تأثیری مخرب داشته، هرگز در آموزشهای مکتب اخلاقی اهل ارجاء کوفه جایگاهی نداشته است.

در نیمه نخست سده ۲ ق، برجسته‌ترین نماینده این مکتب ابوحنیفه فقیه نامدار کوفه است که اصول نظریات او در کتاب *العالم و المتعلم* منعکس گردیده است. ابوحنیفه ضمن انتقاد از اندیشه افراطی مرجئه (ص ۴۰-۴۱) و تکیه بر ارزش عمل، تصریح کرده است که همه مؤمنان لزوماً بهشتی نخواهند بود و عاصیان بی‌توبه، به خواست خداوند یا راهی دوزخ می‌شوند، یا بخشیده خواهند شد (ص ۹۷). در نگاهی تحلیلی به تعلیم مکتب ارجاء، چنین می‌نماید که اینان با پرهیز از انزوای خوارج و دوری گزیدن از شیوه‌های افراط و تفریط، به دنبال راهی برای تعمیم آموزشهای اخلاقی در سطح جامعه بوده‌اند. اینان در زندگی فردی عمل را با همه ارزش آن، جدا از حقیقتی به نام ایمان می‌شمردند و بدون آنکه به عاصی وعده بهشت دهند، او را مؤمن و برادر دینی دیگر افراد جامعه به شمار می‌آوردند. نظریه ارجاء با این شکل آن، می‌توانست در آن روزگار پرآشوب و ظهور جریانهای مختلف نظامی با انگیزه‌های گوناگون دینی-سیاسی، بدون آنکه مردم را در بعد اخلاق فردی به فساد کشاند، در بعد اجتماعی آنان را برگرد محور «برادری ایمانی» و «ولایت» گرد هم آورد (نک: ه، ۳۸۵/۵؛ نیز برای نقش ابوحنیفه و دیگر

عالم این مکتب یسعر بن کیدام در قیام ابراهیم حسنی، نک: ابوالفرج، مقاتل، ۲۴۰ به بعد).

در طبقه شاگردان ابوحنیفه، تأثیر تعلیم این مکتب بر محافل اخلاقی بیشتر از دو طریق بوده است:

نخست، از طریق داوود طایی از شاگردان ابوحنیفه که پس از سالها تحصیل نزد او، در برهه‌ای از حیات خود درس و مدرسه را وانهاد و تا پایان عمر به عزلت گرایید (نک: ابن سعد، ۲۵۵/۶؛ ابونعیم، ۳۴۱/۷-۳۴۳). وی در این دوره به خوراک زاهدانه و پوشش خشن بسنده می‌کرد و از نکاح پرهیز می‌نمود؛ به تعبیری زندگانی او مصداق مرگ پیش از فرارسیدن اجل بود (نک: مکی، ۵۱۱/۲؛ ابونعیم، ۳۴۶/۷-۳۴۶). داوود طایی ظاهراً هیچ‌گاه پیوند خود را با حلقه ابوحنیفه نگست و همواره روابط دوستانه خود را با شاگردان این حلقه برقرار داشت (مثلاً نک: همو، ۳۴۳/۷، ۳۵۰، ۳۵۱)، اما شیوه زهد او با تعلیم ابوحنیفه و اصولاً مکتب ارجاء خویشاوندی نداشت و بیشتر با شیوه زاهدان کهن بصره چون عامر بن عبدقیس و زاهدان گروه رابعه سنخیت داشت. به هر روی، شاید بتوان شیوه زاهدانه داوود طایی را جریانی فرعی و درون مکتب ارجاء تلقی کرد، چه دیگرانی از اهل ارجاء کوفه، چون ابوبکر نهشلی نیز به پیروی از داوود، به شیوه‌ای زاهدانه گراییده بوده‌اند (مثلاً نک: ابن سعد، ۲۶۳/۶؛ ابونعیم، ۳۴۰/۷). نقش این جریان فرعی در مکتب ارجاء را در مسیر انتقال از آموزشهای کهن اخلاقی به طریقه تصوف، به ویژه شاخه بغدادی معروف کرخی نباید کم اهمیت انگاشت (مثلاً نک: سلمی، ۷۴-۷۵؛ نیز ابونعیم، ۳۵۴/۷).

دوم، از طریق شاگردان خراسانی ابوحنیفه که نه تنها فقه، بلکه تعلیم اعتقادی و اخلاقی او را در خراسان، به ویژه بلخ رواج بخشیدند؛ به گفته صفی‌الدین بلخی رابطه سه‌گانه میان ابوحنیفه، اندیشه ارجاء و مردمان بلخ به حدی نزدیک بود که بلخ را از همین روی «مرجی آباد» می‌خواندند (ص ۲۸-۲۹). مسلم بن سالم بلخی یکی از این گروه شاگردان ابوحنیفه که در موطن خود از نفوذی فراوان برخوردار بود، در بلخ به اجرای گسترده امر به معروف پرداخت و حرکتی سیاسی را بر ضد هارون خلیفه وقت سامان داد (نک: ابن سعد، ۱۰۶/۲-۱۰۶). همچنین باید به ابومقاتل سمرقندی دیگر شاگرد ابوحنیفه و راوی *العالم و المتعلم* اشاره کرد که با ترویج دو متن وصیه لقمان و مقتل سعید بن جبیر در خراسان و ماوراءالنهر، آموزشهای اخلاقی مکتب ارجاء را با شیوه قضاص پیوند زده است (ترمذی، ۷۴۳/۵؛ اسانید این دو متن؛ ابوالعرب، ۲۱۴-۲۱۸؛ متن مقتل).

۵. مکتب فقهای اصحاب حدیث: در اینجا سخن از مکتبی است که ابن ندیم در *الفهرست* (ص ۲۸۱) آن را با این عنوان معرفی کرده و سفیان ثوری را به درستی در رأس آن جای داده است. جریان مکتب فقیهان اصحاب حدیث که سهمی مهم در تأسیس آن ایفا کرده است، جریانی هماهنگ میان حدیث‌گرایان مراکز مختلف عراق و حجاز و غیر آن در جهت ارائه تعلیمی مدون در زمینه‌های گوناگون معارف اسلامی

۱۳۷۶ق: ابن حبيب، محمد، المحبر، به كوشش ليشتن اشتر، حيدرآباد دكن، ۱۳۶۱ق/ ۱۹۴۲م: ابن خير اشيلي، محمد، فهرسة، به كوشش ف. كودرا، بغداد، ۱۹۶۳م: ابن دريد، محمد، الاشتقاق، به كوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/ ۱۹۵۸م: ابن زهر، محمد، الاربعون، به كوشش نبيل رضا علوان، قم، ۱۴۰۵ق: ابن سعد، محمد، كتاب الطبقات الكبير، به كوشش زاخاو و ديگران، ليدن، ۱۹۰۴- ۱۹۱۵م: ابن سلام اياضي، بدء الاسلام، به كوشش و. شوارتز و سالم بن يعقوب، بيروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م: ابن شعبة، حسن، تحف العقول، به كوشش علي اكبر غفاري، تهران، ۱۳۷۶ق: ابن طاروس، علي، كشف المحجة، نجف، ۱۳۷۰ق/ ۱۹۵۰م: ابن عديريه، احمد، العقد الفريد، به كوشش احمدامين و ديگران، بيروت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م: ابن قتيبة، عبدالله، عيون الاخبار، قاهره، ۱۳۴۳ق/ ۱۹۲۵م: ابن ماجه، محمد، سنن، به كوشش محمد فؤاد عبدالباقي، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م: ابن نديم، الفهرست: ابن هشام، عبدالملك، السيرة النبوية، به كوشش طه عبدالرئوف سعد، بيروت، ۱۹۷۵م: ابوحاتم سجستاني، سهل، المعمرين و الوصايا، به كوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۱م: ابوحنيفة، العالم و المتعلم، به كوشش محمد رواي قلعة جي و عبدالوهاب هندی ندوي، حلب، ۱۳۹۲ق: ابوداود سجستاني، سليمان، سنن، به كوشش محمد محبي الدين عبدالحميد، قاهره، داراحياء السنة النبوية: ابوعبيد، قاسم، الاموال، به كوشش عبدالامير علي مهنا، بيروت، ۱۹۸۸م: هومو، الايمان، به كوشش محمد ناصرالدين الباني، بيروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م: هومو، الناسخ و المنسوخ، به كوشش برتن، كمبريج، ۱۹۸۷م: ابوعبيد، معمر، ايام العرب، به كوشش عادل بياني، بيروت، ۱۴۰۷ق: ابوالعرب تميمي، محمد، المحن، به كوشش يحيى وهيب جبوري، بيروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م: ابوعلی مسكويه، جاويدان خرد (الحكمة الخالدة)، به كوشش عبدالرحمان بدوي، تهران، ۱۳۵۸ق: ابوالفرج اصفهاني، الاغانی، بولاق، ۱۲۸۵ق: هومو، مقاتل الطالبين، نجف، ۱۳۸۵ق: ابونعيم اصفهاني، احمد، حلية الاولياء، قاهره، ۱۳۵۱ق/ ۱۹۳۲م: ابوهلال عسکري، حسن، جهمرة الامثال، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهيم و عبدالجيد قطاش، بيروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م: هومو، الفروق اللغوية، قاهره، ۱۳۵۳ق: الاختصاص، منسوب به شيخ مفيد، به كوشش علي اكبر غفاري، قم، جماعة المدرسين: الامامة و السياسة، منسوب به ابن قتيبة، قاهره، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۹م: بخاري، محمد، التاريخ الكبير، حيدرآباد دكن، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م: هومو، صحيح، يا حاشية سندی، بيروت، دارالمعرفة: بسوي، يعقوب، المعرفة و التاريخ، به كوشش اكرم ضياء عمري، بغداد، ۱۹۷۵-۱۹۷۶م: باكنجي، احمد، «تحليلی درباره داده‌های آثار شيخ مفيد درباره خوارج»، مجموعه مقالات كنفره جهاني شيخ مفيد، قم، ۱۴۱۳ق، شد ۶۷: ترمذی، محمد، سنن، به كوشش احمد محمد شاكر و ديگران، قاهره، ۱۳۵۷ق: به بعد: ثعلبی، احمد، قصص الانبياء، بيروت، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م: ثقفی، ابراهيم، الفارات، به كوشش جلال الدين محدث ارموي، تهران، ۱۳۵۴ق: جاحظ، عمرو، البيان و التبیین، به كوشش حسن سندوبي، قاهره، ۱۳۵۱ق: هومو، الحيوان، به كوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۵۷ق: حاكم نيشابوري، محمد، المستدرک، حيدرآباد دكن، ۱۳۳۴ق: حلواني، حسين، نزهة الناظر، قم، ۱۴۰۸ق: خطيب بغدادی، احمد، تاريخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق: دارمي، عبدالله، سنن، دمشق، ۱۳۴۹ق: دميري، محمد، حياة الحيوان، قاهره، مكتبة مصطفى الباي، دينوري، احمد، الاخبار الطوال، قاهره، ۱۹۶۰م: ذهبي، محمد، سير اعلام النبلاء، به كوشش شبيب ارزروط و ديگران، بيروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م: هومو، ميزان الاعتدال، به كوشش علي محمد بجاوي، قاهره، ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۳م: راوندي، سعيد، قصص الانبياء، به كوشش غلامرضا عرفانيان، مشهد، ۱۴۰۹ق: هومو، منهاج البراعة، قم، ۱۴۰۶ق: رهنی، محمد، «الفروق»، ضمن علل الشرائع ابن بابويه، نجف، ۱۳۸۵ق: زمخشری، محمود، المستقصى، بيروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۷م: سعد بن عبدالله اشعري، المقالات و الفرق، به كوشش محمدجواد مشكور، تهران، ۱۳۶۱ش: سلمی، محمد، طبقات الصوفية، به كوشش پدوسن، ليدن، ۱۹۶۰م: «السند»، در آغاز الرسالة مالك بن انس (هد): سهيلي، عبدالرحمان، الروض الانف، به كوشش عبدالرحمان وكيل، قاهره، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م: «سيرة بعض فقهاء المسلمين»، ضمن السير و الجوابات، به كوشش سیده اسماعيل كاشف، قاهره، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م: سيوطی، الدر المنثور، قاهره، ۱۳۱۴ق: هومو، الزهر، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهيم و ديگران، بيروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م: شهرستاني، محمد،

بود. اين مكتب حتي در آغاز تشكيل نيز به بوم ویژه‌ای محدود نبوده، و از مشخصه‌های آن پديد آوردن آثاری پر شمار در زمينه فقه روايي، تفسير، زهد و اخلاق است.

سفیان بن سعید ثوری که خود محدث و فقیهی از اهل کوفه بود، در اخلاق و تدین، طریقه‌ای جامع میان دنیای پرهیزی زاهدان و حیات اجتماعی با مردمان را در پیش گرفته بود. نظرات در زهد و اخلاق در چندین وصیت بازمانده از او خطاب به عتاد بن عتاد عتکی (ابن ابی حاتم، ۸۶-۸۹؛ ابونعیم، ۳۷۶/۶-۳۷۷) و علی بن حسین سلیمی (همو، ۲۴/۷-۲۵، ۳۵، ۷۱-۷۲، ۸۵-۸۶)، و نیز نقل قولهایی فراوان از اندرزهای او در کتب گوناگون در دست است. او در رفتار اجتماعی، در برابر عزت و سکوت زاهدان روش میانه را در پیش گرفت و در بعد زندگی فردی در خوراک و پوشاک شیوه‌ای زاهدانه داشت. وی در وصایای خود مردم را به کار و کوشش برای کسب حلال با پرهیز از افراط دعوت می‌کرد (نک: همانجاها).

سفیان ثوری به عنوان پیشوای زاهدان اصحاب حدیث در کوفه و دیگر مراکز اسلامی پذیرش عام یافته بود. ابن مبارک شاگرد خراسانی او نخستین تألیف محدثانه با عنوان کتاب الزهد، و اثر دیگر اخلاقی با عنوان البر و الصلة را تألیف کرد و این آغازی برای تألیفات فراوان این مكتب در کوفه و دیگر بومها، به ویژه آثاری با عنوان الزهد بود. جریان این مكتب در نیمه دوم سده ۲ ق، به ویژه در عراق جریانی علوی با گرایشهای عدالت خواهانه بود و کسانی چون شخص ثوری از کوفه، شعبة بن حجاج از بصره و هشیم بن بشیر از واسط از رجال این مكتب در جریان قیام ابراهیم حسنی نقش مهمی ایفا کردند (نک: ابوالفرج، همان، ۲۳۵-۲۵۴؛ نیز ابن سعد، ۲۵۸/۶-۲۶۰، جم). این گرایش اگرچه در سده بعد نیز در رجالی چون ابوبکر و عثمان پسران ابی شیبه، ابونعیم فضل بن ذکین و یحیی بن آدم ادامه یافت (نک: ابوالفرج، همان، ۳۶۶-۳۶۹)، اما به زودی شخصیت محوری سفیان ثوری در میان اصحاب حدیث جای خود را به احمد بن حنبل داد و این تفکر بر محافل اصحاب حدیث غالب شد که اطاعت از «ائمة مسلمین» لازمه پیروی سنت است و هر کس خلیفه مسلمانان گردد، هر چند فاجر بوده باشد و اگرچه با قهر و غلبه بر این مسند دست یابد، امر او مطاع خواهد بود (نک: ه د، ۷۲۳/۶). تفاوت میان تعالیم احمد با ثوری تنها در اندیشه‌های اخلاقی- سیاسی نبود، بلکه زهد نیز نزد احمد تنها در قالب پیروی از سنن روایت شده در احادیث تفسیر می‌شد و گرایشهای شبه صوفیانه موجود در تعالیم را در بر نداشت. در واقع ادامه تعالیم ثوری و هم‌فکران او را از سده ۳ق/ ۹م باید در مکاتب صوفیه جست و جو کرد.

مأخذ: ابن اباض، عبدالله، «رسالة الى عبدالملك»، ضمن العقود الفضية حارثی، مسقط، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، مقدمة المعرفة لكتاب الجرح و التعديل، حيدرآباد دكن، ۱۳۷۴ق/ ۱۹۵۲م: ابن ابی الحديد، عبدالحميد، شرح نهج البلاغة، قاهره، ۱۳۲۹ق: ابن بابويه، محمد، امالي، بيروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م: هومو، التوحيد، تهران، ۱۳۸۷ق: هومو، كمال الدين، به كوشش علي اكبر غفاري، تهران، ۱۳۹۰ق: هومو، من لا يحضره الفقيه، به كوشش حسن موسوي خراسان، نجف،

الملل و النحل، به کوشش محمد فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵/ق/۱۹۵۶م؛ شهیدنایی، زین‌الدین، «کشف الریة»، همراه محاسبه النفس ابن طاووس، تهران، کتابخانه مرتضویه؛ الصحیفة السجادیة؛ صفی‌الدین بلخی، عبدالله، فضائل بلخ، ترجمه کهن فارسی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ طبرسی، احمد، الاحتجاج، بیروت، ۱۴۰۱/ق/۱۹۸۱م؛ طبری، تاریخ؛ طوسی، محمد، امالی، بغداد، ۱۳۸۴/ق/۱۹۶۴م؛ همو، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۹/ق؛ همو، الفهرست، نجف، کتابخانه مرتضویه؛ عباس، احسان، شعرالخواارج، بیروت، ۱۹۷۴م؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۶۸م؛ عمادالدین طبری، محمد، بشاره المصطفیٰ، نجف، ۱۳۸۳/ق/۱۹۶۳م؛ قرآن کریم؛ کراجکی، محمد، کنزالفوائد، تبریز، ۱۳۲۲/ق؛ کشی، محمد، معرفة الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۲۸ش؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱/ق؛ مالک بن انس، الرسالة، قاهره، ۱۳۷۳/ق/۱۹۵۴م؛ همو، الموطأ، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰/ق/۱۹۵۱م؛ ماوردی، علی، ادب الدنيا و الدین، قاهره، ۱۳۷۵/ق/۱۹۵۵م؛ میرد، محمد، الکامل، همراه با شرح مرصفی، تهران، ۱۹۷۰م؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵/ق/۱۹۶۶م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مصباح الشریعة، منسوب به امام صادق(ع)، بیروت، ۱۴۰۰/ق/۱۹۸۰م؛ مفید، محمد، الارشاد، نجف، ۱۳۸۲/ق؛ همو، امالی، به کوشش استاد ولی و غفاری، قم، ۱۴۰۳/ق؛ همو، اوائل المقالات، قم، مکتبه الداروری، مکی، محمد، قوت القلوب، قاهره، ۱۳۸۱/ق/۱۹۶۱م؛ میدانی، احمد، مجمع الامثال، به کوشش محمد مجیب‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۴/ق/۱۹۵۵م؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شیرازی، قم، ۱۴۰۷/ق؛ نسایی، احمد، سنن، قاهره، ۱۳۴۸/ق؛ نصرین مزاحم، وقعة صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲/ق؛ نووی، یحیی، تهذیب الاسماء و اللغات، قاهره، ۱۹۲۷م؛ نهج البلاغة؛ نیز؛

احمد پاکتچی

أَخْلَاقُ الْأَشْرَافِ، نک: عبیدزاکانی.

أَخْلَاقُ جَلَالِی، نک: دوانی، جلال‌الدین محمد.

أَخْلَاقُ مُحْتَشَمِی، نک: نصیرالدین طوسی.

أَخْلَاقِ نَاصِرِی، مهم‌ترین رساله در حکمت عملی در دوره اسلامی. خواجه نصیر طوسی (د ۶۷۲/ق/۱۲۷۳م) این کتاب را زمانی نوشت که در قهستان و در خدمت حاکم آنجا، ناصرالدین عبدالرحیم، محتشم اسماعیلی بود و همو که از خواجه دعوت کرده بود تا به اطرافیان او بپیوندد، از او درخواست کرد تا تهذیب الاخلاق (طهارة الاعراق) ابوعلی مسکویه (ه م) را به فارسی ترجمه کند (نک: نصیرالدین، ۳۴-۳۶). با توجه به تاریخ اتمام تحریر که در پایان یکی از نسخه‌های اخلاق ناصری آمده (۶۳۳/ق/۱۲۳۶م)، می‌توان گفت که این اثر قدیم‌ترین نوشته خواجه است که به دست ما رسیده، و از آثار آغاز دوره پختگی اوست (مینوی، ۱۵-۱۶).

خواجه اندکی پیش از سقوط الموت بر اثر یورش مغولان و در زمانی که لشکر هولاکو در حوالی قلعه‌های اسماعیلیان بود، به خدمت خان مغول رسید (۶۵۴/ق/۱۲۵۶م) و دیباجه‌ای نو بر اخلاق ناصری نوشت و به هولاکو تقدیم کرد. خواجه نصیرالدین (ص ۳۴-۳۵) در مقدمه جدید توضیح داده است که دیباجه قدیم اخلاق ناصری را به رغم خواست خود «جهت استخلاص نفس و عرض از وضع دیباجه‌بر

صیغتی موافق عادت آن جماعت [اسماعیلیان] در ثنا و اطرای سادات و کُتَبِرای ایشان...» نوشته بوده است، اما با رهایی از وضع ناپسند قهستان «دیباجه کتاب را که بر سیاقی غیر مرضی بود، بدل گرداند». وی در ۶۶۳ق بندی نیز درباره حق پدر و مادر بر فرزند به کتاب افزود (نک: مرکزی، ۵۱/۱۷).

اخلاق ناصری به صورتی که امروزه در دست است، از ۳ بخش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن فراهم آمده است و با ۳ بخش حکمت عملی در فلسفه قدیم، به گونه‌ای که فیلسوفان دوره اسلامی، به دنبال سنت ارسطویی طبقه‌بندی علوم، ترتیب داده بودند، مطابقت دارد. خواجه در مقدمه اخلاق ناصری توضیح داده است که ناصرالدین محتشم قهستان، ابتدا از او خواسته بود تا تهذیب الاخلاق ابوعلی مسکویه را که به شرح اخلاق عقلی یونانی بسنده کرده بود، به فارسی درآورد، اما از آنجا که در نظر خواجه، دو فن دیگر حکمت عملی، یعنی «حکمت مدنی و حکمت منزلی» (سیاست مدن و تدبیر منزل) با گذشت زمان اندراس یافته، و ابوعلی مسکویه نیز در تهذیب الاخلاق به این دو بخش نپرداخته بود، خواجه با افزودن کلیات این دو حکمت از گفتار حکمای پیشین، به ویژه ابونصر فارابی، به «حکمت خُلُقِی» تهذیب الاخلاق (نک: ص ۳۶)، علم حکمت عملی را به تمامی آورده است.

طرح ۳ بخش کتاب اخلاق ناصری، چنانکه گفته شد، با طبقه‌بندی حکمت عملی مطابقت دارد. فیلسوفان دوره اسلامی، از جمله ابن سینا در دانشنامه علایی (ص ۶۸-۶۹، نیز نک: «اقسام العلوم...»، ۶۹-۷۰) و ابوعلی مسکویه در «ترتیب السعادات» (ص ۴۲۲ به بعد)، در پایان سده ۴/ق این طبقه‌بندی را تثبیت کردند و پس از آن دو، همه نویسندگان دیگر دوره اسلامی، از جمله نصیرالدین طوسی (ص ۴۰-۴۱) آن طبقه‌بندی را تکرار کردند.

عمده بخش نخست اخلاق ناصری در «حکمت خُلُقِی» از کتاب تهذیب الاخلاق ابوعلی مسکویه برگرفته شده که مهم‌ترین کتاب اخلاق عقلی در دوره اسلامی است. همین کتاب را ابوعلی مسکویه بر مبنای ترجمه عربی اسحاق بن حنین از کتاب اخلاق نیکو مآخسی ارسطو و تفسیر فرفوریوس بر این کتاب فراهم آورده است (بدوی، ۲۷-۳۱). بنابراین، بخش عمده حکمت خلقی اخلاق ناصری، ارسطویی و نوافلاطونی است.

بخش دوم در حکمت منزلی را خواجه از رساله تدبیر منزل نویسنده گمنام نوفیثاغورسی به نام آبروشن^۱ برگرفته که به زبان عربی ترجمه شده بوده است. خواجه نصیر، به درستی توضیح داده است که از کتابهای یونانی در تدبیر منزل، جز مختصری از کتاب ابروسن در دست متأخران نیست و همین رساله را خود به گونه خلاصه، اما موشع به مواعظ و آداب متقدمان و متأخران در بخش دوم اخلاق ناصری آورده است (ص ۲۰۸؛ نیز نک: مینوی، ۳۸۴-۳۸۵).

عبارتند از: اوصاف الاشراف، خلاصه اخلاق ناصری است که توسط خود خواجه گرد آمده و بارها در ایران و هندوستان به چاپ رسیده است (نک: شورا، ۹۰/۶)؛ مفتاح الاخلاق، شرحی است که توسط عبدالرحمان بن عبدالکریم برهان پوری برای اورنگ زیب، پادشاه هند، تهیه شد (منزوی، همان، ۲۲۳۴/۴)؛ توضیح الاخلاق، در ۱۰۵۱ق امیر علاءالدین حسین آملی به دستور شاه صفی کتاب را به عبارت روشن تری درآورد. همین کار توسط ابوالمعالی عاملی برای سلطان عبدالله قطب شاه انجام شد که آن نیز توضیح الاخلاق عبدالله شاهی نام گرفت (دانش پژوه، همانجا)؛ نیز حدیقه اللغة محمد سعد الله؛ شرح اخلاق ناصری سید علیم الله جالندهری؛ شرح اخلاق ناصری سید علی محمد لکهنوی (منزوی، همانجا).

همچنین کتابی با نام مذهب الاخلاق از مؤلفی ناشناس در دست است که در حقیقت همان اخلاق ناصری است و تنها در بخش سوم آن تغییراتی داده شده، و مقالات از ۸ به ۴ مقاله تقلیل یافته است (همو، فهرست، ۹۸۶/۲).

اخلاق ناصری توسط ویکنز^۱ به انگلیسی ترجمه شده، و در ۱۹۶۴م در لندن ضمن «مجموعه میراث ایرانی» به چاپ رسیده است. این ترجمه مورد استفاده بزرگ علوی در چاپ کتاب قرار گرفت و بر همین اساس، بزرگ علوی واژه نامه‌ای فارسی-انگلیسی و بالعکس به کتاب افزوده است.

اخلاق ناصری یکی از مهم‌ترین متنهای فارسی در سده ۷ق است که تحت تأثیر سبک متداول در دوره مغولان واقع نشده، و حاکی از نوآوری و خلاقیت بسیار است و از این دیدگاه می‌تواند مورد بررسی و استفاده زبان‌شناسان و سبک‌شنا‌سان قرار گیرد.

ماخذ: آقابزرگ، الذریعه؛ این سینا، «اقسام العلوم العقلية»، ضمن نسع رسائل، بی‌ش، ۱۳۱۸ق؛ همو، دانشنامه علایی، به کوشش احمد خراسانی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ ابوعلی مشکویه، احمد، «ترتیب السعادات»، همراه المبدأ والمعاد صدرالدین شیرازی، تهران، ۱۳۱۴ش؛ بدوی، عبدالرحمان، مقدمه بر الاخلاق ارسطو، کویت، ۱۹۷۹م؛ دانش پژوه، محمدتقی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده ادبیات، تهران، ۱۳۳۹ش؛ دوانی، محمد، اخلاق جلالی، لکهنو، ۱۳۱۸ق؛ شورا، خطی؛ مرکزی، خطی؛ مشار، خانابا، فهرست کتابهای چاپی فارسی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ مشکوة، محمد، مقدمه بر دره التاج قطب الدین شیرازی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ همو، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه گنج بخش، لاهور، ۱۳۵۷ش؛ مینوی، مجتبی، مقدمه و تعلیقات بر اخلاق ناصری (نک: همو، نصیرالدین طوسی)؛ نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، به کوشش مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، ۱۳۶۳ش. جواد طباطبائی

آخمیم، یا اخمیم، شهر و مرکز ولایت جرجا (کشف، ۳۷۵)، واقع در منطقه صغیر مصر علیا (یا قوت، ۱۶۵/۱)، بر ساحل شرقی رود نیل و حدود ۳۱۲ میلی (۵۰۰ کیلومتری) جنوب قاهره (E12) و ۲۶ کیلومتری شمال غربی شهر جرجا (بستانی).

بخش سوم اخلاق ناصری نیز به طور عمده از رساله‌های فصول المدنی و آراء اهل المدينة الفاضله فارابی و رساله السیاسة ابن سینا گرفته شده است (همو، ۳۸۸-۳۸۹). این بخش با فصلی در وصایای افلاطون خاتمه می‌یابد. بنابراین، کتاب اخلاق ناصری ترکیب و تألیفی از برخی رساله‌های دوره اسلامی است که خواجه آنها را گرد آورده، و به فارسی ترجمه کرده است. در پایان مقدمه جدید اخلاق ناصری خواجه توضیح می‌دهد که مضمون کتاب «از جوامع حکمت عملی، بر سبیل نقل و حکایت و طریق اخبار و روایت از حکمای متقدم و متأخر باز گفته می‌آید» (ص ۴۳). بدین سان، خواجه به گفته خود «در تحقیق حق و ابطال باطل» وارد نشده و «به اعتبار معتقد، [در] ترجیح رای و تزئیف مذهبی خوض» نکرده است (همانجا).

خواجه نصیر با نوشتن اخلاق ناصری نخستین اثر مهم حکمت عملی، سنتی را بنیاد نهاد که نه در دوره یونانی و نه در دوره اسلامی پیش از او سابقه نداشت. فیلسوفان دوره اسلامی، پیش از او در کلیات حکمت نظری آثاری مهم مانند دانشنامه علایی به فارسی و شفا به عربی نوشته بودند، اما اخلاق ناصری نخستین اثر در حکمت عملی به شمار می‌رود و به همین سبب نیز فیلسوفان متأخر بر خواجه، آن را همچون الگویی در تدوین کلیات حکمت عملی به کار گرفتند. قطب الدین شیرازی (د ۷۱۰ق/۱۳۱۰م) شاگرد خواجه، در دانشنامه مفصل خود با عنوان دره التاج که شامل همه علوم زمان بود، بخش مفصلی را به حکمت عملی اختصاص داد که از بسیاری جهات بر مبنای اخلاق ناصری خواجه فراهم آمده بود، گرچه ظاهراً به واسطه کینه‌ای که از خواجه بر دل داشته، از او نامی نمی‌برد (قس: مشکوة، ۴۳-۴۴، ۷۱). جلال الدین دوانی (د ۹۰۸ق/۱۵۰۲م) حکیم اشرافی مشرب نیز تحریر جدیدی از اخلاق ناصری با عنوان اخلاق جلالی کرد و فواید دیگری از کتاب، سنت و نوشته‌های اهل شریعت مانند ابوالحسن ماوردی، محمد غزالی و فخر الدین رازی را نیز بر مطالبی که به زبان ساده‌تر از اخلاق ناصری گرد آمده بود، بر آنها افزود و در مقابل، مبحث «آداب می‌گساری» را حذف نمود (نک: دوانی، جم؛ نیز دانش پژوه، ۲۰).

نسخه‌های خطی متعددی از اخلاق ناصری در کتابخانه‌های مختلف ایران و جهان موجود است (برای برخی از این نسخه‌ها، نک: منزوی، خطی، ۱۵۳۴/۲-۱۵۳۸، خطی مشترک، ۲۲۲۸/۴-۲۲۳۴)، یکی از قدیم‌ترین نسخه‌های این کتاب، نسخه تحریر شده در ۶۷۶ق بوده که آقابزرگ آن را در نجف در کتابخانه محمدعلی خوانساری دیده است (نک: ۳۸۱/۱). در این نسخه علاوه بر مقدمه دوم کتاب، مقدمه تحریر اول خواجه نیز در انتهای کتاب آمده است. اخلاق ناصری بارها به چاپ رسیده است (نک: مشار، ۱۳۹/۱-۱۴۰) که از جمله آنها می‌توان به «منتخب» جلال الدین همایی (تهران، ۱۳۲۰ش)، چاپ تحقیقی مجتبی مینوی و علیرضا حیدری (تهران، ۱۳۵۶ش) و چاپ همراه با مقدمه بزرگ علوی (تهران، ۱۳۶۰ش)، اشاره کرد.

اخلاق ناصری، تلخیصها و شروح متعددی داشته که برخی از آنها

1. G. M. Wickens, *The Nasirean Ethics*.

اخمیم در گذشته تابع ولایت اسیوط بوده (خوری، ۵۶)، ولی بعدها تابع منطقه اداری جرجا شده است (حاشیه النجوم، ۴۰/۹). تلفظ کنونی اخمیم به فتح همزه است، اما به کسر همزه نیز در متون اسلامی آمده است (نک: یاقوت، همانجا؛ ۱۸، ۱۴۷). این نام از نام قبلی آن، شمین^۱ گرفته شده است (EI²). در متون یونانی، شهر مزبور را پانوپولیس نامیده‌اند (استرابون، VIII/111؛ آمریکا نا). در بعضی منابع به صورت پانوپولیس نیز آمده (پاولی، ۶۴۹/2(XVIII)، و هرودت آن را خیمیس نامیده است (ص ۱۸، ۱۴۷) که نباید با خیمیس و یا کمیس^۲ ناحیه بتو در دلتای رود نیل خلط شود (پاولی، ۶۵۰/2(XVIII)). ظاهراً نام اصلی ناحیه‌ای قبطی در مصر باستان تکاشمین^۳ بوده که آثاری از آن در منطقه اخمیم برجای مانده است (همانجا). قبطیان اخمیم را خمیم و خمین می‌نامیدند که با نام «خیم» یا «مین» از معبودان باستانی آنان مرتبط بوده است (بستانی، ۶۳۷/۲).

اخمیم بر ویرانه‌های منطقه کهنی در عرض شمالی ۲۶° و ۴۰° بنا شده، و فاصله آن تا اسیوط ۸۴ کیلومتر است (بستانی). یاقوت آن را در طول ۵۴° و عرض ۲۴° نوشته است (همانجا). مقریزی گوید: اخمیم شهری بسیار کهن در جهت شرقی رود نیل است و مناقیوس یکی از فرمانروایان قبطی عهد باستان آن را بنا کرده است (۱۳۵-۱۳۴/۴(XVIII)). هرودت ضمن اینکه اخمیم (خیمیس) را مستثنی از دیگر شهرهای مصریان دانسته که آداب و رسوم یونانی در آن همچنان محفوظ مانده (ص ۱۴۷)، از دروازه سنگی بسیار بزرگی با دو تصویر بر بالای آن، یاد کرده است. به نوشته همو، درون محوطه خاصی پرستشگاهی حاوی مجسمه پرسئوس فرزند دانائو وجود داشته است (همانجا). سر معمار و نخستین کاهن مین وایزیس در اخمیم در دوران سلطنت ایه^۴ معبدی سنگی بنا کرد که بعدها در دوران بطلمیوس دوم، فیلا دلفوس، نیز مشابه آن توسط رئیس کاهنان مین در ناحیه گورستان شمال شرقی اخمیم بنا شد. شکوفایی مجدد این شهر را با عهد فرمانروایی بطالسه مربوط دانسته‌اند (پاولی، ۶۵۱/2(XVIII)).

به نوشته ادیسی در اخمیم بنایی با نام تبریا وجود دارد که هرمس بزرگ پیش از طوفان آن را ساخت (۱۲۶/۱)، ولی مقریزی نام نخستین بانی تبریا را دومریا ذکر کرده است (۱۳۸/۴(XVIII)). درباره بنای شهر که مقریزی آن را به مناقیوس نسبت داده، چنین آمده است که وی در اطراف آن دژهایی ساخت که در هریک از آنها ۴ برج و بر هر برج ۸۰ مجسمه سلاح در دست از جنس مس ساخته شده بود. بنای شهر بیش از ۴۰ سال به درازا کشید، و مناقیوس سرانجام همراه با اموال، جواهر، مجسمه‌ها و ظرفها در آن به خاک سپرده شد (همو، ۱۳۵/۴(XVIII)). انصاری دمشقی بریها را از شگفت‌آورترین بناهای مصر، و برای اخمیم را که از سنگ مرمر سپید ساخته شده، مهم‌ترین آنها دانسته است (ص ۵۲). به گفته یاقوت بریها بناهای مسقف عجیبی هستند که در آنها مجسمه‌ها و نقاشیهای گوناگونی دیده می‌شوند. دیوارها مزین به نقاشیهای بسیار، از جمله چهره‌های انسانها و حیوانات گوناگونند که

بعضی شناخته و برخی ناشناخته‌اند. در یکی از نقاشیها چهره مردی بسیار بزرگ و خوش سیما دیده می‌شود. در این بناها نوشته‌های بسیاری هست که کسی مفهوم آنها را ندانسته است (۱۶۵/۱). ابن جبیر که خود در ۵۷۹ ق/۱۱۸۳ م از اخمیم دیدن کرده است، به بناهای کهنی از بریای قبطیان اشاره دارد که تا آن زمان آباد و برجای بوده است. وی از معبدی بزرگ در شهر اخمیم یاد کرده که درازای آن ۲۲۰ و پهنای آن ۱۶۰ ذراع بوده است. ابن جبیر می‌نویسد این معبد بزرگ ۴۰ ستون دارد که فاصله میان آنها ۳۰ وجب و پیرامون هریک از آنها ۵۰ وجب است. همه ستونها از پایین تا بالا نقشدار است و بر سر هر ستون تا سر ستون بعد از آن، لوح بزرگی از سنگ تراش خورده نصب شده است که بزرگ‌ترین آنها ۵۶ وجب طول، ۱۰ وجب عرض و ۸ وجب بلندی دارد. وی ضمن بحث درباره سقف معبد می‌نویسد: لوحه‌های سنگی آن که با مهارت خاصی نصب شده، دارای تصاویری گوناگون از انسانهاست که هریک از آنها تمثالی یا سلاح و یا پرند و جامی در دست دارند و یا به تصویری دیگر اشاره می‌کنند، بر سرتاسر معبد همراه با تصاویر زیبا، تصویرهایی هولناک نقش شده‌اند. در آن معبد به اندازه جای فرو کردن میخی یا سوزنی نیست که صورت یا نقشی یا خطی به شیوه‌ای که بر ما مفهوم نیست، ننگاشته باشند (ص ۶۰-۶۲).

برای اخمیم تا ۷۸۰ ق/۱۳۷۸ م برجای بود، تا اینکه فردی به نام کمال‌الدین ابویکر خطیب که گویا خود از مردم اخمیم بود، آن را ویران کرد. از آن پس شهر اخمیم روبه زوال نهاد (ابن بطوطه، ۴۶/۱؛ مقریزی، ۱۳۷/۴(XVIII)).

اخمیم را شهر طلسمها و دانش کیمیا نوشته‌اند. حمیری می‌نویسد که هرمس دستور داد تا پیچیدگیهای جهان و دلایل نجومی و آگاهیهای مربوط به دانش کیمیا و نیز طلسمهای را بر دیوار نقش کنند (ص ۱۶). انصاری دمشقی نیز ضمن اشاره به حجاریها، نقل می‌کند که آن حجاریها دانشهای رموز نبطیان است که همه، طلسمیات، پزشکی، کیمیاگری و یا مربوط به حکمتهای مختلف و نجوم است (همانجا).

در نخستین سده‌های میلادی، به‌ویژه در پایان سده ۴ م، اخمیم از رونقی برخوردار بود و در آن صومعه‌ها و کلیساهایی ساخته شد. بنای دیر نزدیک اخمیم را به اسقف پاخومیوس (۲۹۰-۳۴۶ م) نسبت داده‌اند (بستانی).

از سده ۱۹ م به بعد باستان‌شناسان در حفاریات خود، به آثاری بازمانده از شهر باستانی به سوی شمال غربی اخمیم کنونی برخورده‌اند. از جمله آنهاست پاره‌هایی از تمثالها و بتها و نیز سنگهایی که به هیروگلیف و یونانی پیش رفته تا عصر رومیان عباراتی نگاشته شده است (همانجا).

گروهی از مؤلفان اسلامی ترتیب مقیاسهای آب را در مصر با اخمیم مرتبط دانسته‌اند. ابن خلدون ترتیب این مقیاسها را با دوران فرمانروایی

مسجد ذوالنون مصری و نیز مسجد داوود و متبرک بودن آنها یاد کرده است (ص ۶۰).

از مشاهیر اخمیم در دوران پیش از اسلام (سده ۵ م)، نونوسوس (نونوس^۲) شاعر یونانی است که در اخمیم زاده شده است (بستانی) و در دوره اسلامی، ابوالفیض ذوالنون بن ابراهیم اخمیمی، زاهد معروف (د ۲۴۵ ق/ ۸۵۹ م) است (سمعانی، همانجا). قطعی درباره وی می نویسد که در صنعت کیمیا از گروه جابر بن حیان بوده، و دانش بسیار، از جمله علم فلسفه را آموخته، و ملازم معبد برپا بوده که از خانه های حکمت قدیم با تصاویر شگفت انگیز به شمار می آمده است. این تصاویر بر ایمان مؤمن و طغیان کافر می افزود (ص ۱۸۵). مسعودی می نویسد از مردم شهر اخمیم بارها شنیده ام که ابوالفیض ذوالنون مصری که حکیم بود و طریقت و مذهب خاصی داشت، روایات برپاها را توضیح می داد و بسیاری از نقشها و نوشته های آن را بررسی می کرد (مروج، ۳۹۹/۱).

همچنین از مشاهیر آنجا ابوحریری عثمان بن سوید اخمیمی از پیشروان صنعت کیمیا بود که با این وحشیه مناظرات و مکاتباتی داشت. ابن ندیم کتابهای او را ذکر کرده است (ص ۴۲۴). نیز ابوالمؤمل محمد ابن عیسی بن تمیم مصیصی اخمیمی است که «منکر الحديث» بود و محدثان دروغگوش خوانده اند. سماعی درباره وی مطالبی نوشته، و درگذشت او را ۳۰۰ ق/ ۹۱۳ م دانسته است (۱۳۶/۱). از دیگر مشاهیر اخمیم، ابوزید سهل بن ربیع بن سلیمان اخمیمی است که مورد اعتماد قاضیان بود و در ۲۴۹ ق/ ۸۶۳ م درگذشت. همچنین از احمد بن سهل بن ربیع بن سلیمان (د ۲۸۱ ق/ ۸۹۴ م) و احمد بن یحیی بن حارث می توان نام برد (همو، ۱۳۵/۱).

مأخذ: ابن بطوطه، محمد، سفرنامه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ ابن جبر، محمد، رحله، لیدن، ۱۹۰۷ م؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ادوسی، محمد، نزله المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۹ م؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبة الدهر، ترجمه سیدحمید طبیبیان، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ بستانی؛ بستانی، پطرس، دائرة المعارف، بیروت، ۱۲۹۴ ق/ ۱۸۷۷ م؛ حاشیه النجوم الظاهرة ابن تغری بردی، مصر، ۱۳۵۱ ق؛ حمیری، محمد، الروض المظفر، بیروت، مکتبه لبنان؛ خوری، سلیم جبرائیل و سلیم میخائیل شحاده، آثار الادهار، بیروت، ۱۲۹۱ ق/ ۱۸۷۵ م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباددکن، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ قطعی، علی، تاریخ الحكماء، اختصار زوزنی، به کوشش یولیوس لیرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳ م؛ کشف اسماء المدن و النواحي المعتبرة...، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، به کوشش عبدالله اسماعیل صاوی، بغداد، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ هو، مرجع الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ مقریزی، احمد، الخطط، به کوشش گاستون ویت، قاهره، ۱۹۲۳ م؛ هروود، توارینج، ترجمه رحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Americana; El²; Pauly; Strabo, The Geography, tr. H. L. Jones, London/Cambridge, 1949; WNGD. عنایت اللارضا

آخنوخ، نک: ادريس.

اخوان، گروهی مذهبی - سیاسی و نظامی در شبه جزیره عربستان

کلویاترا مربوط شمرده است (۲) (۲/۳۹۳، ۳۹۴). مسعودی می نویسد: درباره مقیاسهایی که در مصر برای شناخت فزونی و کاهش آب نیل نهاده اند، از جمعی مطلعان شنیده ام که می گفتند حضرت یوسف (ع) وقتی اهرام را ساخت، مقیاسی برای تعیین فزونی و کاهش نیل ترتیب داد. ذلکه، ملکه پیر نیز مقیاسی در اقصای صعيد و مقیاس دیگری در شهر اخمیم پدید آورد (مروج، ۳۸۰/۱).

هنگامی که ۲۰۰ اسقف مسیحی در افسوس (اُفس) گرد آمدند و نسطوریوس، بطریرک^۱ قسطنطنیه و بنیادگذار آیین مسیحی نسطوری را کافر خواندند و او را طرد و تبعید کردند، نسطوریوس به اخمیم رفت و ۷ سال در آنجا بود و در دهکده ای به نام سیفلح درگذشت (ابن خلدون، ۲) (۲/۳۰۵؛ مسعودی، التنبیه...، ۱۲۷). گفته شده است که مأمون خلیفه عباسی زمانی قصد ویرانی معبد و هرم اخمیم را داشت. هنگامی که وی به درون محوطه هرم رفت، خزاینی را دید، فرمان داد تا آنها را از آنجا خارج کنند (حمیری، ۱۶، ۱۷). اهل اخمیم معتقد بودند که در هر برپا شیطانی یک دست وجود دارد که آن را به سوی آسمان بلند کرده است و کنار او کتابهایی است و در برپاها طلسمهای عجیبی وجود داشته است که بیشتر آنها از میان رفته است (همو، ۱۸).

در عهد اسلامی، اخمیم شاهد حوادثی بوده است. در ۲۵۶ ق/ ۸۷۰ م ابراهیم بن محمد، ابن صوفی (م ۵) بر احمد بن طولون والی مصر که از سوی معتز بر آن سرزمین فرمانروایی داشت، خروج کرد. در ربیع الثاني همان سال جنگی میان وی و سپاهیان ابن طولون در اخمیم در گرفت که طی آن ابن صوفی ناچار به الواح گریخت و در آنجا اقامت گزید (مقریزی، ۱) (۵/۱۷۰-۱۷۱). در روزگار مستعصم عباسی، عزالدین آیبک، والی قوص و اخمیم بود، در آنجا کار او بالا گرفت و هوای خودکامگی در سرش افتاد. معز آیبک خواست او را عزل کند، ولی وی سر از فرمان او برتافت (ابن خلدون، ۵) (۴/۸۱۳). در سده ۴ ق در نتیجه نزاعی که میان ممالیک مصر روی داد، قبایل اخمیم مورد تاخت و تاز قرار گرفتند (بستانی). اخمیم از شهرهای مسیر حرکت حجاج به مکه بوده است (سمعانی، ۱۳۵/۱). ابن جبر از تعرض راهداران و بازرسان به مسافران و حاجیان و تفتیش کشتیها، مرکبها، بارونیه مسافران و بازرسی بدنی نابهنجار آنان مطالبی نوشته، و سخن گفتن درباره این بازرسی را زشت دانسته است (ص ۶۲-۶۳).

این شهر در دوازدهمین سال سلطنت ترایانوس (تراژان) بازسازی شد و در آن روزگار یکی از مراکز سنگ تراشی و تولید کتان به شمار می رفت (پاولی، 651/2 XVIII). اخمیم در سده های میانه شهری شکوفا و پیشرفته بود.

اخمیم دارای بناهای بسیار، مزارع نیشکر، نخلستانها، بازارهای ویژه داد و ستد پنبه و کتان بود (نک: ادريس، ۱۲۵/۱-۱۲۶). اکنون نیز نیشکر و منسوجات اخمیم شهرت دارد (بستانی). شهر دارای چند کلیسا و دو مسجد است. بیشتر ساکنان آن مسیحیند (همانجا). در ۹۶۶ م جمعیت آن ۴۴'۸۰۰ تن بوده است (WNGD). ابن جبر از

که تحت تأثیر اصول وهابیت بودند و مدتی نقش سیاسی و نظامی در عربستان ایفا کردند. چنانکه از بیشتر منابع برمی آید، عبدالعزیز بن عبدالرحمان آل سعود برای اسکان بادیه نشینان و سرکوب شیوخ و قبایل مخالف خود در شبه جزیره و دست اندازی به بخشهایی از سرزمینهای کشورهای همجوار از قبیل کویت، جنوب عراق و بخشهایی از اردن و یمن طرح تشکیل این دسته را در اندیشه پرورد و آن را ایجاد کرد و به تقویت آن پرداخت.

اوج فعالیتهای ایشان را به سالهای ۱۳۳۰-۱۳۴۸ ق ارتباط می دهند. نخستین کس از اروپاییان که به وجود این گروه اشاره کرده، سروان شکسپیر است که در ۱۹۱۴م در راه کویت به ریاض از اوطاوته گذشت، ولی در این تاریخ، اخوان نیروی جنگنده ای که بعداً مشهور شدند، نبودند (لیسی، ۲۰۳/۱). ظاهراً نخستین تجمع اخوان در اوطاوته در کنار راه زلفی و کویت عملی شد و عده ای از بنی حرب در آن ساکن شدند (بیری، ۵۰؛ زرکلی، الوجیز، ۷۰). در آغاز کار ۵۰ نفر با خانواده های خود در کنار چاههای آب اوطاوته منزل گزیدند (فیلی، ۳۰۵).

ناحیه اوطاوته جزو سرزمینهای قبیله مطیر بود و فیصل الدویش، رئیس قبیله، گاهی شتران خود را در آنجا می چرانید (لیسی، ۲۰۲/۱). فیصل از یاران عبدالعزیز بود و به جنوب عراق دستبرد می زد، اما در ۱۳۳۰ ق/۱۹۱۲م به مخالفت با او برخاست و با گروهی از قبیله خود قصد عراق کرد. ولی قوای عثمانی، او را راند و دو سال بعد پس از بازگشت، عبدالعزیز او را در اوطاوته که گروهی از اخوان در آنجا ساکن شده بودند، جای داد. این سرزمین قبلاً به وسیله پاره ای از مشتاقان وهابیت که در پی یافتن مکانی برای به وجود آوردن جامعه ای مطابق با باورهایشان بودند، اشغال شد و اینان تصمیم گرفتند در آنجا مسجدی برای عبادت و خانه های گلی برای اقامت خود بنا کنند و طولی نکشید که آوازه آنان به نام الاخوان - یا اخوان التوحید - پراکنده شد (نک: همو، ۲۰۲/۱-۲۰۳؛ زرکلی، اعلام، ۱۶۶/۵).

قریب یک دهه، آبادیهای اوطاوته هم اردوگاه نظامی و هم جامعه مذهبی بود. یکی از کارهای شهروندان اوطاوتیه ساختن برجهایی برای مراقبت از دشتهای شمال شهر و حفظ وضعیت آماده باش نظامی بود (لیسی، ۲۰۸/۱). تا اینکه جمعیت این شهر نوساخته به ۱۰ هزار تن رسید (فیلی، ۳۰۶) و پس از آن از روی این نمونه، اماکن متعددی پدید آمد و بدویان، بیابانگردی را ترک کردند و به این هجرتگاهها آمدند. آنان شتران خود را می فروختند و به موجب فتوای علمای شرع به کسب و کشاورزی می پرداختند (زرکلی، الوجیز، همانجا). برای آموزش این افراد کارهایی بایسته بود: از جمله نشر آثار محمد بن عبدالوهاب (لیسی، ۲۰۶/۱) و کتابهای قابل فهم برای مردم ساده اندیش بدوی و توزیع آن در میان قبایل، همراه با گروهی از شاگردان شیخ عبدالله بن محمد بن عبداللطیف که مطالب را برای مردم شرح می دادند (مختار، ۱۴۶/۲).

پس از پدید آمدن آبادی اوطاوتیه در همان سال یا سال بعد، اخوان از عبدالعزیز تقاضای زمین کردند و او ناحیه سوق الجیشی غطط - واقع در دامنه کوه طویق در جنوب غربی ریاض و ۷۵ کیلومتری جنوب غربی جاده اصلی مکه - را بدیشان داد. این هجرتگاه تحت فرماندهی قبیله عتیه به ریاست سلطان بن بجاد بن حمید تأسیس یافت. تا ۱۹۱۷م متجاوز از ۲۰۰ آبادی از این نوع به وجود آمد که فاصله هریک از دیگری بیش از یک روز راه نبود و شبکه نظامی بی نظیری را به وجود می آورد. گرچه فهرست کامل هجرتگاهها و محل بسیاری از آنها دانسته نیست (لیسی، ۲۰۸/۱)، اما طبق آمار دقیق تر به روزگار عبدالعزیز شمار هجرتگاهها به ۱۵۳ رسید (زرکلی، همانجا) و در اوج قدرت جنبش حدود ۶۰ هزار جنگجوی اخوان آماده کمک به عبدالعزیز بودند و در مدتی کمتر از یک سال حدود ۲۵۰ هزار زن و مرد و کودک از سیاه چادرهای خود به خانه های گلی منتقل شدند (لیسی، ۲۰۸/۱-۲۰۹). اخوان مدتی نیروی اصلی عبدالعزیز را در جنگ با مخالفان و تصرف اراضی مجاور نجد تشکیل می داد (نک: ه، ۳۰/۲-۳۳).

آنچه در این میان مهم است، بیان عقاید اخوان و رفتار ایشان است. برخی از نویسندگان (ریحانی، ۸۲/۲؛ EI²) کوشیده اند تا شباهتهایی میان اخوان و کارهای ایشان با مسلمانان صدر اول اسلام بیابند، از جمله عدم توجه به پیوندهای قبیله ای، لزوم هجرت، مبارزه با آنچه از مظاهر شرک می پنداشتند، کوشش برای اشاعه مذهب و تصلب در کارهای خود تا پای مرگ و شهادت. در نظر اخوان کسی که از مذهب و روش ایشان (وهابیت) پیروی نمی کرد، مسلمان شمرده نمی شد (فیلی، ۳۰۶)، حتی سلام سنی و شیعی مذهب را هم پاسخ نمی دادند (ریحانی، ۸۲/۲).

وظایف عمومی هریک از اخوان را دیکسون (ص ۱۵۴) فهرست وار آورده است. آنان در آبادیها، تنها به کار کشاورزی نمی پرداختند، بلکه خدمات سپاهیگری را نیز انجام می دادند. هر آبادی امیری داشت که از سوی ساکنان و تأیید ابن سعود انتخاب می شد. ساکنان به کشاورزان، شبانان، سوداگران و داوطلبان (مُطَوَّعَة) تقسیم می شدند. از هر ۵۰ نفر یک نفر داوطلب می شد که مالیات زکات بگیرد و سربازگیری کند و بادیه نشینان را کشاورزی و قرآن خوانی بیاموزد و پای بندی ایشان را به نهادهای دینی و دنیوی وهابیان زیر نظر بگیرد (فیلی، ۳۰۸).

در تاریخ تقریباً ۲۰ ساله ایشان، هرگز گزارش نشده است که در جنگی پشت کنند؛ چون خود را سربازان خداوند می دانستند و از مرگ باکی نداشتند (لیسی، ۲۰۲/۱). به پیروی از نظریات محمد بن عبدالوهاب در تمسک به قرآن و حدیث به جای عقال سیاه، پارچه سفیدی، عمامه وار، روی کوفیه شان می بستند و از پوشیدن جامه های ابریشمی و استفاده از طلا و جواهر و زیب و زیور پرهیز می کردند. جامه های شان کوتاه تر از حد متعارف بود. ریش خود را بلند و سبیل را بسیار کوتاه می کردند. استعمال دخانیات ممنوع بود و از اختراعات

از سیاستهای عمومی کشور، تغییری بنیادین پدید نیامد، اما هویت بیگانه این سلسله که تباری منچو داشت، برخی تفاوتها را اجتنابناپذیر می‌ساخت و یکی از برجسته‌ترین این ویژگیها، اصرار نداشتن حکام چینگ به تکیه بر اشتراکات هان و هوی بود. از تحولات فرعی تر، الغای ممنوعیت تجارت دریایی در بندر کانتون در اواخر سده ۱۱ ق/۱۷ م بود که راه را برای ارتباط مسلمانان چین با مردمانی از سرزمینهای گوناگون اسلامی بازگشود؛ تحولی که به باور تحلیل‌گران، یکی از عوامل زمینه‌ساز برای شکل‌گیری گرایشهای فرقه‌ای نوین در چین بوده است (نک: نینگ، ۱۶؛ اندرو، ۹۱-۹۰).

فشار وارد بر مسلمانان بخشهای غربی چین از سوی فرمانروایان محلی و نیز از سوی افراد پرنفوذ هان در اواسط سده ۱۲ ق/۱۸ م، اوضاع را به گونه‌ای روزافزون برای آنان ناپذیرفتنی می‌ساخت و مقدمات را برای جهادگرایی اسلامی با زمینه‌ای اصول‌گرا مهیا می‌کرد (برای برخی گزارشها، نک: «اسناد چینی»^۱، ۱۳۲-۱۳۰، نیز ۱۴۶ به بعد).

آغازگر حرکتی نوین در آموزشهای مذهبی مسلمانان چین در این دوره، عالمی اهل کانسو به نام مامینگ هسین بود که پس از فراگیری تعلیماتی در سرزمینهای باختر و نیز در آسیای مرکزی، در ۱۱۷۵ ق با اندیشه‌ای جدید به کانسو بازگشت و گرایشی مذهبی با پایه صوفیانه را عرضه نمود که در محافل چینی با عنوان «طایفه جدید» شناخته شده، و الهام بخش بسیاری از حرکت‌های جهادی مسلمانان در طول سده‌های ۱۲ و ۱۳ ق در نواحی غربی چین بوده است (برای تفصیل، نک: چو، ۳۰۹ به بعد؛ تسو، ۸ به بعد؛ هیوارد، ۳۵۶ به بعد؛ ایزرائیلی، ۲۹۵ به بعد).

آنچه در تاریخ فرقه‌های اسلامی چین، طایفه جدید را با پیشینه طایفه جدیدتر، یعنی طایفه اخوان پیوند داده است، از یک سو وجود گرایش عمومی جهادگرایی در میان پیروان طایفه جدید به عنوان عاملی مشترک با طایفه اخوان است و از دگر سو حضور جناحهایی در میان گروه‌های طایفه جدید است که احساساتی تند در جهت اصلاح طلبی و مبارزه با آنچه آن را بدعت می‌خوانده‌اند، ابراز می‌داشته‌اند (نک: همانجا؛ روسابی، ۳۸۴ به بعد).

شکل‌گیری تعالیم اخوان: برای توضیح اینکه چگونه ممکن است اندیشه «برادری دینی» الهام‌بخش شکل‌گیری یک فرقه اسلامی بوده باشد، نیازی به جست و جوی عوامل خاص نیست و واضح است این اندیشه مشترک اسلامی که ریشه در تعالیم قرآن کریم دارد (نک: حجات/۱۰/۴۹)، در طول تاریخ اندیشه اسلامی، الهام بخش بسیاری از متفکران اسلامی بوده است. در صورتی که مقصود جستن جایگاه این اندیشه در میان مسلمانان چین، در زمانی نزدیک به ظهور این طایفه مقصود بوده باشد، باید یادآور شد که اندیشه برادری دینی با نگرشی سیاسی نزدیک به اندیشه اخوان، در آستانه ظهور این طایفه از سوی خواجه‌ها یا رهبران نقشبندی آسیای مرکزی و به تبع از سوی رهبران

جدید بهره نمی‌گرفتند، گرچه استفاده از تفنگ را پذیرفتند (همو، ۲۰۳/۲۰۴) و نیز گفته شده که اینان از حدود سال ۱۹۱۸ م به اجبار مردم را به پذیرش مذهب خود وامی‌داشتند (همو، ۲۰۹/۲۱۰)، اما فروکش کردن نسبی اختلافات داخلی عربستان و کمتر شدن فشارهای خارجی از سویی و نافرمانی برخی از سران اخوان در طی چند سال از سوی دیگر، باعث شد که جنبش اخوان به تدریج سست شود، تا سرانجام در گارد ملی عربستان با نام «مجاهدون» ادغام شدند (EI²) و نامی از ایشان برجای نماند.

مآخذ: یربی، جان، جزیره العرب، ترجمه نجده هاجر و سعید الفز، بیروت، المکب التجاری للطباعة و التوزیع و النشر؛ ریحانی، امین، ملوک العرب، به‌کوشش البرت ریحانی، بیروت، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م؛ زرکلی، اعلام، همو، الرجیز فی سیرة الملک عبدالعزیز، بیروت، دارالعلم للملایین؛ قلی، سنت جان، تاریخ نجد و دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب، ترجمه عمر دیراری، بیروت، المکبة الاهلیه؛ لسی، رابرت، سرزمین سلاطین، ترجمه فیروزه خلعتیری، تهران، ۱۳۶۳ م؛ مختار، صلاح‌الدین، تاریخ المملكة العربیة السعودیة فی ماضیها و حاضرها، بیروت، مکتبة الحیة؛ نیز:

Dickson, H.R.P., *Kuwait and her Neighbours*, London, 1956; EI².

عبدالمیر سلیم

اخوان، یکی از ۳ طایفه اصلی مسلمانان چین، و یکی از دو گرایش متأخر اسلامی در این کشور که پیدایی آن به عصر سلسله منچو تبار چینگ بازمی‌گردد و زمینه اصلی تعالیم آن، اصلاح طلبی دینی و دوری از مظاهری است که توسط آنان بدعت شمرده می‌شود.

زمینه تاریخی: سرزمین چین، اگرچه هیچ‌گاه به عنوان بخشی از سرزمینهای اسلامی شناخته نشده، اما از سده نخست هجری و در طول ۱۳ قرن، همواره جمعیتی مسلمان را در خود جای داده است.

امپراتوران سلسله مینگ (۷۹۶-۱۰۵۴ ق) با نگاهی دوستانه به دیانت اسلام، دست کم در بخشی از دوره سیادت خود، این امکان را فراهم آوردند که اسلام در نواحی درونی چین، بیش از پیش نفوذ کند. این سلسله در برخورد با اسلام، به دنبال راههایی بود که بتواند دو گروه قومی-فرهنگی هان (چینیان غیرمسلمان) و هوی (چینیان مسلمان) را بر خلاف وضع حاکم در عصر یوان که مسلمانان هر شهر، جداگانه در شهرک‌هایی می‌زیستند (نک: ابن بطوطه، ۶۲۸، ۶۳۳ به بعد) - به عنوان مردمان کشوری واحد، با اندک اختلافاتی در فرهنگ، کنار هم آوزد (برای گزارشی، نک: خطابی، ۴۷-۴۸)، مینگها بر اصالت چینی، همراه با روحیه‌ای انزواگرایانه تأکید داشتند و از نتایج آن، محدودیت شدید حمل و نقل دریایی بود که ارتباط مسلمانان چین را با مسلمانان باختر می‌گسست (نک: پینگ، ۳۵-۳۶). به نظر می‌رسد که سلسله مینگ، در اواخر حکومت خود تا حدودی در تحقق هدف نزدیک‌سازی چینیان هان و هوی به توفیق رسیده بودند و در همین دوره بود که زبان چینی، به عنوان زبان ادبی مورد توجه نویسندگان مسلمان قرار گرفت (نک: روسابی، ۳۸۴؛ نینگ، ۱۳، ۱۶).

به روزگار سلسله چینگ (۱۰۵۴-۱۳۳۰ ق)، اگرچه در بسیاری

اصلی‌ترین شاخه طایفه اخوان که با عنوان ما کوهیوان شهرت یافته است، توسط عالمی معمر به نام نوح ماوانگ فو (۱۲۶۵-۱۳۶۲ق/ ۱۸۴۹-۱۹۴۳م) بنیان نهاده شده که خود از قوم دونگ هسیانگ برخاسته است. نام‌گذاری این شاخه از اخوان به کوهیوان، از آن روست که بنیان‌گذار آن در روستایی به نام کوهیوان در منطقه دونگ هسیانگ از ایالت کانسو دیده به جهان گشوده، و به همین مناسبت، بیشتر به «ماکوهیوان» نام‌بردار بوده است (نک: نینگ، ۱۰۵).

ماکوهیوان که یکی از معدود کسان شناخته در رهبری نخستین هسته‌های طایفه اخوان بوده است، شرح حالی نسبتاً روشن دارد که برای درکی درست از گرایشهای فکری او، راهنمایی مؤثر و کارآمد می‌تواند بود. وی به روزگار تحصیل خود، برای گزاردن مناسک حج راهی حجاز شد و در خلال این سفر، بر اندیشه‌های عالمان باختر، آگاهی یافت. وی مدتی در حرمین شریف مجاور شد و با زمینه‌های مساعد از آگاهی به زبانهای عربی و فارسی، به فراگیری علوم اسلامی پرداخت. ماکوهیوان با درکی واقع‌گرایانه از شرایط تبلیغ دینی در سرزمین چین، خود را بر آگاهی عمیق از تعالیم سنتی چینی ملزم می‌دید و از همین‌رو، پس از بازگشت به موطن، در مرکز علمی خاور، شهر لین‌هسیا به فراگیری آثار اندیشمندان چینی‌نویس مسلمان نزد برجسته‌ترین عالمان روزگار خویش روی نهاد و آموخته‌های خود از فرهنگ اسلامی - چینی که بر پایه آثار سنتی طایفه قدیم استوار بود، به آموخته‌هایش از مراکز اسلامی باختر افزود (نک: نینگ، ۱۰۵).

نگرشی بر دانسته‌ها از روند تحصیل ماکوهیوان، تصویری کلی از جریان شکل‌گیری اندیشه مذهبی او به دست می‌دهد؛ بر این پایه می‌توان به روشنی آموخته‌های او از محفل مشایخ حجاز را به عنوان تکیه‌گاه اصلی وی در شناخت دین، و برخورداریش از دانایی بر تعالیم قدیم چین را به عنوان ابزاری برای برخورد صحیح با فرهنگ مسلمانان چین - و در مواردی مبارزه با برخی تعالیم سنتی - عنوان کرد. اما در این میان نشانه‌ای در دست نیست که حاکی از تعلقی او به طرق صوفیه و تأثیر پذیری وی از تعالیم «طایفه جدید» باشد؛ چنانکه تعالیم او در ستیز با آنچه به شیوه‌ای نزدیک به وهابیان آن را بدعت می‌خوانده است، نیز با تعالیم «طایفه جدید» - یا دست کم با جناحهای باطن‌گرای آن - قابل جمع نبوده است.

سفر ماکوهیوان به حرمین، در روزگاری بوده که تبلیغات مبلغان وهابی در حجاز رواجی تام داشته است؛ شواهد مقتضی آن نیست که ماکوهیوان گرونده‌ای به وهابیت تلقی گردد و چه بسا محیط فرهنگی مسلمانان چین نیز، طریقه‌ای کاملاً گره‌بردار شده از روش مناسب با محیط عربستان وهابیان را بر نمی‌تافته است، اما این نکته را می‌توان محتمل دانست که تعالیم اصول‌گرایانه خاص وهابیه و برخی گروههای فکری نزدیک به آنان که وی در سفر حجاز با ایشان برخورد کرده، و در

نقشبندی چین تبلیغ می‌شده است (نک: روسابی، 385)؛ اگرچه دور نیست که الگوهای اندیشه اخوت در میان طایفه اخوان، در میان فرق سرزمینهای دورتر - شاید عربستان - جست‌وجو شود (نک: سطوری‌عد). طایفه اخوان، به مفهوم خاص فرقه‌ای خود، در اواخر سده ۱۳ق/ ۱۹م در شمال غربی چین پدیدار شد و هسته نخستین آن، در لین‌هسیا یا «مکه چین»، در جنوب غربی کانسو شکل گرفت (نک: نینگ، ۱۶).

سخن گفتن در باره تاریخچه پیدایی اخوان و گروه‌بندیهای درونی آن، همچون گفت‌وگو در باره تاریخ شکل‌گیری هر یک از دیگر فرقه‌های دینی متأخر در چین، دشوار می‌نماید. پنهانی بودن تشکیلات اینگونه فرقه‌های اسلامی و خوددار بودن آنان از نوشتن در باره تشکیلات و حتی جزئیات عقاید خود، تا حد زیادی می‌تواند با فعالیت‌های سری آنان بر ضد حکومت وقت توجیه‌پذیر باشد، اما این نکته نیز شایان تأمل است که آگاهیهای اندک پژوهشگران درباره ماهیت فرقه‌ای و باورهای طایفه اخوان و دیگر فرقه‌های متأخر چینی، ریشه در گریز این فرقه‌ها از تفرقه داشته باشد.

برای هر پژوهشگری که در قرون اخیر به تحقیق در باره فرقه‌های اسلامی پرداخته است، دو اصطلاح «طایفه قدیم» (یا تعلیم قدیم، به چینی: لائو چیاو) و «طایفه جدید» (یا تعلیم جدید، به چینی: هسین چیاو)، اگر از وضوح فرقه‌شناختی کافی برخوردار نباشند، دست کم از تمایز تاریخی کافی بهره دارند؛ اما «طایفه سوم» که پیدایی آن از طایفه جدید نیز متأخرتر است، آنچنانکه باید در آثار تحقیقی مورد توجه قرار نگرفته است. از طایفه سوم یا طایفه اخوان گاه در منابع معاصر چینی، در تناظر با طایفه قدیم و طایفه جدید، با عنوان «طایفه جدیدتر» تعبیر شده است (نک: نینگ، ۱۰۴).

در بازگشت به سخن از تاریخ ظهور دعوت اخوان در منطقه لین‌هسیا، باید یادآور شد که این دعوت در اواخر سده ۱۳ق/ ۱۹م، یعنی در بدو پیدایی به میان قوم غیر چینی دونگ هسیانگ راه گشود و چنین می‌نماید که محافل دینی این اقلیت قومی را بتوان خاستگاه دعوت اخوان به شمار آورد (نک: نینگ، ۱۰۴-۱۰۵؛ نیز بین، 111). دونگ هسیانگ، قومی کوچک با سابقه‌ای دیرینه در تدین به اسلام است که زبان قومی آن گونه‌ای از زبانهای مغولی است. بر پایه منابع کهن تاریخی، دانسته است که در عهد جانشینان چنگیزخان، فردی از خان‌زادگان مغول به نام اننده به عنوان فرماندار به ولایت تنگوت (ایالات شمال غربی چین) رفت و در آنجا به دیانت اسلام گروید و در پی او، شماری بسیار از لشکریان مغول نیز اسلام آوردند (نک: رشیدالدین، ۸۶۶/۲، ۹۵۱؛ قس: «سفرنامه»، 231). گاه در منابع همین مغولان اسلام آورده، هسته نخستین شکل‌گیری قومی شناخته شده‌اند که تا آغاز سده حاضر به طور سنتی در چین، مغولان «هوی هوی» نامیده می‌شدند و دیر زمانی نیست که در انتساب به موطن خود، با نام رسمی دونگ هسیانگ خوانده شده‌اند (نک: بین، همانجا؛ نینگ، ۹۸؛ تسومر، 6).

اخوان به طور عام به شمار می‌آمد، اساس نهادن قرآن کریم و اصلاح آیین و رسوم دینی و اجتماعی بر پایه دستورها و تعالیم آن، و ترک رفتارهایی بود که در اصطلاح این طایفه بدعت تلقی می‌شد. دعوت به مراقبت و اهتمام بر ادای فرایض دینی یا به تعبیری دیگر ارکان پنجگانه که در سنت قدیم مسلمانان هوی عبارت از شهادتین، نماز، روزه، زکات و حج دانسته می‌شد، از دیگر رؤس تعالیم وی بود. ما کوهیوان را در این باره دستور عملی مشتمل بر ۱۰ ماده بوده که به دستور ۱۰ ماده‌ای کوهیوان شهرت یافته است (نک: همانجا).

در میان رجال صاحب نام اخوان، همچنین می‌توان از سونگ شان، برجسته‌ترین شاگرد ما کوهیوان و ادامه دهنده راه وی اشاره کرد که برای پیروان طایفه اخوان در منطقه نینگ هسیا شخصیتی علمی و نیز رهبری سیاسی به شمار می‌آمد. او افزون بر زبان ادبی چینی، به زبانهای عربی و فارسی آگاهی داشت و به عنوان عالمی اهل فضل شناخته شده بود. وی در صحنه سیاسی، شخصیتی مبارز و گراینده به اتحاد طوایف بود و به همین سبب تمامی مسلمانان چین، برای او احترامی ویژه قائل بودند (نک: نینگ، ۱۰۵).

طریقه ما کوهیوان از طایفه اخوان، در پهنه‌ای وسیع از شمال غرب چین گسترش یافت و دارای پیروانی بسیار در بخشهای گوناگون ایالت‌های این منطقه، اعم از کانسو، تسینگهای و نینگ هسیا شد که به قومیت‌های مختلف تعلق داشتند. بجز دنگ هسیانگهای مغول، و در سطحی محدود چینیان هوی، پیروان طایفه اخوان را در میان دو اقلیت قومی دیگر مسلمان، یعنی باوان و سالار نیز می‌توان سراغ گرفت. قوم باوان، در برخی منابع اخلاف مغولانی مهاجر به ایالت تسینگهای در عصر یوان دانسته شده‌اند که به دین اسلام گرویدند و قومیتی مغولی-اسلامی را در منطقه پدید آوردند (نک: نینگ، ۹۹؛ نیز بین، ۱۲۴ به بعد؛ اندرو، ۹۲). به هر روی، این قوم که به عنوان نزدیک‌ترین خویشاوند قومیت دنگ هسیانگ در منطقه شناخته می‌شود، اگرچه به اندازه آنان تحت تأثیر تعالیم تند و اصلاح طلبانه اخوان قرار نگرفت، اما اخوان از آغاز دعوت، در میان آنان هوادارانی داشته‌اند (نک: نینگ، ۱۰۴).

یکی از اقلیتهای قومی که در پذیرش دعوت اخوان، و حمایت از حرکت‌های آن، بسیار کوشیده‌اند، قومیت ترک زبان سالار بود؛ طایفه سالار که از کهن‌ترین شاخه‌های قوم ترکی اوغوز به شمار می‌آیند، طایفه قدیم الاسلام بوده‌اند که به انگیزه یافتن زیستگاهی مناسب، در دوره سلسله مینگ، با دریافت اجازه از امپراتور به درون ایالت تسینگهای مهاجرت کرده، و در آن منطقه سکنی گزیده‌اند (نک: تیشف، ۸۲ به بعد؛ سومر، ۱۳۹ به بعد، جم: آتایف، ۲۷۷ به بعد). در دوره دعوت اخوان، قوم سالار از این تعالیم استقبالی جدی نمودند و به ویژه به طریقه ما کوهیوان گرایش یافتند (نک: نینگ، ۱۰۵)؛ شاید به سبب شهرت سالارها به پیروی از مسلک طایفه اخوان است که مردمان تبت، در تداول خود سالارها را به تعبیر «برادران» یاد

مدت زمان درنگ خود برای تحصیل از نزدیک با مبانی اعتقادی آنان آشنا شده است، در اندیشه دینی او تأثیری جدی نهاده باشد.

این تأثیر احتمالی از وهابیان، زمانی قابل تأمل‌تر می‌نماید که تاریخچه تشکل جهادی اخوان در عربستان یادآوری شود و مقایسه‌ای میان روشهای آنان با تعالیم اخوان در چین صورت گیرد. اگر مبنای فرض بر آن نهاده شود که سفر ما کوهیوان به عربستان، زمانی پس از ۱۳۱۹ ق/۱۹۰۲ م بوده است - و این فرضی است که از نظر تاریخی نیز پذیرفتنی می‌نماید - باید گفت که به هنگام ورود او به حجاز، اندک زمانی بوده که این سعود در نجد، تشکل اخوان را از قبایل بدوی پدید آورده، و درصدد توسعه این تشکل بوده است (نک: ه د، اخوان، گروهی...). اگرچه برخی ویژگیهای اساسی تشکیلات اخوان عربستان در میان اخوان چین - مانند استقرار بدویان در هجره‌ها - موضوعیت نداشته است، اما برخی ویژگیهای مشترک نیز، هم در ساختار اجتماعی اردو و هم در اندیشه‌ها و تعالیم به چشم می‌آید. آن اندازه که به اندیشه‌ها بازمی‌گردد، باید بر اشتراک آنان در اصول‌گرایی افراطی، دست کم در حد کلیات اشاره کرد و در زمینه آنچه به ساختار اجتماعی اردو بازمی‌گردد، به ساختار قومی پیروان اخوان توجه داشت؛ چه، با آسانی نمی‌توان این نکته را اتفاقی محض انگاشت که ما کوهیوان خود از قوم مغولی دنگ هسیانگ بوده است و هواداران او نیز بیش از آنکه از مسلمانان چینی هوی بوده باشند، به اقوام آلتایی دنگ هسیانگ، سالار و باوان تعلق داشته‌اند که دارای پیشینه‌ای کوچنده بوده، و در گذشته‌ای نه چندان دور، به زندگی یکجانشینی روی آورده بوده‌اند (نک: سطور بعد).

رواج تعالیم اخوان: در تاریخ دعوت اخوان در چین، باید سخن را از بازگشت ما کوهیوان، رهبر شاخص این گرایش دینی آغاز کرد. از دانسته‌ها در باره مبانی تعلیم ما کوهیوان پس از بازگشت به موطن خود، این است که او بر پاره‌ای تجدید نظر‌ها در آداب و رسوم مردم مسلمان چین تأکید ورزیده است. او مردم را به سوی التزام به کتاب خدا به عنوان هدفی عالی برای دعوت اسلامی فرامی‌خواند و بر اتباع از سنت پیامبر اکرم (ص) پای می‌فشرد. در کنار این اندیشه‌های بنیادین، در صحنه سیاسی نیز آشکارا دیانت اسلام را دخیل می‌شمرد و مسلمانان را به سوی جهاد در راه خدا فرا می‌خواند (نک: نینگ، ۱۰۵)؛ جهادی که به طبع تیزی تیغ آن متوجه حکمرانان دستگاه چینگ در مناطق مسلمان نشین چین بود و بدین ترتیب حرکت اخوان را با وجود وجوه تمایز اساسی در عقیده، از نظر سیاسی در کنار قیام کنندگان طایفه جدید قرار می‌داد.

حرکت طایفه اخوان در نمود اجتماعی خود نیز جریانی تندروانه بود که بسیاری از آداب دینی و شیوه‌های طوایف دیگر، اعم از طایفه قدیم و طایفه جدید را به سختی به نقد می‌گرفت و آن شیوه‌ها را خروج از دایره شریعت می‌انگاشت. در رأس شعارهای دینی که ما کوهیوان پس از بازگشت خود از مکه مطرح می‌ساخت و در عمل از تمیزهای طایفه

می‌کنند (نک: همو، ۱۰۱).

سالارها به عنوان یکی از اقلیتهای قومی پیشقدم در مبارزه با دستگاه چینگ، حتی پیش از پیدایی طایفه اخوان، قیامهایی جهادی بر ضد امپراتوری را سامان داده بودند؛ چنانکه در یادداشتی از بی‌یوان، فرماندار ایالت شنسی در ۱۱۹۵ ق/ ۱۷۸۱ م، سخن از آن به میان آمده است که «چون قبیله سالار علم‌طغیان برافراشت، به هویهای شنسی هشدار داده شد که ممکن است پای آنان نیز به این ماجرا کشیده شود» (نک: ایزرائیلی، ۲۳۳). با وجود این، با توجه به گسترش سریع دعوت اخوان در میان طوایف سالار، قیام سالارها در ۱۳۱۳ ق/ ۱۸۹۵ م بر ضد سلسله چینگ که با شکستی سخت نیز همراه بود (نک: پینگ، ۱۹۶)، به احتمال می‌تواند متأثر از آموزشهای طایفه اخوان و تبلیغات آنان در دعوت به جهاد بوده باشد.

از جمله بازتابها و نمودهای تعالیم اخوان در محیط تسینگهای، به ویژه در سرزمینهای پیروان این طایفه در شونخوا، از اواخر سده ۱۳ ق/ ۱۹ م، پدیده آمدن نظام ویژه مساجد است؛ در این نظام، در هر مرکز اداری، مسجدی جامع وجود دارد که شماری از مساجد کوچک تحت سرپرستی روحانی آن هستند و از نمونه‌های این مساجد، جامع مشهور جیتسه است که سابقه‌ای دیرینه دارد و تأسیس آن به اوایل عصر مینگ بازمی‌گردد (نک: نینگ، ۱۰۶).

در حال حاضر، طایفه اخوان به عنوان سومین طایفه از طوایف سه‌گانه مذهبی در میان مسلمانان چین از رسمیت برخوردار است و اگرچه به آمارهای موجود باید با دیده احتیاط نگریست، شمار مسلمانان منتسب به طایفه اخوان، در آماری تلویحاً مورد قبول منابع رسمی چین در حدود یک میلیون نفر برآورد شده است (نک: نینگ، ۱۰۵).

مآخذ: ابن بطوطه، محمد، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ ق؛ ایزرائیلی، رافائل، مسلمانان چین، ترجمه حسن تقی‌زاده طوسی، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ پینگ، لیر جی، معماری اسلامی در چین، ترجمه مریم خرم، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ خطایی، علی اکبر، خطای نامه، به کوشش ابرج افشار، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ قرآن کریم؛ نینگ، چو، القومیات المسلمة فی الصين، ترجمه وجیه هوا دی چینگ، پکن، ۱۹۸۸ م؛ نیز:

Andrew, Findlay G., «Islam in North - West China Today», *Journal of the Royal Central Asian Society*, 1963, vol. XIX; Ataev, Kh., «Turkmeny-Salary Kltaya», *Turkmeny zarubezhnogo vostoka, Ashkhabad*, 1993; Chu, Wen-Djiang, «The Immediate Cause of Rebellion in North-West China», *Central Asiatic Journal*, 1957-1958, vol. III; Hayward, H.D., «Chinese-Moslem Literature», *The Moslem World*, 1933, vol. XXIII; Kitatskie dokumenty i materialy po istorii Vostochnogo Turkestana..., ed. G.S. Sadvakasov et al., Almaty, 1994; Rossabi, M., «Islam: Islam in China», *ER*, vol. VII; Sümer, F., *Oğuzlar (Türkmenler)*, Ankara, 1972; Tenishev, E.R., «Novyi istochnik chagataiskogo yazyka rannego perioda», *Sovetskaya tyurkologiya*, 1970, vol. I; *The Travels of Marco Polo*, ed. & tr. W. Marsden, re-edited by Th. Wright, London/New York, 1946; Yin, M., *China's Minority Nationalities*, Peking, 1989; Zwemer, S.M., «The Fourth Religion of China», *The Moslem World*, 1934, vol. XXIV.

اخوان الصفا، نام مؤلفان نوشته‌هایی که به رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا مشهور شده است.

در تاریخ فرهنگ اسلامی، پدیده اخوان الصفا پدیده‌ای یگانه است. مجموعه نوشته‌هایی با عنوان رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا، طی قرن‌ها سرنوشتی ویژه، مبهم و پرسش‌انگیز داشته است. در طی صد و اندی سال گذشته، پژوهشگران در غرب و شرق کوشیده‌اند که ابهامها را درباره این نوشته‌ها از میان بردارند. در این میان، بارزترین ابهام مربوط به نویسندگان این نوشته‌هاست. نخستین پرسش این است که ایشان چه کسانی بوده‌اند و در چه زمانی این رسائل را که همه زمینه‌های دانشهای زمانشان را در بردارد، تألیف کرده‌اند؟ پرسش دوم و مهم‌تر این است که قصد و هدف ایشان از تألیف رسائل چه بوده است؟ تاکنون به این دو پرسش، پاسخی یقینی و قطعی داده نشده است.

نخست باید این نکته را یادآور شد که مؤلفان این نوشته‌ها — به هر انگیزه‌ای که بوده است و در این مقاله به‌برخی از آنها اشاره خواهد شد — نامهایشان را عمداً پنهان داشته‌اند و آنچه تاکنون درباره ایشان می‌دانیم، در منابع دیگر و در شکل‌های گوناگون آمده است. در این میان، پیش از همه، این پرسش به میان می‌آید که چرا نویسندگان رسائل خود را «برادران صفا و دوستان وفا» نامیده‌اند؟ در این نوشته‌ها، در چندین جا، پس از عبارت اخوان الصفا و خلان الوفا، اینگونه عبارات دیده می‌شود: اهل العدل و انباء الحمد، انباء الحمد و رباب الحقائق و اصحاب المعانی (نک: رسائل، ۲۱/۱، ۳۶، ۳۹، ۴۳، ۴۷، ۳۶۱). از سوی دیگر، اخوان خودشان را کسانی می‌شمارند که «ذهنهاشان صافی شده است... و همانندی به خدا به اندازه توانایی انسان» برایشان دست داده است (۴/۴۱۷). اما روشن‌ترین دلیل این نام‌گذاری در آنجا دیده می‌شود که گفته‌اند: کسانی که به دانشهای برتر و هنرهای برجسته دست یابند و به مرتبه‌ای برسند که در کار معیشت دنیایی، از دیگران بی‌نیاز شوند، درست خواهد بود که ایشان را اخوان الصفا بنامیم؛ این نام به حقیقت و نه مجازاً سزاوار ایشان است. کسی به صفای نفس راه ندارد، مگر پس از آنکه به آرامش درون در دین و دنیا هر دو دست یابد و هر کس چنین نباشد، از اهل صفا نیست (۴/۴۱۷-۴۱۲).

اخوان در جای دیگری، پس از نقل گفته منسوب به ارسطو درباره دایره‌های چهارگانه زیر آسمان، می‌گویند که حکیمان را درباره این گفته اشاره‌های پنهانی و رازهای دقیقی است که کسی از آنها آگاهی ندارد و نمی‌تواند به آنها عمل کند، مگر اخوان صفایی که ذهنهایشان صافی شده است و به پالایش آنچه از این طبایع چهارگانه بدان نیازمندند، دست یافته‌اند و برخی را با برخی در هم آمیخته‌اند و برای ایشان همانندی به خدا (تشبه‌به‌الله)، به اندازه توانایی انسان حاصل شده است. و به سعادت بقای در دنیا از راه آرامش درون رسیده‌اند (۴/۴۱۷). همچنین در رسائل اخوان، اشارات رمزآمیزی یافت می‌شود که مفهوم اخوان الصفا را از دایره گروه معینی فراتر می‌برد و به آن خصلت جهانی و تاریخی-انسانی می‌بخشد، چنانکه گویی اخوان الصفا از آغاز پیدایش انسان در جهان، گاه پنهان و گاه آشکار بوده‌اند و نیز در همه دورانها هستند. در جایی گفته می‌شود که «ما گروه اخوان الصفا، یاران وفادار و

رساله به بحث درباره محتوای آنها و نیز خود اخوان و سازمان گروه ایشان می‌پردازد و به منابع فلسفه آنان اشاره می‌کند (ص ۱-۴۳).

در ۱۸۹۸م کازانووا، خاورشناس فرانسوی، در مقاله‌ای با عنوان «یادداشتی درباره یک دست نوشته فرقه حشاشین^۲» با اشاره به بخشهایی از رساله جامعه کوشید که پیوند اخوان الصفا و اسماعیلیان را ثابت کند (ص ۱۵۱-۱۵۹). همو در ۱۹۱۵م، بار دیگر به اخوان الصفا پرداخت و در مقاله‌ای با عنوان «یک تاریخ نجومی در رسائل اخوان الصفا^۳» کوشید بر پایه محاسبه نجومی درباره قران مشتری و زحل - که در یکی از رسائل اخوان به آن اشاره می‌شود - تاریخ تقریبی تألیف رسائل را تعیین کند و نیز بار دیگر انتساب اخوان را به اسماعیلیان و انتظار ظهور فاطمیان مصر را از سوی ایشان اثبات نماید (ص ۱۷-۵).

در این میان کاری بنیادی و برجسته درباره اخوان و رسائل ایشان از سوی خاورشناس نامدار آلمانی فریدریش دیترسی انجام گرفت. وی طی بیست و اندی سال به گردآوری دست-نوشته‌ها و نشر و ترجمه آلمانی رسائل اخوان پرداخت و نتیجه پژوهشهای خود را در مقدمه‌هایی بر آنها گنجانید.

در میان سالهای ۱۸۵۸-۱۸۷۲م دیترسی مجموعه‌ای را با عنوان «فلسفه عربها در سده ۱۰ م از روی نوشته‌های اخوان الصفا» در ۱۶ جلد منتشر کرد. وی همچنین فصل بلندی از رسائل را با عنوان «مجادله میان انسان و حیوان^۴» به آلمانی ترجمه، و در ۱۸۷۹م متن عربی آن را نیز منتشر کرد. سپس دیترسی گزیده‌هایی از رسائل را با عنوان «گزیده رسائل اخوان الصفا» که برای نخستین بار از دست نوشته‌های عربی منتشر شده است^۵ در ۱۸۸۶م انتشار داد.

در اینجا به برجسته‌ترین پژوهشهایی که در قرن کنونی درباره اخوان و رسائل ایشان انجام گرفته است، اشاره می‌شود: ۱. مقاله حسین همدانی، «رسائل اخوان الصفا در ادبیات دعوت اسماعیلی طیبی^۶»؛ ۲. مقاله اشترن، «تألیف رسائل اخوان الصفا^۷»؛ ۳. مقاله عبداللطیف طیایوی، «اخوان الصفا و رسائل ایشان، یک بازنگری انتقادی از یک قرن و نیم پژوهش^۸»؛ ۴. مقاله اشترن، «اطلاع تازه‌ای درباره مؤلفان رسائل اخوان الصفا^۹»؛ ۵. مقاله عباس همدانی، «یک منبع فاطمی متقدم درباره زمان و تألیف رسائل اخوان الصفا^{۱۰}».

مؤلفان رسائل: چنانکه اشاره شد، یکی از مسائل مهم درباره رسائل، هویت نویسندگان آنهاست. آیا این نوشته‌ها محصول کاریک، یا چند تن بوده است؟ آیا اخوان از قرامطیان، یا اسماعیلیان بوده‌اند، یا دست کم با ایشان گونه‌ای پیوند داشته‌اند، یا گروهی از اندیشمندان و روشنفکرانی بوده‌اند که دل‌آزده و بیزار از اوضاع سیاسی، اجتماعی

دوستان بزرگوار، در غار پدرمان آدم، دیر زمانی خفته بودیم و دگرگونیهای زمان و رویدادهای دوران برمامی‌گذشت، تا پس از پراکندگی در سرزمینها، هنگام میعادمان در کشور صاحب قانون بزرگ [= ناموس اکبر، یعنی اسلام] فرارسید و شهر روحانیمان را برافراشته در هوا دیدیم، یعنی همان شهری که پدرمان آدم و همسر او و نسل او، در پی فریب خوردن از دشمن ملعونشان، ابلیس، از آن بیرون رانده شدند» (۱۸/۴).

باز در جای دیگری، اخوان با اشاره به آنچه پس از رحلت پیامبر (ص) - و پیش از آن - به ویژه واقعه کربلا روی داد، می‌افزایند که «این سبب پنهان شدن برادران صفا و یاران وفا شد، تا هنگامی که خدا قیام نخستین، دومین و سومین ایشان را، در اوقاتی که شایسته قیام ایشان است، اجازه دهد، هنگامی که از غارشان بیرون آیند و از خوابشان بیدار شوند» (۲۶۹/۴). بنابراین، گفته گلدسیهر (ص ۲۲ به بعد، نیز ۲۵-۲۶) درست نمی‌نماید که اخوان نام خود را از داستان «کبوتر طوقدار» در کلیله و دمنه گرفته باشند. بدین سان شاید درست باشد اگر بگوییم که اخوان این نام‌گذاری بر خود را از صوفیان گرفته‌اند، زیرا در بسیاری جاها، منش، رفتار و کردار صوفیان راستین را می‌ستایند و چنانکه خواهیم دید، اخوان از برجسته‌ترین «گنوستیکها» (عارفان) اسلامیند.

توجه انگیز است که اخوان، کسانی را که منکر بقای روح و روز رستاخیزند، در برابر خود می‌نهند و می‌گویند که کتابهایشان را برای آنان ننوشته‌اند، زیرا آنان از اخوان نیستند، بلکه «برادران تیرگی و تیره‌بختی»، و یاران شیطان و سپاهیان اویند (الرساله الجامعة، ۳۳۱). درباره نویسندگان رسائل از دیرباز گفته‌ها و نظرها گوناگون بوده، و هنوز این مسأله در پرده ابهام است و به رغم پژوهشهای بسیاری که در صد و اندی سال گذشته در این باره شده است، همچنان آشفتگی چشمگیری در میان پژوهشگران یافت می‌شود.

در اینجا نخست به مهم‌ترین کارها و پژوهشهایی که تاکنون درباره رسائل از سوی پژوهشگران غربی انجام گرفته است، اشاره می‌شود: توجه به اخوان الصفا و پژوهش درباره آنان و رسائلشان، از سده ۱۹م آغاز شد. در کنار برخی بررسیهای ناقص، به علت نداشتن دسترسی به مجموعه رسائل اخوان و منابع تاریخی دست اول درباره آنان، گوستاو فلوگل خاورشناس آلمانی، برای نخستین بار در ۱۸۵۹م در مقاله‌ای با عنوان «درباره محتوا و مؤلف دائرةالمعارف عربی، رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا^۱» به پژوهشی همه سویه در این زمینه پرداخت که تا آن زمان کامل‌ترین پژوهش به شمار می‌رفت. وی پس از ذکر عنوانهای ۵۱

1. «Über Inhalt...» 2. «Notice...» 3. «Une date astronomique...» 4. *Der Streit zwischen Mensch und Thier*, Berlin, 1858. 5. *Die Abhandlungen der Ichwān as-Ṣafā...*, Leipzig. 6. «*Rasā'il Ikhwān as-Ṣafā in the Literature of the Ismā'īlī Ṭāyibī Da'wat*», *Der Islam*, 1932, vol. XX. 7. «The Authorship of the Epistles of the Ikhwān as-Ṣafā», *Islamic Culture*, 1946, vol. XX. 8. «Ikhwān as-Ṣafā and their Rasā'il...», *Islamic Quarterly*, 1955, II/28-46. 9. «New Information...» 10. «An Early...»

و فرهنگی دوران خلافت عباسیان در سده ۴ق، این هدف را داشته‌اند که با تألیف رسائل و انتشار دادن دانشها و هنرهای آن زمان، در میان گروه‌های معینی در جامعه اسلامی دوران خود، زمینه‌های ذهنی را برای دگرگونی بنیادی در جهان بینی دینی، سیاسی و اجتماعی ایشان آماده کنند؟ اینها پرسشهایی است که تاکنون بسیاری از پژوهشگران را به خود مشغول داشته است. گزارشهای منابع تاریخی نیز در این باره آمیخته به آشفتگی و ابهام است. در اینجا باید نخست بر این منابع مروری کرد:

نخستین منبع تاریخی درباره نویسندگان رسائل گزارشی است از ابو حیان توحیدی (د ح ۴۱۴ق/۱۰۲۳م). وی در کتابش *الامتناع والمؤانسه* گزارش می‌دهد که در ۳۷۳ق/۹۸۳م در مجلسی در حضور ابن سعدان (د ۳۷۵ق/۹۸۵م) وزیر با کالیجار صمصام‌الدوله بویه، ابن سعدان از وی درباره زید بن رفاعه و عقاید و اندیشه‌های او می‌پرسد، هر چند خود ابن سعدان با او پیش از آن آشنایی دیرین داشته است. ابو حیان در پاسخ وزیر، پس از ستایش از هوش و آگاهی گسترده زید بن رفاعه از دانشهای گوناگون، می‌گوید که او زمانی دراز را در بصره گذرانده، و در آنجا با چند تن آشنا شده بوده است که دانشها و هنرهای گوناگون داشته‌اند، مانند: ابوسلیمان محمد بن معشرستی (یا بیستی) مشهور به مقدسی، ابوالحسن علی بن هارون زنجان، ابواحمد مهرجانی، عوفی و دیگران. ابو حیان سپس می‌افزاید که اینان بر آن باور بودند که شریعت با انواع نادانیها و گمراهیها آلوده شده، و تنها راه پالودن آن فلسفه است؛ بدین معنی که اگر فلسفه یونانی و شریعت عربی به هم آمیخته شود، کمال دست می‌دهد. ایشان با این هدف، ۵۰ رساله در همه بخشهای فلسفه، از علمی و عملی آن، فراهم آوردند و آنها را رسائل *اخوان الصفا و خلان الوفا* عنوان دادند، اما نامهای خود را پنهان داشتند، و نوشته‌هایشان را در میان کتاب فروشان پراکندند. ابو حیان می‌گوید که خود وی برخی از آن رسائل را خوانده است و به رغم ستایشی که پیش از آن از نویسندگان آنها کرده بود، از محتوای کلی آنها اینگونه انتقاد می‌کند که «درستی در آنها به سبب چیرگی نادرستی بر آنها، غرق شده است». ابو حیان همچنین می‌گوید که وی برخی از آن رسائل را نزد استاد خود ابوسلیمان سجستانی برده، و او نیز پس از خواندن آنها، شدیداً از آنها انتقاد کرده، و کوشش نویسندگان آنها را بی‌ثمر خوانده است (نک: ۳/۲۶۳).

در کتاب *صوان الحکمة* ابوسلیمان سجستانی نیز به ۵۱ رساله اخوان الصفا اشاره می‌شود و ابوسلیمان مقدسی، نویسنده آنها معرفی می‌گردد و نیز گفته‌هایی از وی نقل می‌شود که متن آنها را در یکی از رسائل اخوان می‌توان دید (نک: ص ۳۶۱-۳۶۴؛ قس: رسائل، ۵۷/۴-۵۸).

منبع دیگری که در آن از اخوان و رسائل ایشان سخن رفته است، تاریخ الحکماء قفطی (د ۴۴۶ق/۱۲۴۸م) است. وی نیز پس از اشاره به ۵۱ مقاله ایشان - که ۵۰ مقاله آن درباره ۵۰ گونه از حکمت، و مقاله

پنجاه و یکم جامع همه آنها به اختصار است - می‌افزاید که چون نویسندگان آنها، نامهایشان را پنهان می‌داشته‌اند، درباره نویسندگان آنها اختلاف نظر بوده، و به حدس و گمان درباره ایشان نظر داده می‌شده است؛ گروهی رسائل را اثر یکی از ائمه از نسل علی بن ابی طالب (ع) می‌دانسته‌اند (ادعای اسماعیلیان)، اما درباره آن امام و نام وی اختلاف دارند؛ گروهی دیگر آنها را نوشته بعضی از معتزلیان دوره نخست می‌شمرده‌اند. قفطی می‌افزاید که خود وی نیز در این باره دچار سرگشتگی بوده، تا به گزارش ابو حیان توحیدی برخورد کرده است و سپس متن گزارش ابو حیان را نقل می‌کند (قفطی، ۸۲-۸۸).

علی بن زید بیهقی (د ۵۶۵ق/۱۱۷۰م) در *تمتة صوان الحکمة* از ابوسلیمان مقدسی، ابوالحسن علی بن هارون زنجان (زهرن ریحانی)، ابو احمد نهرجوری، عوفی و زید بن رفاعه نام می‌برد و می‌افزاید که «الفاظ» کتاب از مقدسی است (ص ۳۶۳-۳۶۵).

در کنار منابع نامبرده شده، منابع دیگری نیز از اخوان و رسائل ایشان نام می‌برند: شهرزوری در *تاریخ الحکماء* از محمد بن مشعر (معشر) بستی، مشهور به مقدسی، ابوالحسن علی بن هارون (هارون) زنجان، ابواحمد نهرجوری، عوفی و زید بن رفاعه نام برده است. وی نیز «الفاظ» کتاب را از مقدسی می‌داند. جمله آخروی درباره رسائل همان است که در *صوان الحکمة* آمده است، تنها افزوده‌ای که دارد، درباره عوفی است که وی را ابوالحسن علی بن اساس عوفی و یکی از اخوان الصفا می‌نامد و گفته‌هایی از وی نقل می‌کند (ص ۳۰۳).

در اینجا شایسته اشاره است که ابن ندیم در *الفهرست* از کسی به نام «عوفی» نام می‌برد و می‌گوید که وی «از اهل بصره و در زمان ماست»، اما جای نام کاملش و کتابهایش را خالی می‌گذارد (ص ۲۶۵)؛ آیا احتمال ندارد که «عوفی» محرف همان «عوفی» باشد (که فلوگل در توضیحات خود بر *الفهرست* در ص ۱۲۱ نیز آورده است)؟ آنچه این احتمال را تقویت می‌کند، این است که ابن ندیم وی را اهل بصره و معاصر خود می‌شمارد (یعنی وی در ۳۷۷ق که تاریخ تألیف *الفهرست* است، زنده بوده است)، و ابو حیان در ۳۷۳ق، در میان مؤلفان رسائل - در بصره - از عوفی نام می‌برد.

ابن عبری (د ۶۸۵ق/۱۲۸۶م) در *تاریخ مختصر الدول* (ص ۱۷۷) به نقل از ابو حیان، به اخوان و رسائل ایشان اشاره می‌کند، اما بر آنچه ابو حیان و سپس قفطی آورده‌اند، چیزی نمی‌افزاید. از سوی دیگر، مقرئ (د ۱۰۴۱ق/۱۶۳۱م) در *نفع الطیب*، گزارش می‌دهد (۳۵۰/۴) که ریاضی‌دان اندلسی ابوالحکم عمر بن عبدالرحمان گرمانی (د ۴۶۲ق/۱۰۷۰م) به شهر حران، مرکز صابثان رفته، و از آنجا نسخه‌هایی از رسائل اخوان را به اسپانیا آورده بوده است؛ اما گایانگوس، مترجم *نفع الطیب* به انگلیسی، می‌گوید که مسلمة بن احمد مجربیطی (د ۳۹۵ق/۱۰۰۵م) کسی است که رسائل را به اسپانیا آورده بوده است (I/427-429). وی استنباط خود را برپایه گزارش حاجی خلیفه در *کشف الظنون* می‌نهد که رسائل را نوشته مجربیطی دانسته است (نک: ۱/۹۰۲).

را نیافته بودند، بسیار مهم است، زیرا نشان می‌دهد که بیشتر کسانی که مؤلفان رسائل معرفی شده‌اند، در ۳۸۵ق هنوز زنده بوده‌اند و این امر، چنانکه بعداً خواهد آمد، به حدود تاریخی تألیف رسائل پرتوی تازه می‌افکند.

دربارۀ یکایک کسانی که ابوحنیفه از ایشان همچون نویسندگان رسائل نام می‌برد، آگاهی اندکی در دست است. غیر از آنچه قاضی عبدالجبار دربارۀ قاضی زنجانی گزارش می‌دهد، ابوحنیفه نیز، در جای دیگری از الامتاع از وی نام می‌برد و او را «صاحب المذهب» می‌نامد و سپس داستانی از او نقل می‌کند که با اندکی اختلاف، در یکی از رسائل اخوان دیده می‌شود (۱۵۷/۲-۱۶۰؛ قس، رسائل، ۳۰۸/۱-۳۱۰). عنوان «صاحب المذهب» ابهام‌آمیز است. آیا احتمالاً اشاره به قمرطیان یا اسماعیلیان است، یا اشاره به مشرب و عقاید اخوان الصفاست؟ اشاره به قمرطیان یا اسماعیلیان نمی‌تواند باشد، زیرا دلیلی ندارد که ابوحنیفه به «مذهب» ایشان تصریح نکند. آیا ابوحنیفه با قاضی زنجانی دوستی داشته، و پنهانکاری می‌کرده است؟ (پیوند اخوان با اسماعیلیان در همین مقاله بررسی خواهد شد). دربارۀ زید بن رفاعه نیز گزارشهای گاه متناقضی در دست است. ابن حجر عسقلانی (د ۸۵۲ق/۱۴۴۸م) وی را ابوالخیر زید بن رفاعه هاشمی می‌نامد و می‌افزاید که به جعل حدیث و آمیختن فلسفه به آن معروف است (۵۰۶/۲؛ نیز نک: الیگره، ۲۰۸-۲۰۱).

از سوی دیگر، اسماعیلیان و سخنگویان آنان، ادعا کرده‌اند که اخوان وابسته به مراحل نخستین جنبش اسماعیلیان - و حتی قمرطیان - بوده‌اند و رسائل خود را به قصد تبلیغ اعتقادات و هدفهای سیاسی ایشان و انتشار آنها در میان گروههای فرهیخته آن زمان و جلب و جذب آنان به سوی جنبش اسماعیلیان و به ویژه به هواداری از نهضت فاطمیان نوشته‌اند. چنانکه خواهیم دید، این نظریه هم اکنون نیز در میان پژوهشگران هواداران و مدافعانی دارد. یکی از نخستین منابع اسماعیلیان که در آن از رسائل نام برده می‌شود، «رساله الاصول و الاحکام» نوشته داعی اسماعیلی حاتم بن عمران بن زهر (د ۴۹۷ق/۱۱۰۴م) است (نک: ابن زهره، ۱۲۱). در این گزارش آمده است که چون محمد بن اسماعیل درگذشت، پسرش عبدالله به امامت رسید و وی نخستین کسی بود که خود را از مخالفان در دوران عباسیان، پنهان داشت، زیرا در آن زمان گمراهی به جایی رسیده بود که گفته می‌شد، امام از فرزندان محمد بن اسماعیل، عبدالله بن میمون قذاح (د پس از ۲۶۱ق/۸۷۵م) است و بعضی گمان می‌برند که وی [یعنی امام] عبدالله بن سعید بن حسین، یا عبدالله بن مبارک، یا عبدالله بن حمدان است. این کسان با داعیان دیگر گرد آمدند و نوشته‌های بلندی در دانشها و هنرهای گوناگون تألیف کردند که ۵۲ رساله است (قس: تامر، «حقیقه...»، ۱۳۷-۱۳۸).

در اینجا باید اشاره شود که ارزیابی این گزارشها، در میان پژوهشگران پرسشهایی را برانگیخته است. و داد قاضی دربارۀ صوان الحکمه و مؤلف مفروض آن، ابوسلیمان سجستانی و نیز ابوحنیفه توحیدی، پرسشهایی را مطرح کرده، و در اصالت آن تردید کرده است (نک: ص ۸۷-۱۱۹). عباس همدانی در مقاله پژوهشگرانه و انتقادی خود با عنوان «ابوحنیفه توحیدی و اخوان الصفا»، گزارش و اظهارنظر ابوحنیفه را «پراز گودال دام» می‌خواند (ص ۳۵۲). همین پژوهشگر در مقاله‌ای دیگر پس از اشاره به مقاله پیشین خود، می‌گوید که «داستان ابوحنیفه درست نیست و هدف آن بیشتر ثابت کردن زندقۀ زید بن رفاعه است، تا بیان نامهای درست مؤلفان رسائل» («یک منبع...»، ۶۹). اما اخیراً نویسنده‌ای دیگر تا بدانجا پیش رفته است که می‌گوید: شکی نیست که ابوحنیفه در عین حال از داعیان جماعت اخوان الصفا بوده است و به نظر دیترسی استناد می‌کند که دربارۀ گزارش فطی گفته است که ابوحنیفه آشکارا هوادار فیلسوفان بوده، جز اینکه نمی‌توانسته است به وابستگی به ایشان تصریح کند و لازم می‌دیده است که برای جبران ستایش از اخوان الصفا، نکوهشی همراه کند تا به دست اهل سنت نیفتد (عوا، ۳۸۱)؛ در حالی که اشترن، در دو مقاله‌ای که از آنها نام برده شد، گزارش ابوحنیفه را به طور کلی می‌پذیرد.

گذشته از اینها، در منبع مهم دیگری، نامهای کسانی آمده است که در گزارش ابوحنیفه نویسندگان رسائل خوانده شده‌اند. قاضی عبدالجبار همدانی (د ۴۱۵ق/۱۰۲۴م) در کتاب مهم خود تثبیت دلائل النبوه بیشتر آن نامها را می‌آورد، بی آنکه به تألیف رسائل از سوی آنان اشاره کند. وی دربارۀ ابوالحسن علی بن هارون زنجانی که وی را منسوب به قمرطیان، یا اسماعیلیان می‌کند، می‌گوید: «ما به این قاضی زنجانی اشاره کردیم، زیرا در میان ایشان بزرگ است و از پیروان وی زید بن رفاعه کاتب، ابواحمد نهر جوری، عوفی و ابومحمد بن ابی بغل کاتب منجمند؛ ایشان همه در بصره، و دیگران در جاهای دیگر غیر از بصره زنده‌اند» (۶۱۱/۲). چنانکه دیده می‌شود، قاضی عبدالجبار نام ابوسلیمان مقدسی را در این میان نمی‌آورد، در حالی که وی در آن زمان مشهور بوده است و ابوحنیفه در نوشته‌هایش بارها از او نام می‌برد. وی در جای دیگری از کتابش، دربارۀ قاضی زنجانی می‌گوید: «یاران قاضی زنجانی، خود را در پرده تشیع پنهان می‌کنند و دشمن پیامبرند» (۳۵۵/۲)؛ اما دربارۀ ابومحمد بن ابی البغل که تا آن زمان شناخته شده نبود (دربارۀ بنی ابی البغل که از شیعیان بوده‌اند، نک: اخبار القرامطه، ۱۷۹-۱۸۰)، در بخش یکم همان کتاب قاضی عبدالجبار، آگاهی بیشتری یافت می‌شود. وی می‌نویسد: قومی از کاتبان و کارگزاران سلطان، معروف به بنی ابی البغل، ادعا می‌کنند که از مسلمانان و از شیعیانند، در حالی که به قمرطیان گرایش دارند و به صنعت ستاره‌شناسی می‌پردازند و بازماندگانشان در بصره‌اند. از ایشان ابومحمد بن ابی البغل است و خلق و صنعتش این است و تا این زمان که ۳۸۵ق باشد، زنده است (۴۲/۱). این آگاهی که تاکنون پژوهشگران آن

در میان سخنگویان فاطمیان، نخستین گزارش دربارهٔ رسائل اخوان از داعی جعفر بن منصور الیمین در دست است که شاهد دوران پیش از جنبش فاطمیان و همعصر با نخستین خلفای فاطمی بوده است. این گزارش را هشتمین داعی طیبی فاطمی یمن، حسین بن علی بن محمد ابن ولید (د ۶۶۷ق/۱۲۶۹م) در «رسالة الوحيدة فی تثبیت ارکان العقیده» گنجانده است. طبق این گزارش امام احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعیل، آن رسائل را انشا کرده است (حسین بن علی، ۷۴-۷۵؛ همدانی، «یک منبع»، ۷۴-۷۳). دو سده پس از آن، داعی عمادالدین ادریس (د ۸۷۲ق/۱۴۶۷م) همین نظر را با تفصیل بیشتری تکرار، و از آن دفاع می‌کند. وی می‌گوید: مأمون خلیفهٔ عباسی می‌کوشید که شریعت اسلام را باطل کند و به همگان نشان دهد که آنچه پیامبر (ص) آورده، بی‌پایه است. در چنین اوضاعی امام احمد [التقی] برای انتشار دادن دانشهای ظاهری و باطنی رسائل را تصنیف کرد و در آنها دانشهای چهارگانهٔ فلسفه را آشکار ساخت و بدین سان خواست پایه‌های شریعت را استوار سازد (ادریس، زهر المعانی، ۲۱۱-۲۱۲). وی در کتاب دیگرش، همین مسأله را دنبال می‌کند و می‌گوید که در زمان مأمون که می‌کوشید شریعت پیامبر (ص) را دگرگون سازد و انسانها را به فلسفه و دانش یونانیان بازگرداند، امام احمد بن عبدالله رسائل اخوان الصفا را تألیف کرد و در آنها دانشها و معارف الهی، فلسفی و شرعی را گرد آورد. وی سپس فهرست رسائل را می‌آورد (عیون الاخبار، ۳۶۷/۴ به بعد).

از سوی دیگر، بعضی از پژوهشگران، رسائل را اثر گروهی از قرمطیان می‌شمارند. مادلونگ معتقد است که این نوشته‌ها را باید کوششی تلقی کرد برای اتحاد دوبارهٔ اسماعیلیان غیرفاطمی، برپایهٔ اصول اعتقادی به منظور دفع تهاجم ایدئولوژیک فاطمیان، زیرا نویسندگان آنها صریحاً تأکید می‌کنند که اخلاف امام هفتم «از مقام خود ساقط شده‌اند». ایشان می‌خواهند از این راه ادعای فاطمیان را بر امامت رد کنند و از آنجا که مؤلفان رسائل در بصره می‌زیسته‌اند - که در آن زمان عملاً قلمرو فعالیت قرمطیان بحرین بوده است - بنابر این «دائرة المعارف» بایستی دست کم مورد تصدیق ضمنی قرمطیان بوده باشد، اگر نگوییم که در واقع به تشویق یا دستور ایشان تألیف شده بوده است (نک: EI², IV/663).

در اینجا باید اشاره کرد که نه این ندیم در الفهرست - که آن را در ۳۷۷ق تألیف کرده است - از رسائل یا مؤلفان آنها نام می‌برد و نه شهرستانی (د ۱۱۵۳ق/۱۷۵۴م) در الملل والنحل. این امر به ویژه دربارهٔ این ندیم توجه انگیز است، زیرا وی معاصر نویسندگان رسائل بوده، و از سوی دیگر فصلی را در کتابش به مذهب اسماعیلیه اختصاص داده است (ص ۱۸۶ به بعد)؛ اما شهرستانی تنها در یک جا از ابوسلیمان محمد بن معشر مقدسی، در شمار فیلسوفان متأخر، نام می‌برد (۳/۳).

تاریخ تألیف رسائل: چنانکه اشاره شد، یکی از مسائلی که تاکنون پژوهشگران در آن اختلاف نظر داشته‌اند، تاریخ تألیف رسائل است.

بعضی این تاریخ را میان سالهای ۲۶۰-۲۹۷ق/۸۷۴-۹۱۰م می‌دانند (همدانی، همانجا). به نظر همدانی تألیف این رسائل درست پیش از استقرار خلافت فاطمیان در ۲۹۷ق کامل شده است؛ در حالی که در آثار نخستین داعیان فاطمی به آنها اشاره نمی‌شود و این نکته به ویژه دربارهٔ حمیدالدین کرمانی (د پس از ۴۱۱ق/۱۰۲۰م) صادق است. دیترسی با توجه به شواهدی، تاریخ تألیف رسائل را میان سالهای ۳۵۰-۳۷۵ق/۹۶۱-۹۸۵م قرار می‌دهد (ص ۱۴۲ به بعد). اخیراً مارکه، پایان تألیف رسائل را میان سالهای ۳۵۰-۳۷۰ق/۹۶۱-۹۸۰م، یعنی پیش از تسخیر مصر از سوی فاطمیان در ۳۵۸ق/۹۶۹م می‌داند (نک: EI², III/1072)، هر چند که وی در نوشته دیگری، با پیروی از منابع اسماعیلیان، آغاز تألیف رسائل را به یکی از امامان اسماعیلی نسبت می‌دهد («فلسفه...»، ۸).

اکنون با توجه به دامنهٔ گستردهٔ رسائل باید گفت که تألیف آنها، حتی از سوی چند تن - تا چه رسد به یک تن - در زمانی کوتاه ممکن نبوده، و دست کم چند سالی طول کشیده است. شواهدی در رسائل نیز یافت می‌شود که می‌تواند به تعیین تاریخ تقریبی تألیف آنها یاری دهد. بارزترین شاهد، شعری است از متنبی (د ۳۵۴ق/۹۶۵م) که در رسائل نقل می‌شود (۴/۴)، و شاعر آن را در ۳۴۹ق/۹۶۰م در مدح کافور فرمانروای مصر ساخته، و برایش خوانده است (۳۱۳/۱-۳۱۶). این تاریخ نشانگر آن است که دست کم برخی از رسائل پس از آن تاریخ تألیف شده است و ۲۴ سال بعد از آن تاریخ، یعنی در ۳۷۳ق، ابوحیان توحیدی (۶/۲) برخی از آنها را برای مطالعه به استادش می‌دهد. از سوی دیگر مجربیطی [۹] (د ۳۹۵ق/۱۰۰۵م) در غایه الحکیم که بنا بر گفتهٔ خودش در مقدمهٔ کتاب، آن را میان سالهای ۳۴۳-۳۴۸ق/۹۵۴-۹۵۹م تألیف کرده بوده است (ص ۲)، بارها از رسائل نام می‌برد و پاره‌هایی از متن آنها را نقل می‌کند. چنانکه دیدیم، مجربیطی کسی است که برای نخستین بار، رسائل اخوان را با خود به اندلس آورده بود.

در این میان، این نکته باید روشن شود که آیا گزارش ابوحیان دربارهٔ رسائل و مؤلفان آنها درست است، یا نه. با وجود همهٔ تردیدهایی که دربارهٔ این گزارش شده است، دور می‌نماید که ابوحیان گزارشی دروغین داده باشد، زیرا در همان زمان بوده‌اند کسانی که آن مردان را می‌شناخته‌اند و حتماً رسائل را نیز خوانده بوده‌اند، چنانکه ابوسلیمان منطقی سجستانی شمار آنها را ذکر کرده، و یکی از مؤلفان آنها را نام برده است. اما از سوی دیگر این پرسش به میان می‌آید که چرا منابع مستقل بعدی از رسائل نام نمی‌برند، تنها غزالی (د ۵۰۵ق/۱۱۱۱م) به «صاحب کتاب اخوان الصفا» اشاره، و از محتوای آن انتقاد می‌کند (ص ۱۲۵). از سوی دیگر می‌دانیم که نسخه‌هایی از آنها تا ۵۵۵ق در دسترس بوده است، زیرا در آن زمان المستنجد بالله خلیفهٔ عباسی فرمان داد که کتابهای فلسفی و از آن میان شغای ابن سینا و رسائل

حالی که گاه‌گاه در متنهای چاپی نیز افزوده‌هایی هست که در این دست‌نوشته نیست؛ همچنین ترکیب عبارات و جملات، با متنهای چاپی آن همانند نیست و پیداست که نسخه‌نویسان بعدی عمداً متن آن را دستکاری کرده‌اند.

درباره این رساله باید خاطر نشان شود که خود اخوان، آن را هدف نهایی از همه نوشته‌های خود می‌شمارند که در آن، آنچه در رسائل دیگر از راه اقناع شرح داده‌اند، با برهان قاطع روشن می‌شود (الرسالة الجامعة، ۶۵، ۹۱). در رسائل نیز در چندین جای دیگر به آن اشاره می‌کنند (۲۷۴/۱، ۴۰۸/۳، ۳۷۸/۴). در یک جا به ویژه گفته می‌شود که آنچه در ۵۱ رساله آمده است، در رساله یگانه دیگری خلاصه شده که الجامعة نامیده می‌شود و بیرون از رسائل دیگر است و در آن، بیان آنچه در رساله‌های دیگر گفته شده، به ویژه‌ترین شکل ممکن آورده شده است و آن رساله جانشین رسائل دیگر است. اخوان سپس سفارش می‌کنند که بهتر است الرسالة الجامعة پس از ۵۱ رساله دیگر خوانده شود (۲۵۰/۴). در حالی که در این رساله آن نویدهایی که درباره آن داده شده است، دیده نمی‌شود. از آن جهشهای اندیشه‌ای و شهامت‌های عاطفی و عقلی که از ویژگیهای بسیاری از موضوعات رسائل است، در این رساله نشان‌اندکی می‌توان یافت، به ویژه که در آن دستکاری هم شده است.

در ۱۹۷۰م، عارف تامر، در بیروت، متنی را با عنوان جامعة الجامعة منتشر کرد. وی در مقدمه‌اش بر آن می‌گوید که این متن زبده رسائل اخوان است (مقدمه، ۶۱). این متن را می‌توان برگرفته‌هایی از رسائل دانست که کسی بعدها آن را بر هم نهاده است و از هیچ مزیتی برخوردار نیست.

از سوی دیگر، فصل بلندی از بخش دوم رسائل نیز که درباره گفت‌وگوهای جانوران و انسان است (نک: ۲۰۳/۲-۳۷۷)، در ۱۹۷۷م به کوشش فاروق سعد، با عنوان رساله تداعی الحيوانات علی الانسان منتشر شده است.

ترجمه‌های رسائل: گذشته از گزیده‌هایی که دیترسی، از متن رسائل به آلمانی ترجمه کرده بود، بخشهای دیگری از آنها نیز به زبانهای اروپایی ترجمه و منتشر شده است. از آن میان رساله ۳۲ درباره نفس و عقل است (رسائل، ۱۷۸/۳ به بعد) که پژوهشگر آلمانی دیوالد^۱ با عنوان «فلسفه و دانش عربی در دائرة المعارف، کتاب اخوان الصفا (ج ۳)» در ۱۹۷۵م (وینسپادن) منتشر کرده است. مترجم با مقدمه، پژوهشها، توضیحات و ملاحظات خود بر اهمیت و ارزش ترجمه افزوده است.

رساله ۵ از جلد یکم درباره موسیقی (رسائل، ۱۸۳/۱-۲۴۱) را شیلوا^۲ با عنوان «رساله اخوان الصفا درباره موسیقی» به فرانسوی ترجمه، و در «مجله مطالعات اسلامی»^۳، منتشر کرده است.

رساله یکم از جلد یکم، «فی العدد» را نیز گولدشتاین، با عنوان «رساله‌ای درباره تئوری عدد» به انگلیسی ترجمه، و منتشر کرده

اخوان الصفا سوزانده شود (نک: ابن اثیر، ۲۵۸/۱۱).

نکته دیگری که باید روشن شود، گزارش قاضی عبدالجبار است که وی در آن چند تن از کسانی را نام می‌برد که ابوحیان ایشان را مؤلفان رسائل به شمار می‌آورد. آیا می‌توان میان گزارشها گونه‌ای هماهنگی برقرار کرد؟ چرا قاضی عبدالجبار به رسائل و تألیف آنها از سوی آن مردان اشاره نمی‌کند، در حالی که ایشان را در شمار قرمطیان یا اسماعیلیان می‌آورد و نیز خود وی هم‌عصر ابوحیان بوده است، آیا نوشته ابوحیان در دسترس وی نبوده است. یا وی آن را خوانده، و عمداً از انتساب رسائل به آن گروه دریغ داشته است؟ اینها نکاتی است که به پژوهش بیشتری نیاز دارد.

چاپهای رسائل: نخستین چاپ کامل مجموعه رسائل در ۴ جلد در ۱۳۰۳-۱۳۰۶ق به کوشش نورالدین بن جیواخان در بمبئی منتشر شد. این چاپ هر چند انتقادی نیست، ولی کم و بیش متن قابل اعتمادی است. در ۱۳۰۶ق، شیخ علی یوسف، بخش یا جلد اول رسائل را در قاهره منتشر ساخت. در ۱۳۴۷ق/۱۹۲۸م چاپ دیگری از رسائل، در ۴ جلد با دو مقدمه از احمد زکی پاشا و طه حسین در قاهره منتشر شد. این متن نیز به هیچ روی انتقادی نیست، تنها از لحاظ تقسیم مطالب در بندها و اندکی نقطه‌گذاری بر چاپ هند مزیت دارد. سرانجام در ۱۹۵۷م مجموعه رسائل در ۴ جلد، در بیروت منتشر شد. این چاپ هر چند در سنجش با دو چاپ دیگر مزایایی دارد، اما آن را نیز نمی‌توان متنی انتقادی به شمار آورد.

رساله الجامعة که در رسائل بارها به آن اشاره می‌شود، تا ۱۹۴۷م که جمیل صلیبا آن را در دو جلد در دمشق منتشر کرد، ناشناخته مانده بود. متأسفانه وی مؤلف این رساله را ابومسلم مجری می‌شمارد و جای شگفتی است که به متن رسائل - که در آنها بارها به این رساله اشاره می‌شود - توجه نداشته است (نک: رسائل، ۴۲/۱، ۴۳، ۴۶، جم). دست‌نوشته‌هایی که ویراستار از آنها بهره گرفته، یا بی‌تاریخ است، یا به سده‌های ۱۱ و ۱۳ق باز می‌گردد. تازه‌ترین چاپ الرسالة الجامعة، به کوشش مصطفی غالب، در ۱۹۸۴م، شامل هر دو بخش، در بیروت منتشر شده است. وی تألیف آن را به احمد بن عبدالله مستور (ه م) نسبت می‌دهد. دست‌نوشته‌های این متن نیز به سالهای ۱۲۳۸ و ۱۳۲۸ق باز می‌گردد (غالب، «مقدمه»، ۱۳، ۱۴). در اینجا باید افزود که از این رساله دست‌نوشته‌ای که در کتابخانه مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی به شماره ۱۷۰۰ وجود دارد که تاریخ کتابت آن ۶۸۴ق/۱۲۸۵م است و تاکنون کهن‌ترین دست‌نوشته‌ای است که شناخته شده است. این دست‌نوشته در قطع ۲۶×۱۷/۵ سانتی‌متر، ۹۵ برگ را دربرمی‌گیرد و در هر صفحه ۲۹ سطر دارد. متن این دست‌نوشته، در مقایسه با دو متن چاپی آن، از نظر فصل‌بندی و نیز مطالب، اختلافهای چشمگیری دارد و در جای جای آن افزوده‌هایی یافت می‌شود که در متنهای چاپی نیست، در

است.^۱

رساله هشتم از جلد یکم، «در صنایع عملی و هدف از آنها» (۲۷۶/۱-۲۹۵) را لوئیس با عنوان «رساله‌ای در صنایع دستی» به انگلیسی ترجمه و منتشر کرده است.^۲

بروکلیمان از ترجمه فارسی رسائل با عنوان *مجلد الحکمه* نام می‌برد که ۲۱ دست نوشته از سده ۷ تا ۱۴ ق از آن موجود است و نیز دوبار در بمبئی (۱۳۰۹ و ۱۳۱۲ ق) — نه در تهران، چنانکه وی گفته است — به چاپ سنگی منتشر شده است (GAL, S.I/380).

بنابر پژوهش ایرج افشار و محمدتقی دانش‌پژوه، این اثر ترجمه متنی عربی است که مؤلفی گمنام آن را به شکل گزیده‌هایی از رسائل گرد آورده، و آن را *مجلد الحکمه* نامیده است و سپس کس دیگری آن را به فارسی برگردانده است. نام مترجم در یک دست‌نوشته محمد بن حسن طوسی و در جای دیگری سراج‌الدین ارموی آمده است (برای تفصیل، نک: افشار، مقدمه).

ساختار رسائل *اخوان الصفا*: متنهایی که اکنون از رسائل در دست است، ۵۲ رساله را دربر می‌گیرد، در حالی که در چند جا، اخوان به ۵۱ رساله اشاره می‌کنند (۴۰۸/۳، ۱۸۶/۴، ۲۸۴)، از سوی دیگر، در آغاز رساله ۵۲ در متنهایی کنونی با عنوان «در ماهیت سحر و جادو»، تنها به ۵۰ رساله پیش از آن اشاره شده است (۲۸۳/۴). در آغاز فهرست رسائل نیز، اخوان به ۵۲ رساله اشاره می‌کنند (۲۱/۱)؛ درباره چگونگی ترکیب رسائل و پیوند آنها، نک: مارکه، «رسائل...»، ۱۰-۱۶). رسائل شامل ۴ بخش عمده است و هر بخشی چندین رساله و هر رساله چندین فصل را دربر می‌گیرد. این بخشها، چنانکه در فهرست آمده، بدین ترتیب است:

الف - رسائل ریاضی (۱۴ رساله): ۱. عدد، ۲. هندسه، ۳. ستاره شناسی، ۴. موسیقی، ۵. جغرافیا، ۶. نسبتهای عددی و هندسی، ۷. صنایع علمی نظری و انواع آنها، ۸. صنایع (هنرهای) عملی و حرفه‌ای، ۹. اختلاف اخلاق و علت‌های آن، ۱۰. در مدخل منطق (ایساغوجی)، ۱۱. درباره مقولات دهگانه (قاطیغوریاس)، ۱۲. در کتاب العبارة ارسطو (پری هرمنیاس)، ۱۳. تحلیل‌های نخستین (انولوپیکا الاولی)، ۱۴. تحلیل‌های پسین (انولوپیکا الثانیه).

ب - رسائل جسمانی طبیعی (۱۷ رساله): ۱. در هیولای و صورت، ۲. درباره آسمان و گیتی، ۳. پیدایش و تباهی (کون و فساد)، ۴. آثار جزوی (آثار علوی)، ۵. چگونگی پیدایش کاناها (معادن)، ۶. ماهیت طبیعت، ۷. گونه‌های گیاهان، ۸. انواع جانوران، ۹. ترکیب پیکر انسان، ۱۰. درباره حس و محسوس، ۱۱. درباره تکوین نطفه، ۱۲. درباره گفته فیلسوفان که انسان جهانی کوچک است، ۱۳. در چگونگی پیوستن نفوس جزئی به پیکرهای انسانها، ۱۴. توانایی انسان در شناختها، ۱۵. ماهیت مرگ و زندگی، ۱۶. ماهیت لذتها و دردهای

جسمی و روحی، ۱۷. علت‌های اختلاف زبانها.

ج - رسائل نفسانی عقلی (۱۰ رساله): ۱. مبادی عقلی طبق عقاید فیثاغورسیان، ۲. مبادی عقلی طبق عقاید اخوان الصفا، ۳. درباره گفته فیلسوفان که جهان انسانی بزرگ است، ۴. درباره عقل و معقول، ۵. در دورها و گورها و اختلاف قرن‌ها و دورانها، ۶. در ماهیت عشق، ۷. در ماهیت رستاخیز و صوراسرافیل، ۸. کمیت انواع حرکتها و چگونگی اختلاف آنها و...، ۹. درباره علتها و معلولها، ۱۰. درباره حدها و رسمها.

د - رسائل قانونهای الهی و شریعت‌های دینی (۱۱ رساله): ۱. در عقاید و مذاهب، ۲. ماهیت راه به سوی خدا و چگونگی رسیدن به او، ۳. درباره اعتقاد اخوان الصفا، ۴. درباره چگونگی معاشرت اخوان الصفا و همکاری و مودت میان ایشان، ۵. در ماهیت ایمان و خصال مؤمنان، ۶. درباره ماهیت قانون الهی و وضع شرعی، ۷. چگونگی دعوت به سوی خدا، ۸. چگونگی کردار روحانیان، جن و فرشتگان مقرب و شیطانها، ۹. در انواع سیاستها، ۱۰. چگونگی نظم و ترتیب کل جهان، ۱۱. در ماهیت سحر و افسون و طلسمات و... (نک: ۲۱/۱-۴۲).

چنانکه پیداست، اخوان در رسائل خود کوشیده‌اند که خوانندگان گزیده‌ای را با همه بخشهای دانشها و هنرهای نظری و عملی دوران خودشان آشنا کنند و هدفشان از این کوششها «راهنمایی گمراهان و ارشاد سرگشتگان و بیدار کردن غافلان» بوده است (۲۴۲/۴). در جای دیگری گفته می‌شود که هدف ایشان بیشتر راهنمایی برادرانشان به سوی صلاح کارهای دینی و دنیایی و نیز آشنا کردن آنان با هنرهای علمی و عملی و یاری دادن به مبتدیان برای آشنا شدن با شناختها و دانشها و پرورش آموزندگان است. سپس می‌افزایند که ایشان در این زمینه‌ها ادعایی ندارند، بلکه آنچه از دانشها به آنان رسیده است، به برادرانشان منتقل کرده‌اند و گرنه خود نیز به همه کلیات دانشها احاطه ندارند و آنچه از مقدمات دانشها در رسائل آورده‌اند، یا خود به آنها پی‌برده‌اند، همه برگرفته از کتابهای حکیمان و پیشینیان در هنرهای علمی است و آنچه مربوط به دانشهای حقیقی و اسرار قانونهای الهی است، از جانشینان پیامبران و یاران و پیروان ایشان گرفته‌اند، در حالی که خود به بسیاری از هنرها نپرداخته‌اند و به بسیاری از دانشها و شناخت‌کنه آنها نرسیده‌اند (۳۹۴/۴).

از ویژگیهای رسائل، تکرار مطالب در آنهاست، چنانکه گاه در یک رساله و فصلهای آن، یک مطلب — و گاه کم و بیش با همان عبارات — تکرار می‌شود. زبان رسائل نثری روان و ساده، و غالباً بی‌پیرایه‌های فنی است، چنانکه می‌توان رسائل را نمونه برجسته‌ای از نثر عربی در سده ۴ ق به شمار آورد. در رسائل گاه به ابیاتی از شاعران عرب استناد می‌شود و در دو جا نیز ابیاتی فارسی نقل شده (۱۳۹/۱، ۲۳۵)، و این

1. B. Goldstein, «A Treatise on Number Theory», *Centaurus*, 1964, X/129-169.
Islamic Culture, 1943, XVII/142-151.

3. «Les épîtres...»

2. B. Lewis, «An Epistle on Manual Crafts»,

را با خود یکی، و همچون یک روح در دوتن می‌انگارد؛ از شادی او شاد و از غمش غمگین می‌شود (۴۸/۴، ۴۹).

اخوان بارها به همکاری در راه پیروزی دین و جست و جوی معاش دنیایی تأکید، و برادران را به از خود گذشتگی، فداکاری و حتی جانبازی تشویق می‌کنند (۲۲/۴، ۲۳، ۲۷). هیچ گروهی که برای همکاری در امور دنیا و آخرت گرد آیند، مانند اخوان الصفا یکدیگر را به همکاری نمی‌خوانند؛ زیرا علتی که ایشان را به هم گرد می‌آورد، این است که هریک از آنان می‌داند که آنچه از صلاح معیشت دنیایی و نجات در آخرت می‌خواهد، جز با همکاری با دیگران دست نمی‌دهد، و آنچه ایشان را در این حال نکه می‌دارد، مهر، رحمت و شفقت از سوی هریک از ایشان در برابر دیگری است و برابری در آنچه می‌خواهد و دوست می‌دارد، یا آنچه برای خود نمی‌خواهد و از آن نفرت دارد. در اینجا است که گفته می‌شود: هرگاه که این شرایط در همه گرد آید، اخوان باید نیروهای جسمی و تدبیر روحیشان را یگانه کنند و «شهر آرمانی روحانی» خود را در کشور «صاحب ناموس اکبر» برپا سازند (۱۷۰/۴، ۱۷۱).

اخوان به برادران سفارش می‌کنند که در هر سرزمین و شهری که هستند، باید با هم نشستگاهی ویژه داشته باشند؛ در اوقات معینی گرد هم آیند، دیگران را در آن مجالس راه ندهند؛ در آن نشستها باید تنها دربارهٔ روان‌شناسی، حس و محسوس، عقل و معقول، اسرار کتابهای الهی، گفته‌های پیامبر (ص) و معانی نهفته در موضوعات شریعت، و نیز دربارهٔ دانشهای چهارگانهٔ ریاضی - یعنی حساب (عدد)، هندسه، نجوم و موسیقی - گفت‌وگو کنند، اما پیش از همه توجه و قصدشان بحث دربارهٔ دانشهای الهی باشد که هدف‌نهایی همهٔ دانشهاست (۴۱/۴؛ الرسالة الجامعة، ۵۳۸).

اخوان همچنین سفارش می‌کنند که برادران باید با هیچ دانشی ستیزه نکنند، کتابی را کنار نهند و به هیچ مذهبی تعصب نورزند؛ زیرا عقیده و مذهب اخوان همهٔ مذاهب و همهٔ دانشها را دربردارد و نگرشی در همهٔ موجودات حسی و عقلی، ظاهری و باطنی، و آشکار و نهان است، چون همه از سرچشمه‌ای یگانه و علتی یگانه و جهانی یگانه برخاسته‌اند و همهٔ جواهر، اجناس و انواع گوناگون و جزئیات ناهمگون را نیز در خود نهفته‌اند. سپس گفته می‌شود که دانشهای اخوان از ۴ منبع گرفته شده است: نخست نوشته‌های حکیمان و فیلسوفان دربارهٔ ریاضیات و طبیعیات؛ دوم کتابهایی که پیامبران آورده‌اند، مانند تورات، انجیل و قرآن و صحف دیگر پیامبران که معانی آنها از وحی فرشتگان گرفته شده است و رازهایی نهفته در بردارد؛ سوم کتابهایی دربارهٔ طبیعت، یعنی صورتها و شکلهای موجودات، آنگونه که اکنون هستند، مانند ترکیب سپهرها، انواع بروج، حرکات ستارگان و مقدار اجرام آنها، دگرگونیهای عناصر و انواع کائنات، مانند معدن، جانور و گیاه و انواع ساخته‌های دست انسان. همهٔ اینها صورتها و اشاره‌هایی است که بر معانی لطیف و اسرار دقیق دلالت دارد که انسانها

نشانهٔ آن است که برخی از نویسندگان رسائل با زبان فارسی نیز آشنا بوده‌اند. شعرهای فارسی در رسائل، نمونه‌ای از اشعار فارسی سده‌های ۳ و ۴ ق، و احتمالاً از کسانی مانند شهید بلخی یا ابوشکور بلخی است. اخوان معمولاً ضمیر جمع «ما» به کار می‌برند، اما در چند جا از رسائل ضمیر مفرد نیز به کار برده شده است (مثلاً ۱۳۹/۸، ۲۹۸/۴، ۳۹۷).

ویژگیهای اخوان: پیش از پرداختن به جهان‌بینی اخوان، لازم است که نخست دربارهٔ «پدیدهٔ اخوان الصفا» - آنگونه که در رسائل ایشان منعکس شده است - و بی‌توجه به وابستگیهای مفروض آنان سخن گفته شود. بی‌گمان اخوان در دوران خود انسانهایی ویژه بوده‌اند، انسانهایی با ساختار عقلی و عاطفی خاصی که آنان را در هر زمینه از دیگران، در آن دوران، ممتاز می‌کرده است. اخوان پیش از هر چیز انسانهایی آرمان‌گرا بوده‌اند که امید و آرزوی ساختن جهان انسانی دیگری را، نه همانند جهان دورانشان، در سرودل می‌پرورانده‌اند؛ یا شاید بهتر باشد که بگوییم، ایشان در شمار آنگونه انسانهایی بوده‌اند که یکباره از این جهان دل برکنده، از آن روی برتافته، به جهانی دیگر روی آورده‌اند. اخوان مانند گنوستیکهای سده‌های ۲ و ۳ م، خود را در این جهان، بیگانه می‌شمردند؛ زندگی روی زمین را آموزشگاه و پرورشگاهی برای آماده ساختن روح برای پیوستن به جهان زندگی جاودانی می‌دانسته‌اند که پیش از پیوستن به پیکر انسانی، به آنجا تعلق داشته است و باید بار دیگر، از دیار غربت به سرزمین آشنایان و خویشاوندان بازگردد. از دیگر ویژگیهای اخوان، پنهانکاری و نهفتن اسرار ویژه از نااهلان است؛ آنان می‌گویند که رازهایشان را نه به سبب ترس از قدرت فرمانروایان روی زمین، یا احتراز از هیاهوی عوام، پنهان می‌دارند، بلکه علت این پنهانکاری حفظ مواهبی است که خدا به ایشان داده است؛ چنانکه از عیسی (ع) نقل می‌شود که گفته است: حکمت را به نااهلان نباید داد، زیرا به آن ستم می‌شود و از اهل آن نباید دریغ داشت، زیرا به ایشان ستم می‌شود (۱۶۶/۴).

از سوی دیگر، اخوان، برادرانشان را به گردهماییهای پنهانی دعوت می‌کنند. ایشان مجالسی دارند که در خلوت در آنها گرد می‌آیند و دربارهٔ دانشها و رازها گفت و گو، و دربارهٔ امور نهفته بحث می‌کنند و از رویدادها، دگرگونیهای دوران و تغییرات شریعتها و انتقال کشورداری و دولتها از امتی به امت دیگر، از خاندانی به خاندان دیگر، سخن می‌گویند (۱۹۰/۴). اخوان همچنین برادرانشان را به همکاری و یاریگیری تشویق می‌کنند، زیرا دوستی اخوان الصفا گونه‌ای خویشاوندی است؛ هریک از ایشان برای دیگری زندگی می‌کند، از آن رو که خود را یک روح می‌دانند که در پیکرهای پراکنده جای دارد. به یکدیگر، بی‌منت نیکی می‌کنند و آن را نیکی به خود می‌شمарند. سپس سفارش می‌کنند که هرگاه یکی به چنین برادری برخورد، وی را بر همهٔ دوستان، خویشاوندان، فرزندان و همسران خود برتری دهد؛ زیرا آنان همه او را برای سودی که از او به ایشان می‌رسد، دوست می‌دارند، اما آن برادر او

ظاهر آنها را می‌بینند و از معانی باطن آنها آگاه نیستند؛ چهارم کتابهای الهی که در دست فرشتگانی است که کردار انسانها را می‌سنجند و جواهر نفوس و انواع و جزئیات آنها را دربردارند که موجب دگرگونی و جنبش اجسام و ظهور آثار آنها، در طی زمان، در هنگام قرانات و ادوار می‌شوند و گاه سبب سقوط بعضی از آن نفوس در ژرفای اجسام و برخاستن بعضی از تاریکیهای جسم و بیدار شدن آنها از خواب فراموشی و راه یافتن به بهشت، یا زندانی شدن در ژرفناهای دوزخ می‌شوند. سرانجام اخوان سفارش می‌کنند که هر یک از برادران بخواهد دوستی یا برادری بگزیند، باید از حالات او آگاه شود و اخلاق وی را بیازماید و از مذهب و اعتقاداتش جویا شود، تا بداند که آیا شایسته دوستی و صفای مودت و حقیقت برادری هست، یا نه (۴۱/۴-۴۳).

اخوان بی‌شک شیعه مذهب بوده‌اند. ایشان تشیع خود را هرگز پنهان نمی‌دارند و بارها بر آن تأکید می‌کنند. در تفضیل خاندان پیامبر (ص)، ایشان را «گنجوران دانش خدا و وارثان دانش پیامبر» می‌شمارند (۱۸۶/۴). در جای دیگری می‌گویند آنچه ایشان و برادران دیگر را به هم پیوند می‌دهد، محبت به پیامبر (ص) و اهل بیت او و نیز ولایت علی بن ابی طالب (ع) بهترین وصیتان است (۱۹۵/۴). ولایت و خلافت بزرگ را شایسته پیامبر (ص) و ولایت ویژه را شایسته اهل بیت می‌شمارند و ایشان را بر همگان برتری می‌دهند (۳۷۵/۴-۳۷۶). اخوان در چند جا نیز به واقعه کربلا اشاره می‌کنند (۳۳/۴، ۷۵، جم).

از سوی دیگر، اخوان از خلفای اموی و عباسی انتقاد کرده، می‌گویند: ایشان به نام خلافت، خودکامگی می‌کنند، مرتکب منکرات می‌شوند، اولیای خدا و فرزندان پیامبر (ص) را می‌کشند و حقوقشان را غصب می‌کنند، شراب می‌نوشند، فسق و فجور می‌کنند، اموال انسانها را به غنیمت می‌گیرند، معاد را فراموش می‌کنند، دین را به دنیا، و زندگی آن جهانی را به این جهان می‌فروشند و بزه‌کاریهای دیگر می‌کنند. انگیزه همه این بزه‌کاریها، حرص در طلب دنیا و بی‌رغبتی به آخرت و یقین نداشتن به کيفر کارها در روزستاخیز است (۳۶۱/۲).

اخوان همچنین از فرقه‌های گوناگون دینهای دیگر و نیز فرقه‌های اسلامی و کارهایشان انتقاد می‌کنند؛ زیرا ایشان نیز یکدیگر را تکفیر و لعنت می‌کنند، یا می‌کشند؛ در این میان از فرقه‌های ادیان یهود، مسیحی و صابئان... و نیز مانویان، خرمیان، مزدکیان، دیصانیان... و همچنین خارجیان، رافضیان، باطنیان، قدریان، جهمیان، معتزلیان، سنیان و جبریان نام می‌برند (۳۶۷/۲).

اما از سوی دیگر، اخوان از انتقاد برخی از شیعیان نیز دریغ نمی‌ورزند؛ به گفته ایشان گروهی از بدکاران تشیع را پرده‌ای برای پوشاندن زشتکاریهای خود می‌سازند؛ هر منکری را مرتکب می‌شوند، ولی همچنان اظهار تشیع می‌کنند و در علویت پناه می‌جویند. گروهی دیگر نیز هستند که جسمهایشان با ما خویشاوند است، اما روحهایشان از ما دور است؛ آنان خود را از علویان می‌دانند، آنان از ایشان نیستند؛ از قرآن جز نام آن، و از اسلام جز رسم آن چیزی نمی‌دانند؛ نماز

نمی‌گزارند و جهاد نمی‌کنند؛ از هیچ حرامی احتراز نمی‌ورزند؛ از زشتکاریهایشان توبه نمی‌کنند و در کنار اینهمه، با انسانها گستاخی و سرکشی می‌کنند و به ایشان کینه می‌ورزند؛ از پیروان اخوان بیزارند و بزرگ‌ترین دشمنان آنانند (در اینجا اخوان به احتمال زیاد به قرامطیان اشاره دارند که اظهار تشیع می‌کرده‌اند). گروهی نیز هستند، که تشیع را بهانه کسب معاش خود می‌کنند، مانند نوحه خوانان، افسانه سرایان که از تشیع جز تبری و دشنام و لعنت چیزی نمی‌دانند و در پی دانش و آموختن قرآن و فهمیدن دین نیستند و شعارشان رفتن به مشاهد و زیارت قبور است، مانند زنان کودک مرده‌ای بر فقدان پیکرهایمان می‌گیرند، در حالی که گریستنشان بر خویشتن سزاوارتر است. گروهی نیز می‌گویند که امام منتظر از ترس مخالفان پنهان شده است؛ هرگز چنین نیست، بلکه او در میان ایشان است و ایشان منکر اویند (۱۴۷/۴-۱۴۸).

اخوان همچنین پس از اشاره به بروز اختلاف در میان مسلمانان پس از رحلت پیامبر (ص)، انگیزه آن را ریاست و مقام طلبی می‌دانند (در اینجا اشاره به امویان است) که نتیجه آن هتک حرمت نبوت و کشتن اهل بیت پیامبر (ص) و رویداد کربلا و مانند آنها بوده که موجب کشتارهای فراوان میان مسلمانان شده است (۱۶۵/۳). از سوی دیگر، اخوان بارها در رسائل خود به علت‌های اختلاف در میان پیروان دینها و مذهبها می‌پردازند و با این اختلافها، برخوردی عقلانی، یا بهتر بگوییم، به آنها رویکردی واقع‌بینانه و بی‌طرفانه دارند. گروهی از انسانها، برای نزدیک شدن به خدا، از پیامبران و فرستادگان او و نیز اوصیا و اولیای او پیروی می‌کنند؛ اما کسی که خدا را چنانکه شایسته است می‌شناسد، جز به خود او به هیچ کس متوسل نمی‌شود؛ این مرتبه «اهل معرفت» است که اولیای خدا نامیده می‌شوند. اما کسانی که به این پایه از معرفت نرسیده‌اند، راهی به سوی خدا جز در پیروی از پیامبران، امامان، خلفا و اوصیای ایشان، ندارند. کسانی که با پرستش چیزی به خدا تقرب می‌جویند، از بی‌دینان بهترند. بی‌دینان چون از اندکی فهم برخوردارند، با اینکه به مرتبه خواص نرسیده‌اند، خودشان را از گروه عوام جدا می‌کنند و چون اختلاف میان اهل دینها را می‌بینند که به دین یکدیگر عیب می‌گیرند و دینی یا مذهبی را بی‌عیب نمی‌یابند، یکباره دین را به کنار می‌نهند، در حالی که بی‌دینی برای انسان عاقل، زشت‌ترین و بدترین عیبهاست و اینان از بت پرستان نیز بدترند (۴۸۳/۳-۴۸۴).

آنگاه اخوان با اشاره به این نکته مهم که اختلاف سرشته‌ها، اخلاق و خواست انسانها، سبب اختلاف میان شرایع است، می‌افزایند که قانونگذاران شریعتها، یعنی پیامبران، پزشکان و منجمان روحهای انسانها را هدف همه ایشان اکتساب سلامت و بهداشت روحهاست، هر چند مفروضات و سنتهای ایشان، هماهنگ با ویژگیهای هر امتی، مختلف است، همانگونه که پزشکان نیز، بیماریهای گوناگون را، در سرزمینهای گوناگون، به ویژه با توجه به مزاجهای گوناگون انسانها، با داروهای گوناگون درمان می‌کنند (۴۸۴/۳-۴۸۵). دین همه پیامبران یکی است، هر چند شریعتهایشان مختلف است؛ کسانی که نسخ

تعریف با اندکی تغییر، برای نخستین بار در نوشته‌های یعقوب بن اسحاق کندی (د ح ۲۵۹ق/۸۷۳م) و نیز محمد بن زکریای رازی (د ح ۳۲۰ق/۹۳۲م) یافت می‌شود (کندی، ۱۷۲؛ رازی، ۱۰۸). تعریف فلسفه، به شکلی که نقل شد، بارها در رسائل آمده است (نک: ۴۲۷، ۲۹۸، ۲۲۵/۱؛ ۱۰/۲، ۳۰/۳، ۴۱، ۳۷۱، ۴۱۷/۴؛ نیز نک: الرسالة الجامعة، ۷۱، ۱۳۹).

اما اخوان، با وجود ستایش و ارزیابی مثبت از فلسفه و حکمت، از برخی گرایشهای فیلسوفان یا فلسفه پردازان انتقاد می‌کنند. در جایی، پس از اشاره به مسائل و حقایقی که در کتابهای آسمانی و آموزشهای ادیان آمده است، گفته می‌شود که در میان انسانها گروههایی خردمند و متفلسف یافت می‌شوند که چون به آنگونه مسائل و حقایق می‌اندیشند و آنها را به ترازوی عقل می‌سنجند، معانی حقیقی آنها را در نمی‌یابند؛ همچنین، چون آنها را به آنچه ظاهر الفاظ کتاب آسمانی دلالت دارد، حمل می‌کنند، عقلایشان آنها را نمی‌پذیرد، و بدین سان دچار شک و حیرت می‌شوند و چون حیرتشان به درازا کشید، در دلهایشان منکر آنها می‌شوند، هر چند از ترس شمشیر آن را بر زبان نمی‌آورند (۱۰/۴).

در جای دیگری آمده است که حکیمان و فیلسوفان پیشین دربارهٔ دانشهای گوناگون و ترکیب آسمان و ستارگان و طبایع موجودات در زیر سپهر ماه سخن گفته‌اند، اما گروهی از عالمان شریعت، به علت کوتاهی فهمشان، یا دقت نکردن در آن سخنان و اشتغال به دانش شریعت و احکام آن، یا ستیزه‌گری، بیشتر آنها را منکر می‌شوند؛ همچنین بیشتر کسانی از نوآموزان یا متوسطان که به دانشهای فلسفی می‌نگرند، امر قانون و احکام شریعت را خوار می‌شمارند و اهل آن را تحقیر می‌کنند و از پیروی از آن احکام سر باز می‌زنند؛ اما هدف اخوان پرداختن به همهٔ آن مسائل و کشف حقایق آن چیزهاست و ازین روست که رسائل را نوشته‌اند و در آنها به اختصار به همهٔ آن مسائل پرداخته‌اند. اکنون باید این نکته دانسته شود که دانشهای فلسفی و شریعت پیامبر (ص)، دو امر الهیند که هدف و غرض از هر دویکی است، هر چند در فروع مختلفند؛ زیرا هدف نهایی از فلسفه، چنانکه گفته‌اند: همانند شدن به خدا به اندازهٔ توانایی انسان است و ستونهای آن ۴ خصلت است: ۱. شناخت حقایق موجودات، ۲. اعتقادهای درست، ۳. کسب اخلاق و صفات پسندیده، ۴. کرد و کار پاکیزه و نیک، هدف از این خصال نیز تهذیب نفس و ترقی از حال نقص به کمال، و بیرون شدن از مرز قوه و امکان و رسیدن به حد فعلیت و وجود است. هدف از پیامبری و قانون شریعت نیز همان تهذیب نفس انسان و اصلاح آن، و رهانیدن آن از دوزخ جهان پیدایش و تباهی، و رساندن آن به بهشت است (۲۹/۳-۳۰).

از نخستین سده‌های قمری، نزد برخی از گروههای اسلامی، مانند صوفیان و عارفان و به ویژه اندیشمندان اسماعیلی نظریهٔ ظاهر و باطن قرآن و احکام شریعت پدید آمده، و پیروانی یافته بود. این گرایش که همان گرایش تأویلی^۲ است، به نحوی بارز نزد اخوان نیز دیده می‌شود.

شریعتها را منکر می‌شوند، فرق میان دین و شریعت را نمی‌دانند (۴۸۸-۴۸۷/۳). نتیجه‌گیری نهایی اخوان این است که دین پیامبران یک دین، و مسلک همهٔ ایشان و مقصد و هدفشان یکی است، هر چند شریعتها و قانونهایشان مختلف است (۱۸۰/۴).

از ویژگیهای چشمگیر دیگر اخوان، عقلگرایی ایشان و ستایش از «عقل» است. در یک جا گفته می‌شود هر گروهی که بخواهند بر کاری از امور دنیا یا دین گرد آیند و کارها را به سامان کنند و به راه درست گام نهند، ناگزیرند که سروری، یا رئیسی داشته باشند تا ایشان را متحد کند و آن رئیس نیز باید کارش را بر اصلی بنا نهد و بدان وسیله بر آنان فرمان براند. بدین سان اخوان نیز خشنودند که عقل را رئیس و داور در میانشان قرار دهند، همان عقلی که خداوند آن را رئیس برگزیدگان خلقتش قرار داده است. هر کس به شرایط عقل و موجبات قضایای آن تن ندهد (شرایطی که اخوان آنها را توصیه کرده‌اند)، یا پس از پذیرش آنها، از آنها رویگردان شود، کیفرش این است که از دوستی اخوان بیرون می‌شود، ایشان از وی رویگردان می‌شوند و در کارها از او یاری نمی‌جویند، با وی همنشینی نمی‌کنند، از دانشهایشان با او سخن نمی‌گویند، رازهایشان را از وی پنهان می‌دارند و برادران را به دوری جستن از او سفارش می‌کنند (۱۲۷/۴-۱۲۸).

اخوان به فلسفه و حکمت نیز، دلبستگی بسیار نشان می‌دهند و چنانکه از متن رسائل پیداست، با چندین اثر ارسطو، یا معمول فیلسوفان یونان و دیگر اندیشمندان جهان باستان آشنایی داشته‌اند و — چنانکه خواهد آمد — آن آثار در شکل دادن به جهان بینی اخوان، تأثیری عمیق داشته است. از سوی دیگر، چنانکه در گزارش ابوحیان توحیدی (۵/۲) دربارهٔ اخوان آمده است، به اعتقاد ایشان، اگر فلسفه یونانی و شریعت عربی با هم گرد آیند، کمال دست می‌دهد. اخوان خود نیز، پس از اشاره به اینکه واژهٔ فیلسوف نزد یونانیان به معنای حکیم، و فلسفه همان حکمت است، می‌گویند حکیم کسی است که کارهایش محکم و هنرش استوار، گفتارش راست، اخلاقش پسندیده، اعتقاداتش درست، کردارش پاکیزه و دانشهایش حقیقی باشد؛ حکمت نیز شناخت حقایق چیزها، و کمیت اجناس آنها و انواع آن اجناس، خواص یکایک آن انواع و جست و جوی علت‌های آنهاست، یعنی پاسخ دادن به پرسشهایی از این دست: آیا هست، چه هست، چند است، چه چیزی است، چگونه هست، کجاست، در چه هنگام است، چرا بوده است و کیست؟ (۳۴۵/۳).

از سوی دیگر، اخوان تعریفی را که در محافل نوافلاطونی دوران هلنیسم از فلسفه و هدف آن شده بود، بارها در رسائل خود تکرار، و به آن استناد می‌کنند: فلسفه همانند شدن به خدا به اندازهٔ توانایی (یا امکان) انسان است. اصل این اندیشه به افلاطون بازمی‌گردد (نک: افلاطون، جمهوری^۱، 613B، نیز ثائیتوس، 176B). این گفته همچنین در «رسالة فی آراء الحكماء اليونانین»، مجهول المؤلف، از افلاطون نقل شده است (نک: ص ۳۲۶). تعریف کامل فلسفه، به شکلی که نزد اخوان یافت می‌شود، نزد شارحان آثار ارسطو در دوران هلنیسم دیده می‌شود. این

ایشان در یک جا، پس از برشمردن مراتب یا اصناف هشتگانه انسانها، مرتبه هشتم را به دانشوران «تأویل» مسائل و احکام نازل شده در قرآن و شریعت اختصاص می‌دهند و می‌نویسند که آنان استواران در علوم الهی و معارف ربانیت و از رازهای نهفته در قانون شریعت آگاهند؛ آنان همان امامان و خلفای راهنما و پیشوایانند (۳۲۳/۱). در جای دیگری گفته می‌شود که هر یک از موجودات جهان دارای ظاهری و باطنی است؛ ظواهر امور پوست و استخوان و باطنهایشان لب و مغز است؛ قانون شریعت نیز چنین است و دارای احکام و حدود ظاهر و آشکار است که اهل شریعت و علمای احکام، از خاص و عام، آنها را می‌دانند؛ اما این احکام و حدود همچنین دارای اسرار و باطنهایی است که جز ویژگانی از انسانها و استواران در علم از آنها آگاه نیستند (۳۲۸/۱، ۴۸۶/۳). همچنین گفته می‌شود که دانش دین و آداب آن و آنچه بدان تعلق دارد، بر دو گونه است: یکی ظاهر و آشکار و دیگری باطن و پنهان و برخی هم میان این دو است. گونه نخست برای عامه است، مانند علم نماز و روزه و زکات و ...؛ ولی آنچه شایسته خواص و راه یافتگان به حکمت و استواران در دانش دین است، نگرشی در اسرار دین و باطنهای امور پنهان و رازهای نهفته و همچنین جست و جوی هدفهای صاحبان قانونهای شریعت، در رمزها و اشارات ایشان، و یافتن تأویل و حقیقت معانی موجود در کتابهای آسمانی است؛ اما علم تفسیر و توجه به محکّمات و متشابهات قرآن و جست و جوی دلیل و برهان و دوری جستن از دین تقلیدی خاص کسانی است که میان این دو گروهند (۵۱۱/۳، ۵۱۲، نیز نک: ۱۳۸/۴).

اخوان همچنین عبادات، مراسم قربانی جشنها و عیدهای ویژه خود را داشته‌اند. عبادت، از دیدگاه اخوان، نخست عبادت شرعی و پیروی از احکام بنیان‌گذار قانون شریعت و سنتهای پیامبر (ص) و همانند شدن به او در کردار و رفتار و مانند اینهاست؛ دوم عبادت فلسفی الهی که همانا اقرار به توحید خداست (نک: الرسالة الجامعة، ۲۴ به بعد؛ رسائل، ۲۶۱/۴-۲۶۲). اخوان تأکید می‌کنند که در عبادت شرعی نباید کوتاهی کرد و تنها به عبادت فلسفی پرداخت، زیرا این کار مایه تباهی و گمراهی می‌شود، چون عمل به قانون شریعت و عبادت شرعی و عبادت فلسفی الهی، ایمان است. اما از سوی دیگر پیوند دادن عبادت شرعی با عبادت فلسفی، کاری بسیار دشوار است، زیرا انگیزه آن مرگ هر چه زودتر تن، بازداشتن نفس از همه چیزهای دلپسند، و خوشتن داری در همه چیزهای مربوط به آن، و رسیدن به ادراک حقایق همه موجودات است (۲۶۳-۲۶۴/۴). اما عبادت فلسفی الهی، بنابر سنت فیلسوفان پیشین که آن را به فرزندان و شاگردانشان می‌آموخته‌اند، این است که در هر یک از ماههای یونانی، ۳ روز را - یک روز در آغاز، یک روز در وسط، و یک روز در پایان - به آن اختصاص می‌دهند. سپس اخوان به شرح جزئیات اعمال لازم در این عبادات می‌پردازند و به دعای افلاطونی، توسل ادربی و مناجات ارسطویی اشاره می‌کنند (۲۶۴-۲۶۳/۴).

اخوان همچنین از ۴ عید ویژه خود نام می‌برند: عید اول، هنگام نزول

خورشید به برج حمل است که شب و روز به یک اندازه است و آغاز بهار، شکوفایی درختان، اعتدال هوا و ... مزایای دیگر آن است. حکیمان در چنان روزی با فرزندان و شاگردان جوانشان گرد می‌آمدند؛ جامه‌های برازنده و زیبا می‌پوشیدند و به پرستشگاههایشان می‌رفتند، قربانیهای شایسته می‌کردند، سفره‌ها می‌گستراندند و به آهنگها و ترانه‌های روح پرور گوش می‌دادند. عید دوم، هنگام نزول خورشید به برج سرطان، یعنی آغاز تابستان و فصل گرم است. در این روز، حکیمان در پرستشگاههایی که ویژه آن روز بنا شده بود، گرد می‌آمدند. عید سوم، آغاز برج میزان، یعنی پاییز و بار دیگر یک اندازه شدن شب و روز بوده است. در این روز نیز حکیمان به پرستشگاههای ویژه آن روز می‌رفتند و خوراکیهای مناسب فصل می‌خوردند. عید چهارم، آغاز زمستان، فصل برگریزان، خشکیدن گیاهان و مانند اینهاست. حکیمان در این روز اندوهگین می‌شدند، استغفار می‌کردند و روزه می‌گرفتند. آنگاه، اخوان می‌افزایند که اگر در اعیاد شریعت اسلامی دقت شود، مطابق آن اعیاد چهارگانه است: عید فطر، مانند عید آغاز بهار؛ عید قربان، چون عید دوم؛ عید غدیر خم، همچون عید سوم است؛ روز چهارم، روز سوگواری و اندوه است، یعنی روزی که پیامبر (ص) از جهان رفت (۲۶۵/۴-۲۶۸).

همچنین گفته می‌شود که جماعت اخوان الصفا، برای عبادت شرعی و ادای فرایض آن و نیز برای عبادت فلسفی شایسته‌ترین کسانی و پس از این عبادات، سنت سومی ویژه خود دارند که تنها خودشان از آن آگاهند؛ نیز ۳ روز را عید می‌گیرند و برادران را به گرد آمدن در آن عیدها فرا می‌خوانند. اعیاد ایشان در حقیقت جز به مثل با اعیاد فلسفه و شریعت همانندی ندارد؛ زیرا اعیاد اخوان ذاتی و قائم به خودشان و دارای اعمال ویژه ایشان، و نیز سه گانه است: اول، وسط و آخر، و چهارمین آنها دشوارترین است. این روزهای چهارگانه، بر حسب حرکات سپهرها و انگیزه‌های احکام نجوم، همانند بهار، تابستان، پاییز و زمستان و در شریعت محمدی، همانند عید فطر، عید قربان، عید غدیر و روز مرگ پیامبر (ص) است؛ در شریعت فلسفی، نزول خورشید به برج حمل، سرطان، میزان و جدی است؛ در صورت انسانی نیز همانند دوران کودکی، جوانی، سالخوردگی و پایان عمر است. اعیاد اخوان اشخاص ناطق و نفوس فعالند که با اجازه خدا و آنچه بر ایشان وحی و الهام می‌شود، عمل و رفتار می‌کنند. روز نخست از اعیاد ایشان، روز بیرون آمدن قائم اول از ایشان، همزمان با نزول خورشید به برج حمل است؛ روز دوم، هنگام قیام قائم دوم، همزمان با نزول خورشید به برج سرطان است؛ روز سوم، روز قیام قائم سوم، همزمان با نزول خورشید با اول برج میزان است؛ روز چهارم، روز اندوه و سوگواری و بازگشت اخوان به غارشان یعنی غار تقیه و پنهان شدن، و آغاز دوران غربت اسلام است، چنانکه در حدیث پیامبر (ص) آمده است (۲۶۸/۴-۲۷۰). اخوان می‌گویند: قربانیها بر دو گونه تقسیم می‌شوند: شرعی و فلسفی، قربانیهای شرعی همان است که در مراسم حج صورت

که مؤلفان رسائل اخوان الصفا هر چند با اسماعیلیان مرتبط بوده‌اند، اصول اعتقادی ویژه‌ای را ساخته و پرداخته بودند که به هیچ روی برای بخش عمده آن نهضت، پذیرفتنی نبود، بدین‌سان در حالی که در سده ۵ق، آموزه‌های رسائل تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر محافل فلسفی و علمی نامرتب با اسماعیلیان داشته است، نشانه‌ای از تأثیر رسائل در میان مؤلفان اسماعیلی آن دوران یافت نمی‌شود («اطلاع»، 417)، وی در نوشته دیگری، این دریافت خود را روشن‌تر بیان می‌کند و می‌گوید: با وجود این باید فهمیده شود - و این نکته‌ای است که غالباً فراموش شده است - با آنکه بی‌شک خاستگاه جماعت اخوان الصفا، مذهب اسماعیلیه بوده است، اما ایشان از آن بسی فراتر رفته‌اند، رسائل بیان‌کننده نظریات یک گروه کوچک از فیلسوفان باطن‌گراست که در واقع اسماعیلی بودند، اما هرگز نماینده مذهب رسمی اسماعیلیان نبودند و چرخش کاملاً نوینی به آن دادند. فلسفه انسان‌گرایانه و روشن‌گرانه ایشان، نکات مشترک زیادی با اعتقادات رسمی اسماعیلیه به معنای خاص آن - که «دعوت رسمی» به آن باور داشته است - ندارد («مطالعانی...»، 86).

نصر نیز، در یکی از نوشته‌های پیشین خود معتقد بوده است که می‌توان ارتباطی سست میان اخوان و اسماعیلیه، به ویژه با آنچه «گنوسیسم اسماعیلی» نامیده می‌شود، یافت («مقدمه‌ای...»، 36). اما وی در نوشته دیگری می‌گوید: این گروه مؤلفان که هویتشان هرگز کاملاً روشن نشده است، یقیناً ملهم از شیعه بوده‌اند، هر چند شاید اختصاصاً آن‌گونه که بعداً چنان فرض شده است، اسماعیلی نبوده باشند («فلسفه...»، 428).

از سوی دیگر اشترون می‌گوید: معمولاً فرض می‌شود که اخوان-الصفا سازمان پنهانی ویژه‌ای را تشکیل می‌داده‌اند که به نحو وصف شده در رسائل تشکیل یافته است، اما به نظر وی، این جماعت که محققان جدید درباره آن اندیشه پردازی می‌کنند، پنداری است. هنگامی که در رسائل از اخوان الصفا سخن گفته می‌شود، مقصود نهضت اسماعیلی است، اما نه چنانکه آن نهضت واقعاً بوده است، بلکه آن‌گونه که پدید آورندگان رسائل می‌خواسته‌اند که چنان باشد، یعنی نهضتی آرمانی و ناکجا آباد اسماعیلی، آمیخته با اندیشه روشنگری فلسفی و جست و جوی رستگاری و رهایی روحها از راه اعتقادات ویژه‌ای که در رسائل عرضه شده است («اطلاع»، 421).

با اینهمه، نظریه وابستگی اخوان به اسماعیلیان همچنان در میان پژوهشگران متأخر هوادارانی دارد. یکی از ایشان درباره اخوان تا بدانجا می‌رود که آنان را نه تنها وابسته به اسماعیلیان، بلکه یک سازمان پنهان سیاسی آن دوران با تشکیلات یک حزب سیاسی جدید معرفی می‌کند (نک: سعید، ۷۶-۸۰). در عین حال می‌توان پرسید که چرا ناصر خسرو، اندیشه پرداز اسماعیلی (د پس از ۴۶۵ق/۱۰۷۳م) از

می‌پذیرد؛ قربانی فلسفی نیز مانند آن است، با این تفاوت که هدف از آن، نزدیک شدن به خدا، از راه بدن‌ها، یعنی تسلیم آنها به مرگ و رها شدن از ترس است، همان‌گونه که سقراط با نوشیدن جام زهر، انجام داد، یا مانند رفتار ارسطو، هنگام نزدیک شدن مرگش و گفته‌های وی به شاگردانش. بزرگ‌ترین قربانیها این است که نفس دوست داشتن دنیا را رها کند، در آن پارسایی پیشه کند و از مرگ کم‌ترسد، بلکه آن را آرزو کند. قربانی ویژه اخوان، دارای همه این خصال است، هم شرعی و هم فلسفی (۲۷۰/۴-۲۷۱). در اینجا باید یادآور شویم که آنچه اخوان درباره اعیاد و مراسم خود می‌گویند، قالبی مجازی، رمزی و نمادین است که در آن اندیشه‌های دیگری نهفته، و یادآور برخی سنتهای صابئان حران و به ویژه برخی از فرقه‌های گنوستیکی است.

اخوان و اسماعیلیان؛ چنانکه در آغاز اشاره شد، از دیرباز بعضی از پژوهشگران و به ویژه محققان اسماعیلی، اخوان را از اسماعیلیان به شمار آورده‌اند و حتی بعضی از پیشینیان ایشان، تألیف رسائل را به امامان اسماعیلیه و شاگردان ایشان نسبت داده‌اند. در میان پژوهشگران معاصر، ایوانف، با استناد به آنچه اسماعیلیان خود به وی گفته‌اند و نیز بر پایه برخی متونی که در دست داشته است، رسائل اخوان را دارای جنبه‌های بینش و اندیشه‌های اسماعیلی می‌داند (نک: «راهنمای...»، ۲، ۲). اما در کتاب دیگری، با در نظر داشتن اینکه نویسندگان متقدم اسماعیلی و به ویژه حمیدالدین کرمانی اشاره‌ای به رسائل نمی‌کنند، نتیجه می‌گیرد که رسائل از دوران خلافت الحاکم بامرالله فاطمی (۳۸۶-۴۱۱ق/۹۹۶-۱۰۲۱م) از سوی اسماعیلیان پذیرفته شد (همو، «بنیانگذار...»، ۱۴۷). چنانکه گذشت، نویسنده اسماعیلی نزاری، ابوالمعالی حاتم بن عمران بن زهره (د ۴۹۷ق/۱۱۰۳م) برای نخستین بار به رسائل و مؤلفان آن اشاره می‌کند. نویسندگان اسماعیلی در سده‌های بعد، و نیز محققان اسماعیلی متأخر و معاصر، همگی رسائل اخوان را در شمار نوشته‌های اسماعیلی، دست کم در نخستین مراحل گسترش مذهب اسماعیلیان، می‌آورند. پژوهشگران غربی نیز، بیشتر از همین فرضیه پیروی کرده‌اند. هانری کربن در یک جا اخوان را گروهی دارای اندیشه اسماعیلی می‌شمارد («تاریخ...»، ۱۹۰) و در جای دیگری، رسائل را «بنای یادبودی ماندگار از تفکر اسماعیلی» معرفی می‌کند (همو، «عبادت صابئان...»، ۱۸۷). پژوهشگر فرانسوی، مارک نیز در چند نوشته خود بر محتوای اسماعیلی رسائل تأکید می‌کند، و می‌کوشد ثابت کند که اخوان از اسماعیلیان بوده‌اند («رسائل»، ۵۷-۷۹، «اخوان...»، ۲۳۳ به بعد؛ نیز EI²).

اما از سوی دیگر، بعضی از پژوهشگران معاصر، درباره اسماعیلی بودن اخوان و گرایشهای اسماعیلی در رسائل ایشان با احتیاط داوری می‌کنند. اشترون، در مقاله‌ای که به آن اشاره شد، می‌گوید: آشکار است

اخوان و رسائل ایشان نامی نمی‌برد.

در اینجا نخست باید به این نکته اشاره شود که آنچه از سوی محافل اسماعیلی از سده ۵ق به بعد دربارهٔ اخوان و رسائل ایشان آمده است، دشواریها و تناقضهایی را دربر دارد و با شواهد تاریخی و نیز با شواهد درونی رسائل، هماهنگی ندارد. مثلاً ادعای بعضی از اسماعیلیان که امام احمد بن عبدالله در تألیف رسائل دست داشته است و اخوان نیز از پیروان او یا امامان دیگر بوده‌اند، با آنچه در منابع تاریخی دربارهٔ اخوان دیده می‌شود، تناقض آشکاری دارد. چنانکه در منابع اسماعیلی آمده است، احمد بن عبدالله در ۲۱۲ق/۸۲۷م درگذشته است (نک: تامر، مقدمه، ۱۶)، در حالی که مؤلفان رسائل بنا بر گزارش ابوحیان توحیدی در ۳۷۳ق در بصره می‌زیسته‌اند و این اختلاف ۱۶۱ سال را دربر می‌گیرد!

از سوی دیگر، چنانکه یاد شد، قاضی عبدالجبار گزارش می‌دهد که چند تن از کسانی که ابوحیان ایشان را در شمار نویسندگان رسائل آورده است، در ۳۸۵ق یعنی سال تألیف کتاب تثبیت دلائل النبوه هنوز در بصره و جاهای دیگر زنده بوده‌اند، یعنی ۱۷۳ سال پس از درگذشت احمد بن عبدالله! (دربارهٔ احمد بن عبدالله، نک: ه، ۷۴۲/۶ به بعد). همچنین اینکه مارکه بر پایهٔ اشاراتی در متن رسائل، استنباط و ادعا می‌کند که امامان در تألیف رسائل شرکت فعال داشته‌اند («فلسفه»، ۸-۹)، فرضیه‌ای است مشکوک و حتی پنداری است که هیچ دلیل تاریخی، جز ادعای مؤلفان بعدی اسماعیلی، برای آن نمی‌توان یافت. بر این نکات باید افزود که برخی از منابعی که اخوان در رسائل به آنها استناد می‌کنند، در زمان زندگی احمد بن عبدالله هنوز تألیف، یا ترجمه نشده بوده است؛ مثلاً متنبی شاعر زادهٔ ۳۰۳ق که اخوان — چنانکه اشاره شد — شعری از او نقل می‌کنند، هنوز چشم به جهان نگشوده بوده است.

به هر روی، بنا بر شواهد تاریخی که تاکنون در دست است و نیز بنا بر تحلیل شواهد درونی رسائل، می‌توان گفت که مؤلفان رسائل، هر چند احتمالاً با برخی محافل اسلامی آشنایی داشته‌اند و گاه نیز برخی از اصطلاحات و نظریات ویژهٔ اسماعیلیان آغازین را به کار برده‌اند، خود از ایشان نبوده، و در سلسله مراتب اسماعیلیان، مرتبه و منصبی نداشته‌اند. همچنین باید یادآور شد که اخوان از «مُتَبِعَه» در دو جا انتقاد می‌کنند و نظر آنان را جزئی و سخنانشان را غیر کلی می‌دانند و آن را مذهب اخوان نمی‌شمارند (۲۱۷/۱، نیز نک: ۱۸۰/۳). بدین سان درست‌تر این است که گفته شود، محافل و مؤلفان اسماعیلی در سده‌های بعدی، از اخوان «چهره‌ای خودی» ساخته‌اند و ایشان را به فرقهٔ خود منتسب کرده‌اند. این انتساب برای اسماعیلیان بعدی، مایهٔ افتخار بوده است. مطالب الحاقی از سوی اسماعیلیان در رسائل نیز آشکار است. در این میان نکتهٔ پرسش انگیز این است که همهٔ گزارشهایی که در منابع دربارهٔ انتساب اخوان به اسماعیلیان آمده است، در زمانهایی پس از برپا شدن خلافت فاطمیان (۲۹۷/۹۱۰م) و فتح مصر از سوی ایشان در ۳۵۸ق/۹۶۹م نوشته شده است. نکتهٔ

پرسش انگیزتر این است که چرا ابن ندیم که الفهرست را در ۳۷۷ق تألیف کرده، و در آن گزارشی دربارهٔ نهضت اسماعیلیان آورده است، از اخوان و رسائل ایشان نام نمی‌برد (نک: ص ۱۸۶ به بعد)، در حالی که درست ۴ سال پیش از آن، ابوحیان توحیدی دربارهٔ اخوان و رسائلشان گزارش می‌دهد. آیا ابن ندیم، از نوشته‌های چنان یا اهمیتی، مانند رسائل اخوان آگاه نبوده است؟

سرانجام، یکی از متأخرترین پژوهشگران معاصر نیز، بر اسماعیلی نبودن اخوان تأکید می‌کند. نتون می‌گوید: با توجه به نقش اساسی امامت نزد اسماعیلیان و نقش اندکی که اخوان به امامت می‌دهند، می‌توان نتیجه گرفت که اخوان اسماعیلی نبوده‌اند و عناصر اسماعیلی را که در رسائل یافت می‌شود، می‌توان تا حد پذیرفتن تأثیراتی کاهش داد و نباید آنها را همچون عوامل ذاتی در اعتقاد اخوان تلقی کرد (ص ۱۰۳-۱۰۴).

جهان بینی اخوان: پیش از هر چیز باید خاطر نشان کرد که جهان بینی اخوان، یک جهان بینی تلفیقی^۱ است. اینگونه گرایش، در محافل فلسفی - دینی دوران هلنیسم، یعنی دوران نفوذ و گسترش فرهنگ یونانی، در نواحی بین النهرین و شمال افریقا (مصر) از سده ۳ ق م تا سده‌های ۲ و ۳ م رواج بسیار داشته است. اخوان نیز، در چارچوب کلی جهان بینی اسلامی - شیعی خود، از هر مکتب فلسفی و گرایش دینی و عرفانی و از هر منبع یونانی و غیر یونانی که در آن نکته‌ای موافق با بینش و اندیشهٔ خود، یا تأییدی بر آن یافته‌اند، بهره گرفته‌اند و گاه با استناد و بیشتر بی استناد به آن منابع، یک جهان بینی تلفیقی، اما دارای اصالت ویژهٔ خود، پدید آورده‌اند. به دیگر سخن، اخوان در رسائل خود، عناصر گوناگون و گاه متضاد را، از اینجا و آنجا به عاریت گرفته، آنها را در یک برهم نهاده از آن خود کرده‌اند. در این میان برخی از این عناصر، در شکل بخشیدن به چهرهٔ جهان بینی ایشان، تأثیر بیشتری داشته است، یعنی در این جهان بینی چندین عنصر بارز و مشخص یافت می‌شود: عناصر بنیادی فلسفهٔ فیثاغورسیان، عناصر افلاطونی، ارسطویی، رواقی، نوافلاطونی، عناصر هرمتی و بیش از همه عناصر گنوستیکی.

از میان عناصر یاد شده باید بیشتر بر عناصر اخیر تأکید شود، چنانکه با پیگیری اندیشه‌ها و نظریات بنیادی اخوان، می‌توان گفت که ایشان برجسته‌ترین پیروان «گنوسیس^۲» (= عرفان، معرفت) و بدین سان برجسته‌ترین نمایندگان جهان بینی گنوستیکی نوینی در دوران خود بوده‌اند. اکنون این پرسش به میان می‌آید که اخوان عناصر اصلی بینش گنوستیکی - هرمتی خود را از چه منبع یا منابعی کسب کرده‌اند؟ این منابع از یک سو نوشته‌های اصیل یا مجعولی بوده است که در سده‌های ۳ و ۴ق از یونانی یا سریانی به عربی ترجمه شده بود و اخوان بی واسطه یا با واسطه از آنها آگاهی داشته‌اند و از سوی دیگر آگاهیهایی که اخوان از راه شنیده‌ها و در تماس با محافلی که از نمایندگان آن جهان بینی

تحریف شده، و به جای کاذب «کاذبا» آمده است. «اسطرونیقوس» در متن اخوان، تحریفی است از «آستروتورانیقوس»^۳ یونانی (ستاره خودکامه، نک: داچ II/767)، «ستاره خودکامه» اشاره به ثریاست که در میان ۱۵ تا ۲۰ مارس، کوتاه زمانی پس از اقتران آن با ماه، از چشم ناپدید می‌شود. در اینجا، این پرسش به میان می‌آید که آیا اخوان و ابن ندیم، در گزارش خود، هر دو از یک منبع بهره گرفته‌اند، یا نه؟ ابن ندیم الفهرست را در ۳۷۷ ق تألیف کرده است و رسائل اخوان چنانکه گذشت، بنابر گزارش ابوحیان توحیدی پیش از ۳۷۳ ق — هر چند انتشار نداشته — در دسترس بوده است، در حالی که ابن ندیم، در نوشته خود از رسائل نویسندگان آنها نام نمی‌برد. به هر روی، این نیز می‌تواند دلیل دیگری باشد که اخوان رسائل را در نیمه دوم سده ۴ ق گرد آورده بودند (درباره اخوان و صابان حران، نک: مارکه، «صابان...»)، (XXIV/35-80, XXV/77-109؛ نیز نک: پیره، 83-69).

نخستین پژوهشگری که مسأله پیوند میان جهان بینی اخوان و گنوستیکها را به میان آورد، خاورشناس بزرگ آلمانی شدر است. وی در مقاله مهمی به این نکته اشاره می‌کند که اندیشه پردازی اسلامی، در مرحله‌ای معین، همه میراث معنوی هلنیستی — شرقی را، در هماهنگی با اندیشه‌هایی درباره خدا و وحی که از سوی اسلام بر آن افزوده شده بود، در قالب یک نظام به هم گرد آورد. گرایش به این نظام سازی، از آغاز می‌بایست بر پایه برداشتی «دائرةالمعارف» گونه استوار شود، یعنی از مجموع شناخت طبیعت، انسان و خدا، پاسخهایی برای واپسین پرسشها درباره وجود خدا و پیوند او با جهان و وضعیت انسان در جهان، به دست آورد. بدین سان آرمان معرفت گنوستیکی — که همچنین ویژه نوافلاطون گرایی (نئوپلاتونیزم) است — در اندیشه پردازی اسلامی جایگاه برتری یافت و یقین شناخت نظری، نه بر پایه مفاهیم تعریف شده، بلکه بر پایه بدهاتی بی واسطه که همان الهام دینی است، استوار گردید. در اینجا نیز معرفت وسیله رستگاری و نجات و بازبابی هستی نابی معنوی است. مهم‌ترین اثر برای داوری درباره پذیرش تمامی میراث معرفت هلنیستی — شرقی به وسیله تفکر اسلامی، دائرةالمعارف اخوان الصفا در سده ۱۰ م در بصره است؛ درست بدین علت که در آن مواد منقول از گذشته، تا اندازه‌ای در شکل خام آنها، گرد آمده، و هنوز — چنانکه پس از اندک زمانی روی داد — از سوی تفکر پر توان نظام گونه ابن سینا، شکل نگرفته است. شدر به چگونگی تداوم آنچه وی آن را «گنوسیس اسلامی» می‌نامد، می‌پردازد و آن را به نظام ساز و مکمل گنوسیس اسلامی، یعنی ابن عربی، می‌رساند. وی می‌گوید که دو مشخصه اصلی دین گنوستیکی، یعنی دوگانه گرایی جهان شناختی — روان شناختی و بی ارزش ساختن هستی زمینی، در جهان بینی اسلامی کاملاً بیگانه بوده است و هر چند می‌توان آنها را در حالت روانی بسیاری از مسلمانان یافت، اما پیش از آن هرگز به شکل اصول

بوده‌اند، به دست آورده‌اند که آن محافل در آن دوران در میان صابان حران یافت می‌شده‌اند.

صابان حران و اخوان: در رسائل اشاره‌ها و نمونه‌های مشخصی یافت می‌شود که نشان دهنده ارتباط اخوان با محافل صابان حران و تأثیر جهان بینی ایشان بر اخوان است. چنانکه یاد شد، اخوان نمونه‌هایی از مراسم و جشنهای صابان را از آن خود کرده بودند و بنابر پژوهش تاردیو، محافلی از صابان، بازماندگان گنوستیکها و هر مسیان دورانه‌ای گذشته بوده‌اند (ص 39 به بعد). اخوان در رسائل خود، در یک جا صراحتاً از «صابون» و «حرانیون» و «حتوفون» نام می‌برند که نام اخیر احتمالاً تصحیف «حنیفیون» بوده است. این نیز تصادفی نیست، زیرا به دنبال آن از رئیسان نخستین ایشان نام برده می‌شود: اغادمایون (تحریف آگاثودایمون^۱)، هرمس، لومهرس (تحریف همروس شاعر حماسه سرای مشهور یونانی) و اراطس (؟). سپس افزوده می‌شود که بعدها اینان به چند گروه تقسیم شدند؛ فوثاغریه (فیثاغورسیان)، ارسطانونیه (ارسطویان)، افلاطونیه و اقوروسییه (تحریف افیقوریه، اپیکوریان) (نک: ۲۹۵/۴). اخوان در دنباله آن فصل به وصف عقاید صابان حران درباره جهان و انسان، و همچنین به آداب و رسوم مذهبی و اعتقاد ایشان به ستارگان و پرستشگاههایی که به نام آنان برپا کرده بودند، می‌پردازند (۲۹۵/۴-۳۰۶).

در همانجا گفته می‌شود که ایشان اصول دانشهایشان را از سریانیان و مصریان گرفته بوده‌اند. این نیز شگفت نمی‌نماید، زیرا می‌دانیم که در دوران باستان — و به ویژه در محافل هلنیستی و محافل فلسفی گنوستیکی — این نظریه رایج بوده است که یونانیان دانشهای خود را از مصریان و سریانیان دریافت کرده بوده‌اند. از سوی دیگر، هر چند اخوان هنگام وصف و شرح عقاید ایشان، از صابان حران صریحاً نام نمی‌برند، اما در همانجا بخشی یافت می‌شود که بسیار توجه انگیز است و این نظر را تأیید می‌کند که آنچه اخوان نقل می‌کنند، عقاید صابان حران است. در آنجا گفته می‌شود که ایشان «آروس» (تحریف اِرس^۲ = رب النوع عشق نزد یونانیان) و صنم آب را [در متن به غلط صَب الماء آمده است] بزرگ می‌دارند که در روزگار «اسطرونیقوس» از جایگاه خدایان سقوط کرد و به سوی سرزمین هند رفت؛ ایشان در جست و جویش برآمدند، او را یافتند و از او خواستند که به سوی ایشان بازگردد؛ اما او گفت که پس از آن به سرزمین حران باز نمی‌گردد، بلکه به «کاذی» می‌رود، که مکانی در شرق حران است و از آن دیدار خواهد کرد و ایشان تا به امروز نیز هر سال در روز ۲۰ ماه نیشان [مارس] از شهر بیرون می‌روند و انتظار آمدن بت را دارند و آن را عید کاذی می‌نامند (۳۰۶/۴).

این گزارش در الفهرست ابن ندیم نیز به چشم می‌خورد (ص ۳۲۵). در متن الفهرست «اسطرونیقوس» به شکل «اسطه و طرنقوس»

مبانی نظری درنیا آمده بود (نک: ص 219-220, 221, 225-226, 230).

در رسائل اخوان رویکرد بنیادی گنوستیکی را به جهان و انسان می‌توان یافت، در حالی که جزئیات جهان شناسی و انسان شناسی ایشان آمیزه یا تلفیقی از بسیاری عناصر گوناگون و به عاریت گرفته شده است که خود اخوان نیز به آن اعتراف دارند. اخوان نیز مانند گنوستیکها پیش از هر چیز بر «خودشناسی» تأکید می‌کنند و آن را آغاز و گشایش همه دانشها می‌شمارند (۴۶۲/۲). هدف همه فیلسوفان و فرزندگان از پرداختن به دانشهای ریاضی راه یافتن به دانشهای طبیعی است؛ اما هدفشان از دانشهای طبیعی نیز فراتر رفتن از آنها و پیشرفت به سوی دانشهای الهی است که واپسین هدف حکیمان و پایان ارتقاء به شناختهای حقیقی است. اکنون نخستین مرتبه نگرش در دانشهای الهی، شناخت جوهر نفس و جست و جوی مبدأ آن است که پیش از پیوند با تن در کجا بوده است و نیز پس از جدایی از آن به کجا خواهد رفت. چون وظیفه‌ای که بر عهده انسان نهاده شده، شناخت خداست و راهی به سوی آن شناخت جز پس از خودشناسی نیست، بر هر مرد خردمندی است که در جست و جوی معرفت روح و شناخت جوهر آن و نیز تهذیب آن باشد (۷۶-۷۵/۱، نیز نک: ۳۴/۳، ۸۳/۴).

از دیدگاه اخوان خودشناسی از چنان اهمیتی برخوردار است که ایشان بارها به مناسبتهای گوناگون به تعریف و وصف آن می‌پردازند. در یک جا گفته می‌شود که شایسته نیست ما مدعی شناخت حقایق چیزها باشیم، در حالی که خود را نمی‌شناسیم، زیرا کسی که مدعی شناخت حقایق اشیاست، ولی خود را نمی‌شناسد، مانند کسی است که به دیگران خوراک می‌دهد و خود گرسنه است، یا به دیگران جامه می‌دهد و خود برهنه است، یا دیگران را درمان می‌کند و خود بیمار است، یا به دیگران راه می‌نماید و خود راه خانه‌اش را نمی‌داند (۱۶۹/۴، نیز نک: ۱۸۸/۳-۱۸۹).

در جای دیگری، با استناد به گفته پیامبر (ص) که «هر که خود را شناخت، خدا را شناخت»، اخوان نظر محوری خود را درباره خودشناسی بیان می‌کنند. بیشتر انسانها بدین علت از خودشناسی غافل مانده‌اند که به روان شناسی (علم النفس) نمی‌پردازند و در راه شناخت خود کمتر می‌کوشند و در جست و جوی رهایی از دریای ماده و مغاک پیکرها و نجات از اسارت طبیعت و بیرون شدن از تاریکی اجسامشان نیستند؛ سبب دیگر آن میل به جاودانگی در دنیا و غرقه شدن در شهوات جسمانی و فریفته شدن به لذتهای مادی و نیز کوشش در راه بهبود معیشت دنیایی است، چنانکه روحهایشان را بردگان تنهاشان ساخته‌اند و زندگانی این جهان را (ناسوت) بر جهان الهی (لاهوت) و تاریکی را بر روشنائی چیره کرده‌اند (۱۹۳/۴-۱۹۴، نیز نک: ۲۲/۲، ۷/۴).

هسته اندیشه‌های اخوان درباره خداشناسی در این نکته نهفته است: نگوشت دنیا و جست و جوی رهایی از آن. چنین می‌نماید که اخوان از تکرار و تأکید بر این نکته خسته نمی‌شوند. رغبت به دنیا و جست و جوی آخرت به هم گرد نمی‌آید؛ دوری از آخرت، رغبت به دنیا،

و دوری از دنیا، رغبت به آخرت است (۳۸۵/۱-۳۸۶، ۳۸۷). علت اسارت انسان در این جهان، «جنایت» آدم (ع) است (۱۰۰/۱). انسان باید بیشترین شوق خود را در راه رهایی از سرای دنیا و بیرون شدن از این زندان و رسیدن به خدا، به کار گیرد (۲۵۵/۴). هر گونه دانش و ادب باید وسیله‌ای برای جست و جوی آخرت، ترک دنیا و شهوات و لذتهای آن باشد، وگرنه ویال صاحب آن است (۳۴۹/۱). هر چه بهره انسان از نعمتهای دنیا بیشتر باشد، بهره‌اش از نعمتهای آخرت کمتر است؛ نباید فریفته حال کسانی شد که در دنیا مرفهند و از آخرت رویگرداندند (۴۵۲/۲-۴۵۳).

برای اخوان نیز مانند گنوستیکها تن زندان روح است. روح در تن مانند یک زندانی در آبریز است؛ زیرا آبریز به راستی این تن است؛ این تن سرچشمه همه گونه فاذورات، پلشتیها و عفونتها و مانند اینهاست. آغاز آن نطفه‌ای پلید، و پایان آن مرداری گنبدیده است و در میان این دو حالت آکنده از غایط است (۴۹/۳). مثل نفس جزئی (یعنی فردی) با همه ارجمندی گوهر آن، و نیز غربت آن در این جهان کون و فساد، و گرفتاری آن به آفات تن و فساد ماده، مثل مردی فرزانه و آگاه است که در غربت دچار عشق زنی رعنا و فاجره، نادان و بدخوی و بدسرشت شده بود و پیوسته برای آسایش او می‌کوشید، تا بدانجا که خود و صلاح خویش و سرزمینی را که از آن بیرون شده بود و نیز خویشاوندان و نعمتهای آنجا را فراموش کرده بود (۵۰/۳، ۱۸۳/۴، ۱۸۴).

از سوی دیگر، اخوان تأکید می‌کنند که نفس جوهری آسمانی و جهان او جهانی روحانی است و تا هنگامی که در این تن است، دچار اندوهها، دشواریها و کارهایی است که برای نگهداشت تن لازم است، و بدین سان تا هنگامی که نفس به تن پیوسته است، آرامش ندارد. بنابراین مرگ حکمت و رحمت برای نفوس نیکان پس از ویرانی تن است (۵۱/۳). از این رو، هنگامی که نفس جزئی از جهان روحانیش به علت «جنایت» در این جهان سقوط کرد و در دریای ماده غرقه شد دچار ترس و هراس گردید، مانند گروهی که دچار دریای طوفانی و کشتی شکستگی شوند و هر یک راه نجاتی می‌جویند. پس اگر نفس از خواب غفلت و نادانی بیدار شود، به خود بنگرد، جوهر خویش را بشناسد و غربت خود را در جهان اجسام و رنج و غرقه بودنش را در دریای ماده و اسارتش را در شهوات طبیعی احساس کند، جهان راستین خود را ببیند و مشتاق آن شود، مثل او مانند گروهی است که از زندان و سیاهچال، در روشنائی بامدادی بیرون می‌شوند و یکباره با جهان بیرونی رو به رو می‌گردند (۱۸۴/۴-۱۸۵). مرگ تن زایش نفس است (۳۲/۳، ۴۲).

اخوان بارها بر غربت نفس در این جهان جسمانی و اسارت آن در طبیعت و دریای ماده تأکید می‌ورزند (۲۶/۴) و سخن منسوب به افلاطون را نقل می‌کنند که ما در اینجا بیگانگانی در اسارت طبیعت و در جوار شیطانیم و از جهان خودمان به علت جنایت پدرمان آدم بیرون رانده شدیم (۳۵/۴). سرنوشت نفوس انسانهای دیندار و دانا و پارسایان در این جهان پس از مرگ و رهایی از پلیدی تن و نجات از

می‌برد که آن را در «سرب المظلم» (سرداب یا دالان تاریک) نزد هرمس یافته بوده است (نک: بلیناس، ۵۲۳، قس: ۵-۷). اکنون آنچه اخوان در کتاب بلیناس به آن اشاره می‌کنند، در متن سرالخلیقه یافت می‌شود (بلیناس، ۲۰۳-۲۰۴؛ رسائل، ۴۷۸/۳).

۱۲. کتاب مهم دیگری که اخوان از آن نقل می‌کنند، *اثولوجیا* (ه) است که آن را نوشته ارسطو می‌شمارند. این کتاب یکی از منابع الهام‌بخش اندیشه‌های اخوان است که مضامین بسیاری را به ویژه درباره روح (نفس)، خدا، عقل، انسان از آن گرفته‌اند. در حالی که فقط در یک جا، اخوان صریحاً از *اثولوجیا* نام می‌برند و کم و بیش عین عبارات آن را نقل می‌کنند (۱۳۸/۱؛ قس: «اثولوجیا»، ۲۲).

اخوان و دانشها: بیش از دو سوم رسائل اخوان را می‌توان «دانشنامه» نامید و بستگی اخوان به دانشهایی که در آن دوران از راه ترجمه‌های آثار یونانی به عربی به ایشان رسیده بود، به راستی شگفت انگیز است. اخوان در سراسر رسائل بارها بر آموختن و آموزاندن دانشها تأکید، و دیگران را به آن ترغیب می‌کنند. در جایی گفته می‌شود که پس از اقرار به وجود خدا و تصدیق پیامبران و فرستادگان او، برای انسان هیچ فریضه‌ای واجب‌تر، برتر، ارجمندتر و سودمندتر از دانش-آموختن، جست‌وجو و آموزاندن نیست و سپس در تأیید آن، حدیث مفصلی از پیامبر (ص) نقل می‌کنند و در پی این سخنان، خصال عالمان راستین و آفات ناشی از نداشتن اخلاق علمی را بر می‌شمارند (۳۴۶/۱) به بعد).

نفوس جزئی هر چه دانسته‌های بیشتر داشته باشند، به نفس (روح) کلی نزدیک‌تر، و به آن همانندترند، چنانکه در تعریف فلسفه گفته می‌شود که آن همانند شدن به خداست (۳۹۹/۱). همچنین گفته می‌شود که نفوس جزئی از راه دانشها گوهر خود را می‌شناسند و بر «حکمت سقراطی» و «تصوف و پارسایی مسیحی» و «تعلق» به دین حنیفی (اسلامی) و همانند شدن به جوهر کلی خود و پیوستن به علت نخستین و متحد شدن با هم جنسان خود در جهان روحانی و محل نورانی و سرای زندگانی حقیقی دست می‌یابند (۸/۳).

از سوی دیگر اخوان بر این نکته تأکید می‌کنند که ایشان در رسائل بیشتر به بحث درباره کتابهای آسمانی و معانی و اسرار وحی پیامبر (ص) پرداخته‌اند و از اکثر رمزا و اشاره‌ها و موضوعهای شریعت پرده برداشته‌اند، زیرا روی سخن ایشان با دانشوران و فاضلان است که پیرو شیوه اخوان صفا و استوار در دانشند و از راه ریاضتهای فلسفی آمیخته با اسرار کتابهای الهی و اشاره‌های پیامبران ورزیده شده‌اند (۷۸/۳). سرانجام، اخوان یاران خود را به آموختن هر گونه دانشی، چه فلسفی، شرعی، چه ریاضی، طبیعی یا الهی تشویق می‌کنند و به خواندن رسائل که به زبانی آسان و فهمیدنی نوشته شده است، فرا می‌خوانند (۵۳۸/۳).

می‌کنند، رساله ۴ از مجموعه آثار هرمسی به نام «کراتر»^۱ است که در آن از آفرینش انسان سخن می‌رود و در آن مضامین مشترکی با آنچه اخوان نقل می‌کنند، یافت می‌شود (نک: هرمس، رساله IV، ص ۴۹-۵۷). نوشته هرمسی دیگری که اخوان از آن نام می‌برند کتاب *استوطاس* است و یگانه دست نوشته آن در کتابخانه ملی پاریس موجود است. اخوان از این کتاب بهره بسیار گرفته‌اند و حتی از متن عبارات آن نیز نقل می‌کنند (درباره منازل بیست و هشتگانه ماه، نک: ۴۲۹/۴-۴۴۲، ۴۴۵، در اینجا نام کتاب *اسطیطاس* آمده است؛ قس: *استوطاس*، ۴۹-۶۹).

۹. اخوان در رسائل از کتاب *اسطماخیس*، یا *اسطماخس* نیز نام می‌برند (ابن ندیم، ۳۵۳) و به مطالب آن اشاره کرده (رسائل، ۴۲۹/۴، که نام کتاب اشتباهاً «*ارسطماخس*» آمده است؛ نک: *اسطماخس*، ۵۱، ۷۶)، عین عبارات *استوطاس* (ص ۵۱ به بعد) را نقل می‌کنند (نیز نک: ۴۴۳/۴، قس: *استوطاس*، ۴۷؛ درباره *استوطاس* و *اسطماخیس*، نک: بلوشه، ۶۲-۷۶).

۱۰. اخوان همچنین به احتمال زیاد از کتاب دیگری به نام *السیاسة فی تدبیر الرئاسة* بهره گرفته‌اند. این کتاب معروف به *سر الاسرار*، و منسوب به ارسطو است که برای شاگردش اسکندر نوشته بوده است. اخوان تقریباً عین عبارات آن را نقل می‌کنند: یک جا در تقسیم‌بندی علم نجوم و جای دیگر درباره سلسله فیض یا صدور از خدا (نک: «السیاسة...»، ۸۶، ۱۲۹-۱۳۰؛ قس: رسائل، ۱۱۴/۱-۱۱۵، ۱۸۷/۳، ۱۹۶-۱۹۷؛ همچنین داستان یهودی و مجوسی، «السیاسة»، ۱۴۰-۱۴۲؛ قس: رسائل، ۳۰۸/۱-۳۱۰).

۱۱. کتاب دیگری که اخوان به آن اشاره می‌کنند، کتاب *الخواص* است، ولی نامی از مؤلف آن نمی‌برند (۲۹۸/۴). در کتابخانه ملی پاریس، دست نوشته‌ای از آن موجود است، منسوب به حنین بن اسحاق، با عنوان کتاب *خواص الاحجار*، درباره خواص سنگهای گرانبها در طلسمات (نک: بلوشه، ۷۷). از سوی دیگر، قزوینی در کتاب *عجائب المخلوقات* چندین بار از کتاب *الخواص* بلیناس درباره سنگها نام می‌برد (ص ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۸۶، جم). بلیناس یا بلیئوس شکل عربی شده «آپولونیوس» تیانی، فیلسوف و عارف سده ۱م است که در منابع عربی نوشته‌هایی منسوب به اوست. به احتمال زیاد کتاب *الخواص* همان کتابی است که اخوان در مورد تأثیر مغناطیس به آن اشاره می‌کنند. همچنین در جای دیگری، از کتاب دیگری از بلیناس (که در متن اشتباهاً «بانیاس» آمده است) نام می‌برند که در آن از ترکیب افلاک و طبقات آسمان سخن می‌رود. این کتاب باید همان *سر الخلیقه* منسوب به بلیناس حکیم باشد. نام این کتاب جز در فهرست ابن ندیم نیامده که در آنجا نیز نامی از مؤلف برده نشده است. در این منبع از کتاب *السرب المظلم فی سر الخلیقه* نام برده می‌شود (ص ۲۶۳)؛ این همان کتاب بلیناس است که زیر عنوان *سر الخلیقه* در زمان مأمون از سریانی یا یونانی ترجمه شده است، زیرا در متن کتاب، بلیناس، از نوشته‌ای نام

سوم، علم نفسانیات، یعنی شناخت نفوس و ارواحی که در اجسام فلکی و طبیعی - از سپهر محیط گرفته تا مرکز زمین - سریان دارند و اینکه چگونه سپهرها را به گردش و ستارگان را به جنبش می‌آورند و چگونه جانوران و گیاهان را پرورش می‌دهند و چگونه به پیکرهای جانوران داخل می‌شوند و نیز شناخت چگونگی رستاخیز آنها پس از مرگ.

چهارم، دانش سیاست که آن نیز بر ۵ گونه است: ۱. سیاست پیامبری، ۲. سیاست شهریاری، ۳. سیاست همگانی، ۴. سیاست وزیران، ۵. سیاست خویش.

پنجم، علم معاد، یعنی شناخت ماهیت زندگانی آن جهانی و چگونگی برخاستن روحها از تاریکی تنها و بیداری نفوس از خواب دراز مرگ در روز رستاخیز (۲۷۲/۱-۲۷۴).

از آنجا که در این مقاله غرض ارائه تصویری از کلیت جهان‌بینی اخوان است، با چشم‌پوشی از پرداختن به محتوای رسائل درباره هر یک از دانشها، تنها به اهمیت دو رشته از دانشها، از دیدگاه اخوان، اشاره می‌شود:

دانش اعداد نزد اخوان دانشی است فراگیر، بدان‌سان که خداشناسی، جهان‌شناسی و نیز انسان‌شناسی ایشان را در بر می‌گیرد و بر روی هم در کل جهان‌بینی اخوان، عامل بسیار مهمی است. چنانکه دیدیم، اخوان به نظریات فیثاغورس و نو فیثاغورسیان اهمیت بسیار می‌دهند، هرچند آگاهی ایشان در این زمینه، از منابع دست اول نبوده، و به احتمال زیاد از محافل صابان حران، گرفته شده است. اخوان مانند فیثاغورس و پیروان مکتب وی، اصل نخستین را «عدد» و طبیعت موجودات را به حسب طبیعت عدد می‌دانند و می‌گویند که هر کس عدد، احکام، طبیعت و انواع و خواص آن را بشناسد، می‌تواند به شناخت گونه‌های موجودات دست یابد (۱۷۸/۳-۱۷۹). از این روست که اخوان دانش عدد را پادشاه دانشهای دیگر و پیشین‌تر از همه آنها می‌شمارند (۴۱۰/۴). بدین‌سان اخوان کل نظام هستی و جهان را برپایه اعداد، مراتب و خواص آنها بنیاد می‌نهند (درباره فیثاغورس و فلسفه وی، نک: شرف، ۱۷۳-۲۲۵؛ درباره عقاید فیثاغورسیان، نک: پاولی، 302-XXIV).

دانش دیگری که اخوان، در پیروی از سنت صابان حران، به آن اهمیت بسیار می‌دهند، علم احکام نجوم است. این دانش درباره تأثیر سپهرها و ستارگان و به‌طور کلی اجرام آسمانی بر موجودات زیر سپهر ماه - و از آن میان تأثیر آنها بر زندگی و سرنوشت انسانها - سخن می‌گوید. این دانش در حوزه همه فرهنگهای باستانی جهان وجود داشته، از کلدانیان و مصریان به یونانیان رسیده، و سرانجام به حوزه فرهنگ اسلامی نیز راه یافته بود و مکتبهای هر مسمی، گنوستیکی و صابان از هواداران آن بوده‌اند. اخوان نیز رویکرد ویژه خود را به احکام نجوم دارند. ایشان منکران این دانش را گروهی از اهل جدل می‌دانند که از در نظر گرفتن احوال سپهرها، حرکتها و چرخشهای آنها

اخوان در چندین جا از رسائل به تقسیم‌بندی دانشهای زمان خود می‌پردازند. در اینجا با رعایت اختصار به دو نمونه از آن اشاره می‌شود:

الف - تقسیم دانشهای فلسفی: دانشهای فلسفی ۴ گونه است: ۱. ریاضیات، ۲. منطقیات، ۳. طبیعیات، ۴. الهیات. ریاضیات نیز خود ۴ مقوله دارد: ۱. علم حساب (ارثماطیقی)، ۲. هندسه (جومطریا)، ۳. ستاره‌شناسی (اسطرو نو میا)، ۴. موسیقی (۴۸/۱-۴۹). به ویژه ۲۶۶-۲۷۲). نکته توجه‌انگیز آن است که اخوان، دانشهای فلسفی را بیشتر با نامهای یونانی آنها می‌آورند.

اخوان، در هیچ یک از زمینه‌های دانشها نوآوری، یا نکاتی که پیش از آن ناگفته باشد، ندارند. نوآوری آنان در کلیت جهان‌بینی ایشان است. مزیت اخوان در این است که فشرده دانشهای دورانشان را که از منابع ترجمه شده از یونانی، سریانی، یا زبانهای دیگر به دستشان رسیده بوده است، برای نخستین بار در حوزه فرهنگ اسلامی، گرد آورده، با زبانی روشن و بی‌پیرایه عرضه کرده‌اند، و این دستاوردی بزرگ است. دیگران، بعدها از این رسائل بسیار بهره گرفته‌اند، اما از منبع خود نام نبرده‌اند. اخوان در آغاز هر رساله‌ای درباره هر یک از دانشها می‌گویند که نوشته ایشان «شبه مدخل و مقدمات» است، برای اینکه بپیمودن راه را برای جویندگان حکمت (فلسفه)، آسان سازد و مبتدیان را در دسترسی به آن یاری کند (۴۰۸/۱، ۳۰۳/۳، جم).

در اینجا باید یادآور شد که اخوان همواره بر این نکته تأکید دارند که هدف و غرض از آموختن دانشها، تزکیه نفس، تهذیب اخلاق و آماده شدن برای زندگانی در جهان دیگر است. از سوی دیگر، برخی از دانشها، ارجمندتر و برتر از دیگر دانشهاست. در این میان ارجمندترین دانشها و برترین شناختهایی که خردمندان مکلفند به آن دست یابند، شناخت خداست؛ سپس شناخت جوهر نفس و چگونگی تعلق آن به تن، و سامان دادن به کار تن و جدا شدن از تن و تنها شدن با خویش و پیوستن به جهان و عنصر و جوهر کلی آن است و سرانجام، شناخت رستاخیز و راهیابی به بهشت و زیستن در جوار خداست. اینگونه دانش لب و مغز همه دانشهاست و ویژه صاحبان عقلهای برتر و حکمت فلسفی است، نه برای همه انسانها؛ زیرا اینگونه دانش و شناخت واپسین مرتبه‌ای است که انسان، پس از فرشتگان، به آن دست می‌یابد، اهل چنین هنر و دانایان اینگونه اسرار، همانا اخوان بزرگوارند (۳۰۱/۳-۳۰۲).

ب - تقسیم دانشهای الهی: اخوان دانشهای الهی را چنین تقسیم‌بندی می‌کنند:

نخست، شناخت پروردگار (که اخوان صفات وی را بر می‌شمارند).

دوم، دانش روحانیات که شناخت جوهرهای بسیط عقلی، علام و فعال، یعنی فرشتگان است که صورتهای مجرد از ماده‌اند و اجسام را به کار می‌گیرند و به آنها سامان می‌دهند و نیز شناخت پیوند آنها با یکدیگر و فیض آنها بر یکدیگر. اینان همان افلاک روحانی محیط بر سپهرهای جسمانیند.

روی گردانند و با کسانی که به آن باور دارند، دشمنی و کینه می‌ورزند؛ اما کسانی که آن را می‌پذیرند و به افعال و تأثیرهای آنها بر موجودات زیر سپهر ماه، باور دارند، به شناخت آن از راه دیگری غیر از پیروان احکام نجوم رسیده‌اند و آن روش فلسفه روحانی و دانشهای نفسانی و نیز از راه تأیید و عنایت الهی است. ستارگان سپهرها، فرشتگان خدا و فرمانروایان آسمانها ایند که جهان را برپا می‌دارند و موجودات را سامان می‌دهند و در واقع خلیفگان خدا در سپهرهایند. احکام این ستارگان بر موجودات زیر سپهر ماه، افعالی لطیف و تأثیرهایی نهانی دارد که شناخت کیفیات آن برای بیشتر مردمان ممکن نیست؛ اینگونه شناخت تنها برای استواران در دانش، یعنی حکیمان و فیلسوفان ممکن است که در دانشهای الهی بصیرت دارند و از سوی خدا تأیید و ملهم می‌شوند (۱۴۴/۱-۱۴۵).

اما از سوی دیگر، اخوان برخلاف گمان بسیار کسان، علم احکام نجوم را از ادعای غیب‌گویی جدا می‌کنند، زیرا آگاهی از غیب، یعنی دانستن آنچه بدون استدلال و بدون علتها یا سببهای رویدادها باشد، برای هیچ آفریده‌ای نه ستاره‌شناس، نه کاهن و نه حتی هیچ پیامبری یا فرشته‌ای نه ممکن نیست؛ فقط خدا از غیب آگاه است (۱۵۳/۱). سپس اخوان راههای شناخت رویدادهای آینده و انواع هفتگانه آن را برمی‌شمارند، اما نتیجه‌ای که از شناخت موجودات پیش از وجود آنها می‌گیرند که معمولاً آگاهی از آنها موجب اندوه و ترس از مصائب است. این است که انسان عاقل بیدار دل، از نگرش به این دانش و راز آن و علل آن، از دنیادوستی رویگردان و از خواب غفلت و نادانی بیدار می‌شود، دیده بصیرتش گشوده می‌گردد، حقایق موجودات را می‌شناسد و به چشم یقین جهان آخرت را می‌بیند، امر معاد بر وی آشکار می‌شود و شوق به آن در وی پدید می‌آید و از بودن در دنیا روی می‌گرداند و بدین سان مصائب جهان بر او آسان می‌شود و پس از آگاهی از موجبات احکام سپهر، دیگر دچار اندوه و ترس نمی‌شود. اخوان سپس دیگر مزایای علم احکام نجوم را برمی‌شمارند (۱۵۴/۱-۱۵۵؛ برای وصف تفصیلی تأثیر ستارگان بر موجودات روی زمین و به‌ویژه بر زندگی انسان، نک: ۴۳۱/۲-۴۳۲-۴۳۳-۴۵۰).

اخوان در جای دیگری تأکید می‌کنند که هرآنچه در جهان انسانی و خلق زمینی روی می‌دهد، نتیجه تدبیری فلکی و امری آسمانی است، زیرا جهان فرودین، در همه امور و احوالش به جهان فرازین وابسته است (۳۸۶/۴). باید اشاره کرد که مبحث سحر، جادو و طلسمات نیز به تأثیر پذیرفتن از عقاید و نظریات هرمسی-آزیدگاه اخوان اهمیتی ویژه دارد و ایشان بخش عمده یکی از رسائل را به شرح آن اختصاص داده‌اند (نک: ۲۸۳/۴۵-۲۳۳).

خداشناسی: شناخت خدا، نزد اخوان، درست همانگونه که گنوستیکها معتقدند، برترین و ارجمندترین شناختها و پایان و کمال هرگونه معرفتی است (۵۱۳/۳). اما نخستین چیزی که اخوان از آن بر حذر می‌دارند، سخن گفتن درباره ذات خدا و صفات او به حدس و

گمان است؛ در این باره، جز پس از «تصفیه نفس» نباید مجادله کرد، زیرا انگیزه شک، حیرت، سرگشتگی و گمراهی می‌شود (۹/۴). با وجود این، عالمان همچنان درباره ماهیت ذات خدا سخن گفته، و در حقیقت صفات وی هیاهوی بسیار کرده‌اند، اما بیشتر ایشان در میان گرد و غبار گمراه شده، و به مقصد نرسیده‌اند و این نه از آن روست که خدا پنهان و پوشیده است، بلکه از شدت پیدایی و جلالت نور اوست. ایشان خدا را هم مانند چیزهای جزئی طلب می‌کنند و همانگونه وی را می‌جویند که دیگر موجودات کلی، ابداعی و اختراعی او را مانند جواهر و اعراض مشمول زمان و مکان جست‌وجو می‌کنند. درباره خدا نباید پرسید که: او چیست، چگونه است، چند است، چه چیز است، در چه هنگام است و چرا هست؟ بلکه تنها شایسته است پرسیده شود که: آیا او هست و کیست؟ (۵۱۳/۳).

سپس اخوان به شرح برداشتها و نظریات گوناگون انسانها درباره خدا می‌پردازند و برترین مرتبه شناخت خدا را نزد کسانی می‌یابند که معتقدند خدا نه شخص است، نه صورت، بلکه هویتی یگانه (وحدانی) است، دارای نیرویی یگانه، کارهای بسیار و ساخته‌های شگرف که هیچ‌کس نمی‌داند او چیست، کجاست و چگونه است؛ هستی موجودات همه از فیض اوست؛ اوست که صورتهای موجودات را در ماده آشکار می‌سازد؛ مبدع همه کیفیات، بدون زمان و مکان است؛ او می‌گوید: باش (کن) و همه چیز هست می‌شود؛ او در همه چیز هست، بی‌آنکه با آن آمیخته شود و با همه چیز هست، بی‌آنکه با آن در آمیزد، او مانند وجود واحد (یک) در همه اعداد است (۵۱۴/۳-۵۱۶).

چنانکه اشاره شد، «عدد» در جهان‌بینی اخوان جایگاهی بسیار مهم و نقشی بنیادی دارد. این نکته در خداشناسی ایشان نیز مشاهده می‌شود. در یک جا، درباره ویژه‌ترین اوصاف خدا گفته می‌شود که وی «غیر از وجود» است، اصل موجودات و علت آنهاست، همانگونه که «واحد» اصل عدد و مبدأ و خاستگاه آن است. این مفهوم که خدا «غیر از وجود است»، مفهومی افلاطونی و فلوپینی است که خدا «فرا سوی هستی است» (نک: افلاطون، جمهوری، 509ff). اگر خدا را ضدی می‌بود، عدم می‌بود، اما عدم چیزی نیست، در حالی که خدا در همه چیز و با همه چیز است، همانگونه که واحد در هر عددی و معدودی هست؛ اگر واحد از میان برداشته شود، می‌توان پنداشت که کل عدد از میان برداشته شده است، اما اگر عدد از میان برداشته شود، واحد برداشته نمی‌شود؛ به همین سان، اگر خدا نمی‌بود، هیچ چیزی اصلاً موجود نمی‌بود، اما اگر چیزها از میان بروند، خدا از میان نمی‌رود (۳۴۸/۳-۳۴۹).

خدا به صفات روحانیان یا به صفت جسمانیان موصوف نیست، بلکه صفت او از لحاظ فهم ما این است که او قدیم ازلی است، علت ساز علتهاست، فاعل غیر منفعل، موجد و مبدع است (۲۰۹/۴). اخوان همچنین خدا را «نور الانوار و محض وجود» می‌نامند (۳۴۲/۳؛ قس: «اتولوجیا»، ۱۱۹). اخوان درباره آفرینندگی خدا، غالباً واژه ابداع و

دارای سلسله مراتب است، اما این سلسله مراتب نزد اخوان مفصل تر و پیچیده تر است، ویژگی نظریه فیض نزد اخوان در این است که ایشان بینش نوافلاطونی را با نظریات فیثاغورسیان درباره اعداد به هم می آمیزند که سرچشمه آن را به احتمال زیاد باید نزد صابئان حران جست و جو کرد؛ زیرا نظریه فیض یا صدور در مکاتب گنوستیکی نیز — هر چند در قالبی اسطوره ای — یافت می شود.

درباره انگیزه آفرینش، اخوان حدیثی را از یکی از پیامبران نقل می کنند که در مناجاتش با خدا از وی پرسید که چرا آفریدگان را آفریدی؟ خدا به گونه ای رمز آمیز پاسخ داد که من گنجی نهفته بودم، آکنده از خیرات و فضایل و شناخته شده نبودم، خواستم شناخته شوم. سپس اخوان این پاسخ را بدین گونه توضیح می دهند که اگر آفریدگان را نیافریده بودم، آن فضایل و خیرات که آنها را در شگرفیهای آفرینش و ساخته هایم آشکار کردم — و زبانها از رسیدن به گنج صفات آنها فرومانده و عقلها از کثرت معرفت بر حقایق آنها ناتوانند — پنهان می ماندند (۳۵۶/۳).

در جای دیگری گفته می شود که چون خدا هستی تام و دارای کمال فضایل است و نیز به موجودات، پیش از هستی آنها آگاه است و هرگاه بخواهد می تواند آنها را ایجاد کند، شایسته حکمت نبود که آن فضایل را در خودش زندانی کند و از بخشش و فیض آنها خودداری ورزد، پس بایسته حکمت بود که خدا افاضه جود و فضایل کند، همانگونه که خورشید افاضه نور و روشنایی می کند. بدین سان دوام فیض او متصل و متواتر و ناگسستنی است. نخستین فیض، عقل فعال نامیده می شود که جوهری است بسیط، روحانی، نورتاب و در غایت تمام و کمال و فضایل است و در آن صورتهای همه چیزها یافت می شود. از عقل فعال، فیض دیگری پدید آمد که در رتبه فروتر از او بود و عقل منفعل، یا نفس کلی نام دارد. این نیز جوهری است روحانی و بسیط و پذیرای صورتهای فضایل — به ترتیب و نظام — از عقل فعال، همانگونه که شاگرد از استادش پذیرای آموزش است. از نفس (کلی) نیز فیض دیگری پدید آمد، در رتبه فروتر از آن، به نام هیولای اولی (ماده نخستین) که جوهری بسیط و روحانی است، و در طی زمان، از نفس پذیرای صورتهای و شکلهای، یکی پس از دیگری است. نخستین صورتی که این ماده پذیرفت، درازا، پهنا و ژرفا بود و بدین سان جسم مطلق شد که هیولای ثانی (ماده دومین) است. با پدید آمدن جسم، به علت نقصان رتبه آن از جوهرهای روحانی و غلظت آن و دوریش از علت نخستین، جوهر دیگری از آن پدید نیامد (۱۹۶/۳-۱۹۷، نک: ۱۸۷، که در آنجا واژه انبجاس که تعبیری فلوپینی است، به کار می رود، نیز نک: ۱۸۴، ۴۶۵).

از سوی دیگر، چنانکه اشاره شد، اخوان نظریه فیض را با نظریه خود درباره اعداد به هم می آمیزند و می گویند: نخستین چیزی که خدا، از نور وحدانیت خود اختراع و ابداع کرد، جوهر بسیطی بود به نام عقل فعال، همانگونه که «دو» را از واحد، با تکرار آن، پدید آورد. آنگاه نفس کلی را از نور عقل پدید آورد، بدان سان که ۳ را با افزودن ۱ بر ۲ پدید

اختراع را به کار می برند، اما میان خلق و ابداع فرق می نهند؛ خلق یعنی ایجاد چیزی از چیزی دیگر، اما ابداع، ایجاد چیزی از نه چیز (لاشیء) است. کلام خدا ابداع است؛ هنگامی که چیزی را اراده می کند، یعنی ابداع می کند، می گوید: باش یا هست شو، آن چیز هست می شود (۵۱۷/۳). اکنون اگر از هستی اشیا پیش از آنکه هست شوند، پرسیده شود، پاسخ اخوان این است که چیزها، اعیان یا صورتهای غیر یاتند که خدا آنها را افاضه و ابداع کرده است، همانگونه که اعداد، اعیان یا صورتهای دیگر باشندند اند که در اندیشه، به وسیله تکرار از واحد، پدید آمده اند. اشیا پیش از ابداع و اختراع آنها از سوی خدا، در علم او بوده اند، همانگونه که واحد، پیش از ظهور عدد از آن در اندیشه های انسانها، آنگونه که بوده است، تغییر نمی کند (۳۴۸/۳-۳۴۹، نیز نک: ۵۱۷-۵۱۸). در اینجا باید اشاره کرد که اخوان مفهوم ابداع و مدع را از «اتولوجیا» گرفته اند (ص ۶، ۷۱، ۱۱۳).

اما از سوی دیگر، خدا اجسام را خود پدید نمی آورد، بلکه کار او تنها ابداع و اختراع است؛ تألیف، ترکیب، ساختن و حرکات که به وسیله افزارها و آلات، در زمان و مکان، روی می دهد، به فرمان خدا، از سوی فرشتگان مأمور او انجام می گیرد، مانند فرمان پادشاهان و رؤسایان به بردگان، کارگزاران و سپاهیانسان (۱۲۶/۲، ۱۲۸). اخوان همچنین تأکید می کنند که هستی جهان از سوی خدا، مانند وجود خانه و معمار یا بنا نیست که پس از ساخته شدن، موجودی مستقل و از سازنده بی نیاز باشد؛ زیرا بنای خانه ترکیب و برهم نهادن چیزهایی است، مانند خاک، آب، سنگ و آجر، گچ، چوب و مانند اینها، در حالی که ابداع و اختراع، ترکیب و برهم نهادن نیست، بلکه احداث و اختراع از نیستی به هستی است؛ مثال آن، سخن گوینده و نوشته نویسنده است، زیرا سخن گفتن مانند ابداع، و نوشتن مانند ترکیب است. از این روست که چون گوینده از سخن باز ایستد، وجود سخن از میان می رود، اما اگر نویسنده از نوشتن باز ایستد، نوشته همچنان موجود است و باطل نمی شود؛ پس وجود جهان از خدا، مانند سخن از گوینده است که اگر سخن نگوید، سخن نابود می شود (۳۵۰-۳۵۱، نیز ۳۳۷).

از سوی دیگر، دانسته های خدا، مانند صورتهای ساخته ها، در ذهن یا اندیشه سازندگان، پیش از بیرون کردن آنها در مواد صنایعشان، یا مانند صورت معقولات در ذهن و تصور عاقلان نیست، بلکه دانسته های خدا، مانند هستی عدد در واحد است. خدا مانند صنعتگران نیست که الگوهای از پیش ساخته به وسیله استادانشان دارند، بلکه علم خدا از ذات اوست، همانگونه که عدد از ذات واحد است (۳۴۹/۳، نک: «اتولوجیا»، ۱۶۲-۱۶۳).

جهان، مراتب فیض و آفرینش: پیش تر به این نکته اشاره شد که عناصر تفکر و جهان بینی نوافلاطونی در جهان بینی تلفیقی اخوان جای ویژه ای دارد. نظریه و مفهوم «فیض یا صدور» یکی از مشخصات خداشناسی و جهان شناسی نوافلاطونی است. هستی و جهان نزد اخوان، همانگونه که نزد فلوپین و نوافلاطونیان دیگر یافت می شود،

آورد. پس از آن ماده نخستین را از حرکت نفس پدید آورد، به همان سان که ۴ را با افزودن ۱ بر ۳ پدید آورد؛ سپس دیگر موجودات را از ماده پدید آورد و با واسطه عقل و نفس مرتب ساخت، به همان شیوه که سایر اعداد را از ۴، با افزودن عدد پیش از آن به آن ایجاد کرد. آنگاه گفته می‌شود که اگر در ترکیب عدد از واحد پیش از ۲ و پیدایش آن از واحد تأمل شود، بهترین دلیل بر یکتایی خدا و چگونگی ابداع چیزها از سوی اوست، زیرا واحد پیش از ۲ - هر چند وجود اعداد و ترکیب آنها از آن تصور می‌شود - آنگونه که در خود بوده است، نه دگرگون می‌شود، نه تجزیه؛ به همین سان خدا که اشیا را از نور یکتایی خود اختراع و ابداع کرده و پدید آورده است و قوام، بقاء، تمام و کمال آنها از اوست، آنگونه که در یکتایی خود پیش از ابداع اشیا بوده است، دگرگون نشده است. بدین سان نسبت و پیوند خدا با موجودات، مانند نسبت واحد با عدد است، یعنی همانگونه که واحد، اصل عدد و خاستگاه و آغاز و پایان آن است، خدا نیز علت چیزها، آفریننده آنها و آغاز و پایان آنهاست و نیز به همان سان که واحد جزء و همانندی در عدد ندارد، خدا را نیز در میان آفریدگانش همانند و شبیهی نیست و باز همانگونه که واحد فراگیر همه اعداد است، خدا هم آگاه به اشیا و ماهیات آنهاست (۵۴/۱-۵۵).

از سوی دیگر، برای اخوان، مانند فیثاغورسیان، عدد ۴ اهمیتی ویژه دارد. ایشان بر پایه این نظریه، همه موجودات را چهارگانه می‌شمارند، مانند طبایع چهارگانه (گرمی، سردی، تری، خشکی)؛ ارکان یا عناصر چهارگانه (آتش، هوا، آب، خاک)؛ اخلاط چهارگانه (خون، بلم، صفرا، سودا)؛ زمانهای چهارگانه (بهار، تابستان، پاییز، زمستان) و نیز مکونات چهارگانه (معدن، گیاه، جانور، انسان)؛ و بدین سان بیشتر امور طبیعی برای اینکه مطابق با امور روحانی برتر از امور طبیعی شوند، چهارگانه اند؛ زیرا چیزهای برتر از طبیعت نیز چهارگانه اند؛ خدا، عقل کلی فعال، نفس کلی و ماده نخستین. هیچ یک از اینها جسم نیست (۵۲/۱-۵۳). اخوان همچنین آفرینش عقل فعال را ابداع اول و خلق اکمل، و آفرینش نفس کلی را ابداع دوم می‌نامند (۲۱۲/۴). دلستگی اخوان به نظریه فیثاغورسیان درباره اعداد به اندازه‌ای است که سراسر جهان را با پیوندهای عددی و ترکیبات آنها مرتبط می‌کنند. اخوان می‌گویند که حکیمان فیثاغورسی حق همه چیز را ادا کرده‌اند، با این نظریه که طبیعت موجودات، مطابق طبیعت عدد است، موجودات را بر پایه دو تایی و دوگانگی و سه تایی و به همین ترتیب، بنا می‌کنند و به شرح آنها می‌پردازند و نتیجه می‌گیرند که در جهان عددی یافت نمی‌شود، جز آنکه خدا جنسی از موجودات را مطابق آن عدد آفریده است (۱۹۹/۳-۲۰۸).

پس از اینکه عقل، نفس کلی و ماده نخستین ابداع یا آفریده شدند، سلسله موجودات بدین سان شکل گرفت: نفس به سوی جسم گرایید و در آن صورتها، شکلهای و رنگهایی را پدید آورد، تا آن را با فضایل و نکویهایی که جسم پذیرای آنها بود، کامل کند. نخستین صورتی که نفس در جسم پدید آورد، شکل کروی بود که برترین همه شکلهاست و آن را به

حرکت دوری در آورد که برترین شکلهای حرکت است و برخی از این شکلهای را در درون برخی دیگر مرتب ساخت، از سپهر محیط گرفته تا منتهای مرکز زمین؛ اینها ۱۱ کره‌اند، و کل آنها جهانی یگانه با نظامی کلی پدید آورد؛ زمین به علت دوریش از سپهر محیط، غلیظ‌ترین و تاریک‌ترین اجسام شد و سپهر محیط، به علت نزدیکی به ماده نخستین که جوهری است بسیط، لطیف‌ترین، روحانی‌ترین و درخشان‌ترین اجسام گردید. ماده نیز به علت دوریش از آفریننده، رتبه‌ای فروتر از عقل و نفس یافت، زیرا ماده (هیولی) گرچه جوهری است بسیط، روحانی و معقول، ولی علام و فعال نیست، بلکه پذیرای آثار نفس، در طی زمان، و بدین سان، منفعل است؛ اما نفس که آن نیز جوهری بسیط و روحانی است، علام بالقوه و فعال بالطبع است، و پذیرای فضایل عقل و بی‌نیاز از زمان، و با به جنبش در آوردن ماده، در طی زمان، فعال در آن است؛ عقل نیز که جوهری است بسیط و روحانی، بسیط‌تر از نفس و اشرف از آن است، و پذیرای تأیید الهی و علام بالفعل، و یاری کننده نفس بدون زمان است (۱۹۷/۳-۱۹۸).

ساختار جهان و افلاک نزد اخوان همان است که نزد بطلمیوس یافت می‌شود، آمیخته با عناصری از احکام نجوم، درباره سعد و نحس کواکب سیار (۱۱۵/۱ به بعد، ۱۲۴، ۱۲۶-۱۳۶). از سوی دیگر، اخوان کل جسم جهان را همانند جسم یک انسان می‌دانند و همه سپهرها و طبقات آسمانها و ستارگان سپهرها، ارکان طبایع و مولدات را به منزله اعضا و مفاصل پیکر انسانی می‌شمارند و به شرح آن می‌پردازند (۱۴۳/۲-۱۴۴، ۲۳۲/۴-۲۳۷، الرسالة الجامعة، ۲۶۳ به بعد). همه جهان یک گره است که هوا از هر سو آن را فرا گرفته است (۲۴۰/۴، ۲۷۳) و خلأ وجود ندارد (۴۴۶/۱).

اخوان در تعریف طبیعت، آن را یکی از نیروهای نفس کلی می‌دانند که در همه اجسام زیر سپهر ماه پراکنده، و در همه اجزاء آن ساری است، و در اصطلاح شرعی، فرشتگان موکل به نگهداشت جهان و سامان دادن آفریدگان، نامیده می‌شوند (۶۳/۲، ۱۳۲-۱۳۳). موجودات زیر سپهر ماه، از دیدگاه اخوان، دارای سلسله مراتبند و در زیر یکدیگر قرار دارند؛ پایان هر یک به آغاز دیگری پیوسته است، مانند ترکیب اعداد و ترتیب سپهرها؛ آغاز معدن پیوسته بر خاک و پایان آن گیاه است؛ پایان معدن دنبان زمینی و پنبه است؛ پایان گیاه نیز پیوسته به حیوان، پایان انسان پیوسته به فرشتگان است که خودشان نیز مقامات و مراتبی دارند و پایانشان به آغازشان پیوسته است. نخستین مرتبه گیاه، پس از خاک، «خضراء دمن» است و پایان آن نخل است؛ نخل واپسین مرتبه گیاهی پیش از مرتبه حیوانیت است؛ زیرا نخل گیاهی حیوانی است و هر چند جسم آن گیاهی است، اما دارای احوال و افعالی است غیر از احوال گیاه؛ نرینه‌های آن غیر از مادینه‌های آن است؛ اگر سرش بریده شود، خشک می‌شود؛ پس نخل از لحاظ جسم، گیاه و از لحاظ نفس، حیوان است (۲۷۶/۴-۲۷۸، نیز: ۱۶۷/۲-۱۶۸، ۱۷۲-۱۷۵، در ستایش نخل و شگفتیهای آن، نک: ۳۰۷/۲-۳۰۵).

همسانی آن دو به تفصیل سخن می‌رود (ص ۱۲۳-۱۲۶؛ نیز نک: ویدن‌گرن، ۴۹-۵۵).

اما این نظریه نزد اخوان چگونه است؟ در یک جا می‌گویند: جهان — یعنی همه طبقات آسمان و زمین و هر چه از آفریدگان در آن است — همچون انسان بزرگ است؛ زیرا می‌بیند که جهان با همه سپهرها و طبقات آسمانها، و عناصر و مولدات آن یک جسم واحد است، و نیز یک نیروی روحی (نفسی) یگانه در همه اجزاء جسم آن، جریان دارد، درست مانند جریان روح یک انسان در همه اجزاء پیکر او (۲۴/۲-۲۵).

در جای دیگری گفته می‌شود: هنگامی که حکیمان می‌گویند که جهان یک انسان بزرگ و انسان یک جهان کوچک است، بدین معناست که جهان، یعنی سپهر محیط و همه موجوداتی که در دارد — از جوهرها و عرضها — دارای جسم و نفس است و حکم جسم جهان با همه اجزاء مرکب و بسیط و پدید آمده، مانند حکم جسم یک انسان یا یک حیوان یا همه اعضا و شکل‌های گوناگون پیکر آنهاست؛ حکم نفس جهان نیز، با همه نیروهای جاری در اجزاء جسم آن که جنبش بخش و سامان ده اجناس موجودات و انواع و اشخاص آنهاست، همچون حکم نفس یک انسان یا حیوان است که در همه اجزاء پیکر او جریان دارد و محرک و سامان ده هریک از اعضا و حواس تن اوست. مقصود ما از جسم کلی، همه پیکر جهان است و نفس کلی، یعنی نفس همه جهان؛ عقل کلی، یعنی نیروی الهی پشتیبان نیرو بخش به نفس کلی؛ طبیعت کلی، یعنی نیروی نفس کلی جاری در همه اجسام؛ هیولی، یعنی جوهری دارای درازا، پهنا و ژرفا که بدین گونه جسم مطلق می‌شود؛ و نفوس جزئی متحرک، یعنی نیروهای نفوس حیوانی، گیاهی و معدنی که در اجسام جزئی جریان دارند و جنبش بخش و سامان ده آنهاست و به وسیله آنها و از آنها، یکایک افعال اشخاص در زیر سپهر ماه، آشکار می‌شود. بدین سان روشن می‌شود که حکم جهان و امور آن — با همه اجسام موجود در آن و با همه اختلاف در صورتها و گوناگونی شکلهای آنها، و مغایرت اعراض آنها — در حکم جسم یک انسان یا یک حیوان است با همه اجزاء آن در صورتهای گوناگون؛ و حکم جریان نیروهای نفس جهان، در همه اجزاء جسم آن، همچون حکم جریان نیروهای نفس یک انسان در همه اجزاء پیکر و مفاصل تن اوست (۲۱۲/۳-۲۱۴).

انسان: اخوان بر این نکته تأکید می‌کنند که صورت انسان، بزرگ‌ترین دلیل و حجت خدا بر خلق اوست؛ زیرا صورت انسان کتابی است که خدا آن را به دست خود نوشته است (۱۲/۴). درباره رساله جامعه گفته می‌شود که اکثر غرض و هدف اخوان از نوشتن آن، روشن کردن این نکته است که حکیمان گفته‌اند و دانشوران آن را از کتابهای فیلسوفان الهی پیشین ترجمه کرده‌اند که انسان جهان کوچک و کتابی است که خدا آن را به دست خویش نوشته است (الرساله الجامعة،

اخوان همچنین در پیروی از نظریه فیثاغورس و نوفیثاغوریان، معتقدند که سپهرها و ستارگان در جنبشها و چرخشهایشان، نغمه‌ها و آهنگهای دلپذیر دارند؛ همانگونه که نغمه‌های خنیاگران، روحهای افراد انسان را که در جهان پیدایش و تباهند، به یاد جهان افلاک می‌اندازد، نغمه‌های جنبشهای سپهرها و ستارگان نیز، شادی عالم ارواح را به یاد روحها می‌آورد که در آنجا، خردمندان می‌دانند که جنبشهای اجسام کیهانی و نغمه‌های آنها، برای ساکنان آنها لذت بخش و شادی آفرین است، چنانکه تارهای عود موجب لذت و شادی برای اهل این جهان می‌شود و بدین سان در روحهای اینان شوق صعود به آن سپهرها را پدید می‌آورد، همانگونه که روح «هرمس مثلث بالحکمة»، یعنی ادریس پیامبر، پس از صفای روحش به آنها صعود کرد، و فیثاغورس پس از پالودگی از پلشتیهای شهوات جسمانی و لطیف شدن با اندیشه‌های پیوسته و ریاضتهای عددی، هندسی و موسیقایی، آن نغمه‌ها و آهنگها را می‌شنید (۲۰۷/۱، ۲۲۵-۲۲۶، ۹۰/۳-۹۴).

نکته توجه‌انگیز و مهم دیگر در جهان‌شناسی اخوان، این نظریه است که جهان یک انسان بزرگ است. اصل نظریه «جهان بزرگ» و «جهان کوچک» (عالم کبیر و عالم صغیر^۱) به یونان باز می‌گردد. ارسطو نخستین فیلسوفی است که انسان را جهان کوچک نامیده است («طبیعت ۲»، کتاب VIII، فصل ۲، 252b). پس از وی، تفصیل این نظریه در مکتب رواقیان و به ویژه نزد پسایدنیوس^۲ (ح ۱۳۵-۵۱ ق م) یافت می‌شود. پسایدنیوس صریحاً انسان را جهان کوچک می‌نامد؛ زیرا انسان نه تنها در برگیرنده عناصر چهارگانه است — چیزی که درباره کوچک‌ترین موجود زنده نیز صدق می‌کند — بلکه تمامی نیروهای جهان را نیز در خود یگانه کرده است؛ در جهان بزرگ، خدایان، عناصر چهارگانه، جانوران و گیاهان وجود دارند؛ انسان همه این نیروها را در خویش دارد. نیروی الهی او قوه ناطقه یا عاقله اوست (نک: پاولی، 166-167/XXII(1)). دو اصطلاح عالم کبیر و عالم صغیر، از راه ترجمه‌ها به حوزه تفکر اسلامی راه یافت. این نظریه به ویژه در نوشته‌های هرمسی — گنوستیکی یافت می‌شود. در سر الخلیقه از عالم کبیر و عالم صغیر نام برده می‌شود (بلیناس، ۱۱۴، ۳۹۴، ۴۳۲، ۴۴۵).

در آغاز کتاب هرمسی استوطاس گفته می‌شود که خدا آفرینش جهان بزرگ را پیش از جهان کوچک آغاز کرد (ص ۲، قس: ۳، ۶، ۱۴، ۱۷). در منابع عربی اصطلاح انسان همچون جهان کوچک حتی به افلاطون نسبت داده می‌شود (نک: «رساله فی آراء»، ۳۱). این نظریه، در جهان‌بینی ایران باستان نیز ریشه دارد. در میان ۲۱ بخش یا «نسک» از اوستا یکی دامتات نسک نام داشته که درباره آفرینش بوده است و اکنون در دست نیست، ولی محتوای آن در بخشهای مختلفی از ادبیات پهلوی، به ویژه در بندهش یافت می‌شود که عمدتاً خلاصه‌ای از آن نسک است. در فصل ۲۸ این کتاب از پیکر انسان همچون مقابل گیتی و نیز از

۱۱۹). انسان کتابی است آکنده از دانشها و راهی است مستقیم، کشیده شده میان بهشت و دوزخ (۴۷۵/۲). انسان کامل‌ترین موجودات و باشنده‌های زیر سپهر ماه است و پیکر او جزئی از اجزاء همه جهان است (۴۷۶/۲). آدم خاکی پدر انسانها، فرمانروای زمین و پروردگار همه چیزهایی است که در آن است (۴۲۷/۳).

درباره ماهیت انسان و حقیقت معنای او، اخوان گفته‌های حکیمان و نظریات گوناگون ایشان را نقل می‌کنند: انسان مجموعه‌ای است ساخته شده از گوشت، خون و استخوان؛ یا مجموعه‌ای از پیکر جسمانی و روح نفسانی یا روحانی است؛ انسان در حقیقت همان نفس ناطقه، و جسمش پیراهنی یا غلافی است که آن را پوشانده است. در ماهیت نفس نیز حکیمان اختلاف نظر دارند: ۱. نفس جسمی است لطیف، نادیدنی و نامحسوس؛ ۲. جوهری است روحانی غیر از جسم، معقول است و محسوس نیست و پس از مرگ ماندگار است؛ ۳. نفس، عرضی است که از آمیزه‌های تن و اخلاط جسم پدید می‌آید و با مرگ تن از میان می‌رود و وجودی جز با جسم ندارد؛ این عقیده «جسمیون» است که جز چیزهای محسوس را نمی‌شناسند (۳۷۱/۳-۳۷۲/۳).

اخوان خود بر این اعتقادند که پیکر انسان، جسمی است برهم نهاده از گوشت، خون، استخوان، رگ و عصب و مانند آنها؛ اما نفس، یعنی روح جوهری است آسمانی، نورانی و زنده؛ بالقوه دارای آگاهی و ادراک است، بالطبع فعال است و تا موجود است، لحظه‌ای آرام نمی‌گیرد (۲۹۰/۳).

از سوی دیگر، اخوان این نظریه را رد می‌کنند که روح زائیده آمیزه‌ای از جسم است، زیرا جسم جز متحرک یا ساکن به تصور نمی‌آید، اگر از حیث جسم بودن، متحرک باشد، لازم است که هر جسمی جنبنده باشد و نیز اگر ساکن باشد، ناگزیر باید هر جسمی ساکن باشد؛ در حالی که چنین نیست؛ برخی اجسام همواره متحرکند، برخی گاه متحرکند و گاه ساکن، مانند هوا، آب، آتش، حیوان و گیاه؛ این نشانه آن است که چیزی آنها را می‌جنباند، یا ساکن می‌سازد. پس روح نه جسم است و نه عرضی از اعراض وابسته به جسم و زائیده آن، زیرا عرض به خود ایستاده نیست و کنشی ندارد؛ زیرا کنش خود یکی از اعراض و قائم به کننده آن است (۳۷۳/۳-۳۷۴/۳).

اخوان در رسائل فصلی را به آفرینش آدم اختصاص داده‌اند و منبع اطلاعاتشان را «برخی از کتابهای بنی اسرائیل» می‌شمارند. در این فصل، به تفصیل گفته می‌شود که خدا آدم را از ۴ چیز برهم نهاد و آفرید: تر، خشک، گرم و سرد؛ زیرا نخست او را از خاک و آب آفرید و سپس در او نفسی و روحی دمید، خشکی پیکر او از خاک، تری او از آب، گرمی او از نفس و سردی او از روح است؛ سپس به سرگذشت آدم و نسل او و خلقیات او پرداخته می‌شود (۳۰۲-۳۰۰/۱). در اینجا باید اشاره کرد که بخش نخست این گزارش، تقریباً با عین عبارات آن، در عیون الاخبار این قتیبه (د ۲۷۶ ق/۸۸۹ م) یافت می‌شود که منبع گزارش تورات معرفی شده است (۷۴-۷۳/۲)؛ درباره آفرینش و سرگذشت آدم،

نیز نک: رسائل، ۲/۲۲۸ به بعد). در رسائل نیز، آنچه در کتاب مقدس آمده که خدا انسان را به صورت و مثال خود آفریده است، دیده می‌شود (۲۰۶/۴)؛ نک: سفر پیدایش، ۱: ۲۶-۲۷).

از سوی دیگر، اخوان در پیروی از نظریه گنوستیکی - هرمتی، انسان را در دو مقوله می‌گنجانند: انسان از یک سوی «انسان جزئی»، یعنی اشخاص انسان، و از سوی دیگر «انسان مطلق» است؛ همه انسانها اشخاصی از انسان مطلقند که اخوان او را خلیفه خدا در روی زمین، از روز آفرینش آدم تا روز رستاخیز بزرگ می‌شمارند و انسان مطلق را همان روح کلی انسان می‌دانند که در همه افراد انسان موجود است. این انسان مطلق، در سرشت خود شایستگی دارد که همه اخلاق بشری، همه دانشهای انسانی و هنرهای فلسفی را پذیرا باشد؛ آن انسان در همه زمانها و دورانها وجود دارد و همراه هر فردی از افراد انسانی است و کردارها، دانشها، اخلاق و هنرهای او در انسان آشکار می‌شود (۳۰۶/۱). اخوان به احتمال زیاد، اصل این تقسیم‌بندی را نیز - مانند بسیاری مطالب دیگر - از اتولوجیا گرفته‌اند که در آن، سخن از «انسان حسی» می‌رود که انگاره (صنم) «انسان اول» است، و سپس انسان دوم و سوم که در جهان جسمانی زیرینند («اتولوجیا»، ۱۴۴-۱۴۶)؛ سرچشمه این اندیشه‌ها، همان نظریه مشهور گنوستیکی درباره «انسان نخستین» یا «انسان آغازین» است.

پیش‌تر گفته شد که اخوان، انسان را جهان کوچک می‌نامند، و چنانکه در رساله جامعه گفته‌اند، هدف اصلی ایشان شناختن و شناساندن این جهان کوچک است و شناختن انسان را وسیله‌ای برای شناختن خدا می‌شمارند. اکنون اخوان می‌گویند: چون حکیمان پیشین به این گیتی جسمانی نگرستند و ظواهر امور آن را احساس کردند و به احوال آن اندیشیدند، به این نکته پی بردند که در میان همه اجزاء گیتی، هیچ جزئی با ساختاری تمام‌تر و صورتی کامل‌تر و در مجموع همانندتر به جهان بزرگ، جز انسان نیافتند؛ زیرا انسان گرد آمده‌ای از پیکر جسمانی و نفس روحانی است و بدین‌سان در ساختار پیکر او نمونه‌ای از همه موجوداتی یافتند که در گیتی جسمانی از شگرفیهای ترکیب سپهرها، برجهای گوناگون آن، حرکت‌های ستارگان، ترکیب عناصر و امهات، اختلاف گوهرهای معدنی و شکلهای گیاهان و جانوران یافت می‌شود؛ و چون صورت انسان را بدین‌گونه یافتند، آن را جهان کوچک نامیدند. اخوان سپس به تفصیل و در چند جا همسانی و همانندی پیکر انسان را با ساختار جهان بزرگ، وصف می‌کنند (نک: ۴۵۶/۲-۴۶۰، نیز نک: ۴۷۷؛ نفس انسان در میان نفوس جزئی همانندترین به نفس کلی است که روح همه گیتی است، نیز ۲۱۳/۴-۲۳۴-۲۳۵).

از سوی دیگر، انسان موجودی است دوگانه، برهم نهاده‌ای از پیکر جسمانی و نفس روحانی، و این دو جوهر دارای صفات متباین و احوال متضادند. انسان به سبب پیکرش خواستار بقای در دنیا و جاودانگی در آن است و به سبب نفس روحانیش طالب جهان آخرت و در آرزوی رسیدن به آن است. بدین‌سان بیشتر امور انسان و احوال او، دوگانه و

مذاهب گوناگون تعصب نورزند؛ با وجود این در دانشهای فلسفی مانند علم حساب، هندسه، منطق و طبیعیات ورزیده باشند و سپس در دانشهای الهی نظر کنند (۲۹۱/۳-۲۹۲).

نخستین وسیله شناخت قیامت و معاد، شناخت نفس و جوهر آن است. هر انسانی که نفس خود را نشناسد و فرق میان نفس و تن را نداند، تنها به کار بهبود تن همت می‌گمارد و امر معاد و حقیقت آخرت را از یاد می‌برد؛ اما اگر انسان نفس خود و حقیقت جوهر آن را بشناسد، همتش در بیشتر احوال، مصروف امر نفس می‌شود و بیشتر بر بهبود کار نفس و چگونگی حال آن پس از مرگ می‌اندیشد و به امر معاد یقین می‌کند (۲۸۸/۳-۲۸۹). علم معاد مغز و جوهر همه دانشها و راز ویژه اولیای خداست (۲۸۸/۳). اخوان بدترین انسانها را کسی می‌دانند که دین ندارد و به روز حساب ناپاوار است (۴۵۱/۳). شناخت معاد واپسین مرتبه‌ای است که انسان در شناختن به آن می‌رسد و ویژه کسانی است که از عقلهای برتر و حکمت فلسفی برخوردارند، نه انسانهای دیگر (۳۰۲/۳). پس از شناخت خدا، هیچ چیزی ارجمندتر و سودمندتر از شناخت امر معاد و نشأت آخرت نیست و بهترین راه برای شناختن امر معاد این است که نفس خود را بشناسند و از جوهر آن و صفات شایسته آن آگاه شوند (۵۲۳/۳). واژه قیامت، مشتق از قیام است، یعنی برخاستن نفس از وقوعش در بلای خود، و بعث یعنی برانگیخته و بیدار شدن از خواب غفلت و نادانی است که در فارسی «رست خیز» نامیده می‌شود (۲۹۲/۳).

از سوی دیگر، شرط فرزندی نیست تا با کسانی که به برخاستن پیکرها یقین ندارند، از بعث نفوس سخن گفت؛ چون تصور برخاستن پیکرها آسان‌تر از تصور بعث نفوس است، زیرا بعث نفوس دانش ویزگان است و جز ورزیدگان در علوم الهی و معارف ربانی، از تصور آن ناتوانند. از اینجاست که اخوان به یارانشان سفارش می‌کنند تا از کسانی نباشند که در انتظار بعث پیکرها و در آرزوی برخاستن بدنهایند، چون این ستمی است بزرگ به خویشان، بلکه انسان باید در انتظار بعث نفوس و در آرزوی فرا زیستن و رسیدن آنها به جهان روحانی و زندگی جاودانی باشد (۳۰۱-۳۰۰/۳). بازگشت نفوس نجات یافته به پیکرهای پوسیده در خاک، مرگ آنها در نادانی و غرقه شدن در تاریکیهای پیکرها و زندانی شدن در اسارت طبیعت و فرو شدن در دریای ماده است، اما بعث نفوس و برخاستن روحها، همانا بیدار شدن از خواب غفلت و نادانی، زندگی با روح معرفتها، بیرون شدن از تاریکیهای جهان اجسام طبیعی، نجات از دریای ماده و اسارت طبیعت، فرا رفتن به مدارج جهان ارواح، و بازگشت به جهان روحانی و جایگاه نورانی و سرای زندگانی است (۳۰۱/۳).

در این رهگذر باید یادآور شد که اخوان با تناسخ روحها سخت ستیزه و آنرا به سختی رد می‌کنند (نک: ۱۹۶/۳، ۳۶۵، ۳۷۰). برترین گروه در میان انسانها کسانی‌اند که معتقدند هدف از بودن نفسها در این پیکرها برای مدتی در دنیا، این است که صورتهای آنها کامل شود و

متضاد است (۲۵۹/۱)، درباره صفات ویژه جسم و روح انسان، نک: (۲۶۰).

از دیدگاه اخوان، انسانیت دارای مراتبی است. نخستین مرتبه انسانیت که در پی مرتبه حیوانیت می‌آید، مرتبه کسانی است که چیزی جز محسوس نمی‌دانند و در دانشها جز امور جسمانی نمی‌شناسند و جز در تکاپوی بهبود پیکرهایشان نیستند؛ تنها به دنیا دلبسته‌اند و در آرزوی جاودانگی درآیند، با اینکه می‌دانند به این آرزو نمی‌رسند، به شیوه جانوران می‌زیند و در جمع مال و ذخایر دنیایی حریصند. اینان، هرچند پیکرهایشان صورت انسانی دارد، کارهای روحهایشان، حیوانی و نباتی است. اما رتبه انسانیتی که در پی مرتبه فرشتگان می‌آید، این است که انسان بکوشد تا هرگونه کردار و اخلاق نکوهیده را که از کودکی به آن خو گرفته است، کنار نهد و اضداد آنها را از اخلاق پسندیده به دست آورد، دانشهای حقیقی را بیاموزد، به عقاید درست باور داشته باشد، تا اینکه انسانی نیکو کردار و ارجمند شود و روحش فرشته‌ای بالقوه، و پس از جدایی از تن، فرشته‌ای بالفعل گردد و به ملکوت آسمان عروج کند و در زمره فرشتگان درآید و با پروردگارش رویه‌رو شود (۱۷۱/۲، ۱۷۲، نیز نک: ۳۱۱/۱-۳۱۲، مراتب پنجگانه روحها).

چنانکه پیش از این اشاره شد، اخوان در پیروی از اعتقاد گنوستیکها، همواره بر «پرستاری نفس» تأکید می‌کنند و از نجات آن از اسارت طبیعت و ماده و بازگشت آن به خاستگاه آغازین روحانی آن در ملا اعلیٰ سخن می‌گویند (نک: ۴۴۹/۲، ۴۵۴). از دیدگاه اخوان نفس کلی نیز سرانجام به جهان روحانی و حالت نخستین خود، پیش از تعلق به جسم، باز می‌گردد؛ اما این بازگشت، پس از سپری شدن دورانه‌ها و زمانهای دراز روی می‌دهد، یعنی هنگامی که جهان جسمانی، پس از جدا شدن نفس کلی از آن، ویران خواهد شد؛ سپهرها از حرکت و ستارگان از مسیر خود، و عناصر از درهم آمیختن باز می‌ایستند؛ گیاه و حیوان و معادن تباه می‌شوند؛ جسم صورتها و شکل‌های خود را از دست می‌دهد؛ این هنگامی است که نفس جهانی از جسم آن رویگردان می‌شود و به جهان خویش روی می‌آورد و به علت نخستین خود می‌پیوندد و با او متحد می‌شود (۳۵۴/۳-۳۵۵). از این روست که می‌توان گفت، فرا زیستن روح و جاودانگی آن، مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مسأله در جهان‌بینی اخوان به‌شمار می‌رود و نیز از این جاست که ایشان به مسأله معاد و رستخیز می‌پردازند و همچنین در این موضوع است که جنبه‌های مشخص تفکر گنوستیکی اخوان آشکار می‌شود.

اخوان رساله ۳۸ را به مسأله «بعث و قیامت» اختصاص داده‌اند، ایشان مباحث مربوط به بعث و قیامت را دانشی غامض و سری لطیف می‌شمارند که مبتدیان در علوم فلسفی، جز تسلیم و ایمان و تصدیق آنچه مخابران صادق از سوی خدا، به وسیله وحی و الهام دریافته‌اند، راهی به آن ندارند؛ اما کسانی که تنها به تسلیم و تصدیق بسنده نمی‌کنند و خواهان برهانهای عقلی و ادله فلسفیند، ناگزیر باید دارای روحهایی پالوده، دل‌هایی صافی، گوشه‌هایی شنوا و اخلاقی پاکیزه باشند و به عقاید و

نفس کلی و یگانه شدن برخی از آنها با برخی دیگر است؛ حساب، موافقت نفس کلی با نفوس جزئی است، در آنچه هنگام وجودشان با پیکرها کرده‌اند؛ صراط، راه راست با قصد رسیدن به خداست (۳۹۷/۳-۳۹۸).

نیروهای نفس و وسایل شناخت: روان‌شناسی و نظریه شناخت نزد اخوان به هم پیوسته است. چنانکه دیدیم، نفس انسانی یکی از نیروهای نفس کلی (یا روح جهانی) است. نفس دارای نیروهای بی‌شمار است که هریک از آنها، در هریک از اعضای پیکر انسان، کنشی دارد، غیر از کنش عضو دیگر. نخست انسان، دارای ۵ حس بیرونی است: بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و پساوایی. محسوسات چیزهایی هستند که این حواس آنها را ادراک می‌کنند، و این ادراک شده‌ها، اعراضی در درون جسم طبیعیند که در حواس تأثیر می‌کنند و کیفیت مزاج آنها را دگرگون می‌سازند. احساس، به معنی آگاهی نیروهای حساس از تغییرات چگونگی مزاجهای حواس است (۴۰۱/۲، ۲۴۱/۳). اخوان کنشهای این حواس را به خبرآورانی تشبیه می‌کنند که نفس، آنها را به ناحیه‌ای در کشورش می‌گمارد تا خبرهای آن را برایش بیاورند (۴۶۸/۲). اخوان رساله ۲۴ را به «حاشی و محسوس» اختصاص داده‌اند. اما نفس، در کنار نیروهای پنجگانه جسمانی، همچنین دارای ۵ نیروی روحانی است با کنشهای ویژه آنها: متخیله، مفکره، حافظه، ناطقه و صانع. کار این نیروها، ادراک روحانی صورتهای معلومات، بدون ماده آنهاست. اما حواس بیرونی، محسوسات خود را در ماده ادراک می‌کنند؛ در حالی که هریک از حواس بیرونی مختص به ادراک تنها یک گونه از محسوسات است، چنانکه مثلاً بینایی آوازاها، طعمها و بوها را ادراک نمی‌کند، ولی نیروهای پنجگانه روحانی، در ادراک تصاویر معلومات خود، با یکدیگر همکاری می‌کنند، مثلاً نیروی متخیله، هنگامی که تصاویر محسوسات را در خود می‌گیرد - همانگونه که موم نقش نگین را می‌پذیرد - همه آنها را به نیروی مفکره می‌دهد و چون محسوسات از مشاهده حواس غایب شوند، آن صورتهای، به گونه صورتهای روحانی در آن باقی می‌مانند، همانگونه که نقش نگین در موم به صورتی روحانی و جدا از ماده باقی می‌ماند. کار نیروی مفکره این است که به ذات خود می‌نگرد و آن را بررسی می‌کند و خواص، سودها و زیانهای آن را جست‌وجو می‌کند و سپس آنها را به نیروی حافظه می‌سپارد تا آنها را برای یادآوری نگه دارد. کار نیروی ناطقه - که افزار آن زبان است - این است که هرگاه بخواهد از آنها خبر دهد و از معانی آنها بیآگاهاند، واژه‌هایی را برمی‌گزیند و به گوش شنوندگان می‌رساند (۴۱۴/۲، ۴۷۱، ۲۴۳/۳). سپس اخوان به ویژگیها و به تعبیر خودشان، به شگرفیهای هر یک از نیروهای پنجگانه روحانی می‌پردازند (نک: ۴۱۶/۳، ۴۲۰-۴۲۳، ۴۲۳). وسایل یا راههای شناخت بر ۳ گونه است: ۱. حواس پنجگانه که انسانها در آن با جانوران مشترکند؛ ۲. عقل که ویژه انسان است؛ ۳. برهان که تنها ویژه گروهی از دانشوران است، چنین شناختی پس از

استعدادهایشان از حد امکان و کمون به مرحله فعلیت و ظهور برسد، فضایل آنها با شناخت محسوسات و تصور معقولات، و آشنا شدن با دانشهای طبیعی و الهیات، کمال یابد، و این همه انگیزه باشد تا نفسها از خواب غفلت و نادانی بیدار، و به روح معرفتها زنده شوند، چشم بصیرتشان گشوده شود و جهان روحانی و سرای زندگانی را ببینند و برایشان روشن شود که در جهان غربت و جایگاه محنت و بلایند و بدانند که ما در دنیا عذاب می‌کشیم، هرچند به ظاهر در نعمتهایم؛ مجبوریم و در ظاهر مختاریم؛ آزادگانیم در صورت بردگان که این فرمانروایان پنجگانه بر ما چیره‌اند؛ ۱. سپهر و ستارگان آن که ما در درون آن زندانی شده‌ایم؛ ۲. طبیعت و امور آن که با گرسنگی، تشنگی، شهوت، دردها، بیماریها و... در سرشت ما نهفته است؛ ۳. قانون (ناموس) با احکام و حدود، اوامر و نواهی، وعید و تهدید آن و رنجهای دیگری که در رعایت آن احکام باید بر خود هموار کنیم؛ ۴. فرمانروایان مسلط مستمر که با زور و غلبه ما را بردگان خود ساخته‌اند؛ ۵. نیازمندی شدید ما به موادی که تن ما جز به آنها استوار نیست، مانند خوردنیها، آشامیدنیها، پوشاک و مسکن، مرکب و اثاث که باید در راه به دست آوردن آنها، رنجها بکشیم، مال ببندوزیم و آن را از دزدان و راهزنان و آفات بی‌شمار دیگر حفظ و حراست کنیم. اما کسانی که از چگونگی جهان دیگر و امر معاد آگاهند و برتری و ارجمندی و نعمتهای آن را می‌شناسند، جاودان بودن در دنیا و تحمل آفتها، بدیها، غمها و مصائب آن را آرزو نمی‌کنند (۳۰۹-۳۰۶/۳).

اخوان درباره پیدایش نفوس جزئی می‌گویند که پیکرها برای نفسها، مانند زهدان برای جنینند که چون ساختار و صورتش در آن کامل شود، به جهان می‌آید؛ حال این نفسها در آخرت نیز چنین است، یعنی هنگامی که از راه کسب دانشها و شناختها از راه حواس و تکامل صورت آنها با کسب معقولات و تجربه‌ها، از قوه به فعل درآیند، پس از جدایی از پیکرهایشان، دیگر از بودن در پیکرها بیزار می‌شوند، از ماده جدا می‌گردند، تا ملأ اعلیٰ بالا می‌روند و در شمار فرشتگان در می‌آیند و آن امور روحانی و صورتهای نورانی را که با حواس پنجگانه ادراک‌پذیر نیستند، مشاهده می‌کنند؛ اما نفوس جزئی که به شناخت حقایق اشیاء و اخلاق پسندیده آراسته نشوند، پس از جدایی از پیکرها، از جوهر خود سودی نمی‌برند، به ملأ اعلیٰ و ملکوت آسمانها راه نمی‌یابند، بلکه مقید در هوا باقی می‌مانند و باز بچه شیطانهای شهوات جسمانی و عقاید فاسد می‌شوند و به قعر اجسام تیره و اسارت طبیعت جسمانی باز می‌گردند و در وحشت تاریکی و رنج و شکنجه به سر می‌برند تا روز رستاخیز بیاید (۷۵/۳).

آخرت، همان پیدایش دوباره پس از مرگ است، و مرگ بقای روح پس از جدایی از تن؛ بهشت عالم ارواح، و دوزخ جهان اجسام است؛ بعث بیدار شدن روحها از خواب غفلت و نادانی است؛ رستاخیز برخاستن روح است از گورش، یعنی از پیکری که در آن بوده و از آن روی گردانده و دور شده است؛ حشر گرد آمدن نفوس جزئی به سوی

میان امت و زنده نگهداشتن سنتهای پیامبر بوده باشد. همچنین گروهی نیز بایستی، به نیابت از امام در سرزمینهای اسلامی به کارهای کشورداری و سامان دادن به امور دنیایی مسلمانان می‌پرداختند. خصلت دیگر امام این است که فقیهان و عالمان دین، هنگام برخورد با دشواریهایی در امر دین و مسائل اختلاف‌انگیز، به او روی می‌آورند و او باید در این باره رأی دهد و حکم کند. بدین‌سان همه گروهها درباره نیاز به امام اتفاق نظر دارند، اما اختلاف نظر هنگامی به میان می‌آید که چه کسی شایسته امامت است و امام کیست؟ گروهی می‌گویند که امام باید افضل انسانها، پس از پیامبر (ص) و نزدیک‌ترین خویشاوند وی و نیز برگزیده و سفارش شده پیامبر (ص) باشد. گروهی دیگر خلاف این را می‌گویند. آنگاه، اخوان می‌افزایند که امامت همان خلافت است. خلافت نیز بر دو گونه است: خلافت نبوت و خلافت ملک (کشور داری)؛ هریک از این دو، دارای شرایط و خصایلی است که باید آنها را شناخت و هر گونه سخن درباره خصال امامت، پیش از شناخت خصال پیامبری، گفتاری بی‌پایه و هذیان است؛ سپس اخوان به شرح خصال پیامبری و کشورداری می‌پردازند و نتیجه می‌گیرند که اگر این خصال در یک زمان، در یک انسان گرد آید، او هم پیامبر مبعوث، و هم کشوردار است؛ همچنین ممکن است که آن خصال در دو کس باشد، یکی پیامبر مبعوث بر آن امت و دیگری فرمانروای ایشان، اما این دو به یکدیگر وابسته‌اند، زیرا به گفته اردشیر، شهریار ایرانیان، کشورداری و دین دو برادر همزادند، چون دین پایه کشورداری، و شهریاری نگهبان آن است (۴۹۳/۳-۴۹۵). اخوان می‌گویند که خدا پیامبری و کشورداری، هر دو را، در پیامبر اسلام (ص) گرد آورده بود؛ در حالی که از سوی دیگر، اخلاق شهریاران با خصال پیامبری در تضاد است، زیرا کشورداری امری دنیایی، و پیامبری امری اخروی است و دنیا و آخرت ضد یکدیگرند. بیشتر شهریاران دنیا دوست، و از آخرت روی گردانند، در حالی که از خصال پیامبران، دنیاگریزی و ترغیب به آخرت است (۴۹۷/۳).

پیامبری دارای ۴۶ خصلت است که اخوان نخستین آن را «روای صادق» می‌دانند و بقیه را در جای دیگری شرح می‌دهند. اگر آن خصال، در یکی از ادوار قرائات ستارگان، در یکی از زمانها، در یکی از انسانها، گرد آیند، آن شخص مبعوث، صاحب زمان و در دوران زندگی‌اش امام مردم است. پس از مرگ او، اگر همه آن خصال، یا بیشتر آنها در یک نفر از امت وی، جمع شود، او شایستگی دارد که خلیفه پیامبر در امتش باشد. در اینجا اخوان نکته مهم و ظریفی را یادآور می‌شوند که نمایانگر قصد اصلی ایشان است: اگر چنان اتفاق نیفتد که آن خصال در یک نفر گرد آید، بلکه در جماعتی پراکنده یافت شود، آن جماعت بر عقیده‌ای یگانه گرد می‌آیند، دلایشان بسته مهر یکدیگر می‌شود و در راه پیروزی دین، حفظ شریعت و برپاداشتن سنت پیامبر، با

آموختن ریاضیات، هندسه و منطق دست می‌دهد (۳۹۶/۲-۳۹۷).

عقل، نزد اخوان، اهمیت و جایگاهی ویژه دارد و دارای دو معناست: یکی آنچه فیلسوفان می‌گویند که نخستین موجودی است که خدا آن را اختراع کرده، و جوهری است بسیط روحانی که با احاطه‌ای روحانی، همه چیزها را فرا گرفته است؛ دیگری آنچه نزد همگان مشهور است، یعنی نیرویی از نیروهای نفس انسانی که کار آن اندیشیدن، پیش‌اندیشی، تمیز و ساختن و مانند اینهاست؛ این عقل یکی از نیروهای نفس کلی است (۲۳۲/۳).

اما عقل انسانی دو گونه است: عقل غریزی و عقل مکتسب؛ عقل غریزی، پس از تأمل در محسوسات، برای انسان دست می‌دهد و هر کس در محسوسات بیشتر تأمل کند، عاقل‌تر است. با این عقل دانسته می‌شود که جهان مصنوع، و مرکب از ماده و صورت است؛ اما پیدایش ماده، نه از راه عقل غریزی، بلکه به وسیله عقل مکتسب شناخته می‌شود؛ بیشترین اختلاف عالمان در احکام عقل مکتسب است و این نیز یا نتیجه تفاوت میان درجات عقلهای ایشان است، یا به سبب اختلاف قیاسها و روشهای کاربرد آن است (۴۶۶/۳-۴۶۷). اخوان در پیروی از ارسطو (نک: «تحلیلهای دومین»، کتاب I، فصل 10، 76b) گونه‌ای از دانسته‌ها و شناخته‌ها را «اوایل عقول» می‌نامند - که همان آکسیومات^۱ نزد ارسطوست و نام دیگرش «علوم متعارفه» است - مانند این گفته که کل بیشتر از جزء است، یا اگر چیزهایی با یک چیز مساوی باشند، آنها نیز با هم مساویند و مانند اینها. این چیزها و همانندهای آنها، از آن رو «آغازینهای عقل» نامیده می‌شوند که همه عاقلان آن را می‌دانند و می‌پذیرند و اختلافشان در چیزهایی است که از راه استدلال و قیاسها، دانسته می‌شوند. این آغازینهای عقل، از راه استقراء امور محسوس، و بررسی اندک اندک جزء جزء آنها حاصل می‌شوند (۴۳۸/۱-۴۳۹/۳، ۴۲۴/۳).

اخوان و مسئله امامت: اظهارات گوناگون و گاه ابهام‌آمیز اخوان درباره امامت و خلافت، بعدها به شکلهای گوناگون تفسیر، و موجب اختلاف نظرها درباره حقیقت برداشت ایشان، از امامت و نیز ماهیت خود ایشان و به ویژه انگیزه آن شده است که نویسندگان اسماعیلی بکوشند تا اخوان را به فرقه خود منتسب کنند. اکنون پیش از هر چیز باید یادآور شد که تشیع اخوان مهم‌ترین انگیزه بیرونی ایشان برای پرداختن به مسئله امامت و خلافت بوده است، اما آنان، در کنار این انگیزه بیرونی، چنانکه خواهیم دید، همچون برجسته‌ترین گنوستیکهای اسلامی، انگیزه‌ای درونی نیز برای توجه و پرداختن به مسئله امامت داشته‌اند. آنان مسئله امامت را یکی از مهم‌ترین مسائل اختلاف‌انگیز در میان علما می‌دانند که همچنین انگیزه دشمنیها، جنگها و کشتارها در میان گروههای گوناگون مسلمان شده است؛ اما همه این گروهها، به رغم اختلاف نظرها و برداشت‌هایشان درباره امامت، در یک اصل متحد و هم آوازند که پس از درگذشت پیامبر (ص)، ناگزیر بایستی امامی همچون خلیفه می‌بود که وظیفه‌اش پیش از هر چیز حفظ شریعت در

1. Posterior ... 2. Axiōmata

یکدیگر همکاری می‌کنند، دولشان در دنیا دوام می‌یابد و آخرتشان نیز تأمین می‌شود؛ اما اگر چنین نشود، آن امت، پس از مرگ پیامبرشان، پراکنده می‌شوند و کار دنیا و آخرتشان به تباهی می‌کشد. پس اگر کسی عزم اصلاح دین و دنیا دارد، باید به گروه اخوان فضلا پیوندد و از سنت شریعت در صدق معاملات، محض نصیحت و صفای اخوت، پیروی کند. اخوان در اینجا می‌افزایند که هیچ جماعتی در کار دین و دنیا، معاضدت و همکاری اخوان صفا را ندارد؛ این برداشت نیز یک نوآوری از سوی اخوان نیست، بلکه عقیده‌ای کهن است که همه حکیمان و فیلسوفان بر آن بوده‌اند که همان شیوه خلفای پیامبران و امامان بوده است (۱۲۵/۴-۱۲۶).

از سوی دیگر، اخوان «ولایت» را نیز دو گونه می‌دانند: ولایت و خلافت بزرگ - یعنی خلافت خدا - که در اسلام ویژه پیامبر (ص) بوده است، دیگری ولایت ویژه (خاصه) که از آن اهل بیت است. ایشان جز به خودشان، به مدبری دیگر و عالمان دیگر، نیاز ندارند. مردم از اسرارشان آگاه نیستند، اخبارشان را نمی‌دانند، از زمان زایش و مرگشان خبر ندارند؛ دانشهایی دارند که ایشان را از جهانیان ممتاز و جدا می‌کند و اعمالی دارند که دیگران در آنها، شریک آنان نیستند و از این روست که ایشان شایسته ریاست و ویژه خلافتند؛ همه کارهایشان بنابر مشیت الهی و اراده ربانی است، ایشان بزشکان جانها و درمانگران روحه‌ایند (۳۷۵/۴-۳۷۶).

در جای دیگری گفته می‌شود که پیامبران، امامان و پیروان ایشان، خلیفگان خداوند، گاه آشکارند و دیده می‌شوند (در دوره کشف) و گاه چنین نیستند (در دوره ستر)، اما در دوران پوشیدگی نیز، اولیای ایشان جاهایشان را می‌شناسند و می‌توانند با ایشان پیوند داشته باشند؛ زیرا اگر چنین نباشد، دوران از امام که حجت خدا بر خلق اوست، تهی می‌ماند، اما خدا هرگز حجت خود را از میان بر نمی‌دارد و ریمان کشیده میان خود و بندگان را نمی‌گسلد؛ زیرا ایشان «اوتاد» زمین و خلفای حقیقی در هر دو دوره کشف و سترند. در دوره کشف، فرمانروایشان بر پیکرها و روحهاست و در دوره ستر فرمانشان بر جانها و عقلها جاری است؛ اما دارندگان مملکت زمینی و خلافت جسمانی، سر و کارشان با اجسام است، نه ارواح، مالک کشوری روحانی نیستند، از تأیید آسمانی محرومند و به کارهایی همانند کارهای جانوران و ددان مشغولند، و همتی جز گردآوری ذخایر دنیا و لذات آن ندارند (۳۷۹/۴)، درباره خلفای شیاطین، نک: (۳۸۱).

چنانکه پیش از این اشاره شد، اخوان از معتقدان به امام غائب انتقاد می‌کنند و امام را حاضر در میان انسانها می‌دانند. اخوان در جای دیگری به همین کسان اشاره می‌کنند که می‌گویند امام منتظر هادی پنهان است و از ترس مخالفان آشکار نمی‌شود. آنگاه به انتقاد از آراء آنان می‌پردازند (۵۲۳/۳-۵۲۴). در اینجا، اشاره به این نکته لازم است که در متن چاپی کنونی رساله جامعه در یک جا (ص ۵۲۶) از «خروج مهدینا و قیام قائمانا» سخن می‌رود، در حالی که در متن دست‌نوشته کهن

این رساله (گ ۹۲) «مهدی» و «قیام قائم» نیامده است؛ این نیز دلیل دیگری است بر اینکه، در زمانهای بعد، به احتمال زیاد نسخه برداران اسماعیلی، در متن رساله دستکاری کرده، و آنچه خواسته‌اند، بر آن افزوده‌اند.

بر روی هم، می‌توان گفت که امامان از دیدگاه اخوان، همان انسانهای کاملند، که در هر دورانی هستند، حتی اگر دیگران ایشان را نبینند و نشناسند؛ این انسانهای کامل، همچون رسمانهایی هستند که خدا را با بندگان پیوند می‌دهند و در هیچ زمانی، زمین از آنان تهی نیست. از دیدگاه اخوان، این انسانهای کامل پس از درگذشت پیامبر (ص)، اهل بیت او و سپس اولیای گزیده و پیروان راستین ایشان بوده‌اند. اخوان خود را نیز در شمار همان انسانهای کامل می‌آورند. بدین‌سان جای شگفتی نیست که از «دولت اهل خیر و اهل شر» سخن می‌گویند و دورانهایی تاریخ جهان انسانی را نیز در این دو مقوله قرار می‌دهند: گاه قدرت، دولت و ظهور اعمال، از آن اهل خیر است و گاه از آن اهل شر؛ توجه‌انگیز است که اخوان دوران خود را، زمان چیرگی و فرمانروایی اهل شر می‌دانند و نوید می‌دهند که قدرت آنان به پایان رسیده است و دچار انحطاط شده‌اند. از سوی دیگر، دولت اهل خیر هنگامی آغاز می‌شود که گروههایی از انسانهای گزیده و با فضیلت، در شهری گرد آیند و بر عقیده، دین و مذهبی یگانه اتفاق کنند و پیمان ببندند که با یکدیگر همکاری کنند و از معاضدت با یکدیگر باز نایستند، در همه کارهایشان همچون یک تن، و در همه تدابیرشان همچون یک روح، در راه پیروزی دین و طلب جهان دیگر باشند (۱۸۷/۴-۱۸۸). از این روست که اخوان یاران و پیروانشان را به برپا کردن «شهر روحانی» و «مدینه فاضله» خود فرا می‌خوانند (۲۳/۲) و سپس در جای دیگری شرایط ورود به این شهر روحانی و مدینه فاضله را برمی‌شمارند. مدینه فاضله اخوان در روی زمین یا بر آب، یا در هوا نیست. بنیاد چنین شهری باید بر تقوای خدا باشد تا بنای آن فرو نریزد و باید بر راستگویی و تصدیق دلها و ضمیرها، استوار باشد و برپایه وفا و امانت‌پی‌ریزی شود تا به واپسین هدف خود که جاودانگی در نعمتهای بهشت است، برسد. هنگامی که چنین شهری برپا شود، اخوان کشتی نجاتی می‌سازند که بار سنگین پیکرها را بکشد و شهرشان جایگاه روحها باشد. سپس اخوان به شرح و توضیح ساختار آن مدینه فاضله می‌پردازند (نک: ۱۷۱/۴-۱۷۴، نیز ۵۹).

مأخذ: «الآراء الطبیعیة»، منسوب به فلوطرخس، ارسطوطالیس فی النفس، به‌کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ ق؛ ابن زهره، حاتم، «رسالة الاصول و الاحکام»، خمس رسائل اسماعیلیه، به‌کوشش عارف تامر، دمشق، ۱۹۵۶ م؛ ابن عبری، کریگوریوس، تاریخ مختصر الدول، به‌کوشش انطوان صالحانی، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ ابن قتیبه، عبدالله، عیون الاخبار، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ابن ندیم، الفهرست، به‌کوشش فلرگل، هاله، ۱۸۷۲ م؛ ابوحیان توحیدی، علی، الامتاع والمواساة، به‌کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۴۲ م؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد، صوان الحکمة، به‌کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۹۷۴ م؛ «اتولوجیا»، افلوطنین عندالعرب، به‌کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۷ م؛ اخبار القرامطة، به‌کوشش سهیل زکار،

Plato, *Politéia (Republic)*; id, *Theaitetos*; Qādi, W., «Kitāb Šiwan al-Hikma...», *Der Islam*, 1981, vol. LVIII, no.1; Scheader, H.H., «Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen...», ZDMG, 1925, vol. LXXIX; Stern, S.M., «New Information About the Authors of the Epistles of the Sincere Brethren», *Islamic Studies*, 1964, vol. III, no. 4; id, *Studies in Early Ismā'ilism*, Leiden, 1983; Tardieu, M., «Šābiens coraniques et Šābiens de Harrān», JA, 1986, vol. CCLXXIV; Widengren, G., *Iranische Geisteswelt*, Baden-Baden, 1961.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

تکمله - موسیقی اخوان الصفا: پیشینیان به علت نقشی که ریاضیات در محاسبات عددی موسیقی و در مباحثی مانند ابعاد (فواصل^۱) و ادوار (مقامات^۲، گامها^۳) داشته است، موسیقی را جزو علوم ریاضی به شمار آورده‌اند. از این رو، در رسائل اخوان الصفا هم موسیقی یکی از ۴ شاخه ریاضی محسوب می‌شده است.

از بارزترین ویژگیهای رساله موسیقی اخوان الصفا و شاید مهم‌ترین آنها، توجه به جنبه معنوی یا روحانی موسیقی است. اخوان به این نتیجه رسیده بوده‌اند که از همه هنرهای دستی، تنها موسیقی است که هیولایی یا ماده آن جواهر روحانی (نفوس شنوندگان) است (۱۸۳/۱). آنان از تأثیر نغمات و اصوات در نفوس و ایجاد نشاط و تقویت اراده در کارهای دشوار و خستگی‌آور عضلانی، برانگیختن حس سلحشوری در جنگها، کاهش غضب و ناراحتی، یا تولید محبت و الفت و جز آنها نیز سخن گفته‌اند (۱۸۳/۱-۱۸۵).

اخوان الصفا، برای نشان دادن قدرت تأثیر موسیقی، به داستان هنرمندی اشاره کرده‌اند که با نوازندگی خود توانست مجلسیان را نخست به خنده، و سپس به گریه وادارد و سرانجام به خواب فرو برد (۱۸۵/۱)؛ یا هنر آفرین دیگری که موفق شد به کمک موسیقی، دونفر را که از دیرباز اختلاف و کینه‌ای داشتند، آشتی دهد (۱۸۴/۱). داستان نخستین را ابن خلکان به فارابی در مجلس سیف الدوله حمدانی فرمانروای حلب (حک ۳۳۳-۳۵۶ ق) نسبت داده است (۱۵۶-۱۵۵/۵).

اشاره به موسیقی مذهبی را در رساله موسیقی اخوان الصفا می‌توان یکی از نکته‌های شایان توجه آن به شمار آورد، زیرا اخوان موسیقی را وسیله‌ای برای تبه و روی آوردن به عالم معنی و «دارقا» و به طور کلی غفلت زدایی دانسته‌اند که اگر در بعضی از شرایع، موسیقی تحریم شده، بدین سبب بوده است که مردم بر خلاف نظر حکما، آن را وسیله شادخواری و خوشگذرانی قرار داده، و در لهو و لعب به کار برده‌اند (۲۱۰/۱).

همان‌طور که اشاره شد، اخوان الصفا کمابیش با آراء فلاسفه مشهور یونان قدیم آشنایی داشته، و به احتمال قوی از راه ترجمه‌های سریانی و عربی از آنها استفاده کرده بوده‌اند، چنانکه در بحثی با عنوان «افلاک نغماتی همانند عودها دارند» (۲۰۶/۱) در رساله موسیقی می‌نویسند: افلاک در واقع «عالم ارواح» محسوب می‌شوند و افلاکیان که همان ملائکه، یا بندگان خاص خداوند متعالند، شب و روز به تسبیح و

دمشق، ۱۹۸۰ م؛ ادریس بن حسن، عمادالدین، زهر المعانی، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۹۱ م؛ همو، عیون الاخبار، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ استرطاس، نسخه خطی کتابخانه ملی پاریس، شد ۲۵۷۷؛ اسطخاسی، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ افشار، ایرج، مقدمه مجمل الحکمة، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ بلیناس، سر الخلیفة و صنعة الطیبة، به کوشش اورزولا وایسر، حلب، ۱۹۷۹ م؛ بندهش، ترجمه مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ بیهقی، علی، تمة صوان الحکمة، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۳۶۵ ق/ ۱۹۴۶ م؛ تامر، عارف، «حقیقة اخوان الصفاء و خلان الوفاء»، المشرق، ۱۹۵۷ م، شد ۵۱؛ همو، مقدمه بر جامعه الجامعة، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حسین بن علی، «فصل من رسالة الوحيدة فی تثبيت اركان العقيدة»، در «یک منبع مقدم فاطمی» (نک: مل، همدانی)؛ وازی، محمد بن زکریا، «السيرة الفلسفية»، رسائل فلسفية، بیروت، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ الرسالة الجامعة، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ همان، نسخه خطی موجود در کتابخانه مرکز، شد ۱۷۰۰؛ «رسالة فی آراء الحكماء اليونانين»، افلاطون فی الاسلام، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۳۵۳ ش/ ۱۹۷۴ م؛ رسائل اخوان الصفا، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ سید، خیرالله، النظام الداخلي لحركة اخوان الصفا، دمشق، ۱۹۹۲ م؛ «السیاسة فی تدبیر الرئاسة»، الاصول اليونانية للنظريات السياسية فی الاسلام عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۴، ج ۱؛ شرف (شرف‌الدین خراسانی)، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ شهرزوری، محمد، نزعة الارواح، به کوشش عبدالکریم شویب، طرابلس، ۱۹۸۸ م؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۸ م؛ عوا، عادل، حقیقة اخوان الصفا، دمشق، ۱۹۹۳ م؛ غالب، مصطفی، مقدمه بر الرسالة الجامعة (هد)؛ غزالی، محمد، المنقذ من الضلال، به کوشش عبدالحلیم محمود، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، تثبيت دلائل النبوة، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ قزوینی، زکریا، عجائب المخلوقات، بیروت، دارالتحرییر للطبع و النشر؛ قطعی، علی، تاریخ الحكماء، به کوشش یولیوس لیرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ کتاب مقدس؛ کندی، یعقوب، رسائل، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریثه، قاهره، ۱۳۴۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ متنبی، احمد، دیوان، همراه با شرح عبدالرحمان برقوی، بیروت، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۹ م؛ مجریطی، ابومسلمه، غایة الحکیم، قاهره، مکتبة الجمهورية العربية؛ مرقی، احمد، نفع الطیبة، به کوشش یوسف بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ نیز:

Aligarh, A. A., «Zaid b. Rifa'a and his Abridgment of Ibn as-Sikkīt's *Iṣṭāh al-Mantiq*», ZDMG, 1936, vol. XC; Aristotle, *Physics*; id, *Posterior Analytics*; Blochet, E., «Études sur le gnosticisme musulman», RSO, 1911-1912, vol. IV; Casanova, P., «Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins», JA, 1898, vol. XI; id, «Une date astronomique dans les Épitres des Ikhwān as-Safā», JA, 1915, vol. V; Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964; id, «Rituel sabéen et l'exégèse ismaïlienne du rituel», *Eranos Jahrbuch*, Zürich, 1950, vol. XIX; Dieterici, F., *Die Philosophie der Araber in X^{ten} Jahrhundert N.C. aus den Schriften der Lauteren Bruder*, Leipzig, 1858-1891; Dodge, B., notes on *The Fihrist of al-Nadīm*, New York/London, 1970; EI²; Flügel, G., introd. *Al-Fehrest* (vide: PB, Ebn-e Nadīm); id, «Über Inhalt und Verfasser der arabischen Encyclopädie...», ZDMG, 1859, vol. XIII; GAL, S.; Gayangos, P.D., *Muhammadian Dynasties in Spain*, London, 1840-1846; Goldziher, I., «Über die Benennung der Ikhwān al-Safā», *Der Islam*, 1910, vol. I; Hamdani, A., «Abū Ḥayyān al-Tawhīdī and the Brethren of Purity», *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge, 1979, vol. IX, no. 3; id, «An Early Fāṭimid Source on the Time and Authorship of the *Rasā'il Iḥwān al-Safā*», *Arabica*, 1979, vol. XXVI, no. 1; Hermès, «Kratēr», *Corpus Hermeticum*, ed. A.D. Nock, Paris, 1983, vol. I; Hjärpe, J., «The Holy Year of the Harranians», *Orientalia suecana*, 1974-1975, vols. XXIII-XXIV; Ivanow, W., *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay, 1940; id, *A Guide to Ismaili Literature*, London, 1933; Marquet, Y., «Les Épitres des Ikhwān as-Safā' œuvre ismaïlienne», *Studia Islamica*, Paris, 1985, vol. LXI; id, «Iḥwān al-Safā', Ismaïliens et Qarmates», *Arabica*, Leiden, 1977, vol. XXIV; id, *La Philosophie des Iḥwān al-Safā'*, Alger, 1975; id, «Sabéens et Iḥwān al-Safā', *Studia Islamica*, 1966, vols. XXIV-XXV; Nasr, S. H., *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge, 1964; id, «Philosophy and Cosmology», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. IV; Netton, J.R., *Muslim Neoplatonists*, London, 1982; Pauly;

تهلیل می‌پردازند و تسبیحشان آوایی خوش‌تر از زیور خواندن داوود (ع)، و نعماتی شیرین‌تر از صدای عود دارد. آنگاه می‌افزایند که از حرکات افلاک و کواکب نیز نعمات و الحانی خوش، لذت‌آفرین و شادی بخش ایجاد می‌شود (۲۰۷/۱). سپس می‌گویند: فیثاغورس به سبب صفای جوهر نفس، نعمات حرکات افلاک و کواکب را شنید و بنیان قواعد یا اصول موسیقی را استوار کرد. پس از او حکمای دیگری چون نبقوماخس (نیکوماخس)، بطلمیوس و اقلیدس بدان پرداختند و آهنگهای دلاویز و غم‌انگیز را در معابد و نیایشگاهها به منظور ایجاد تأمل و تفکر و توجه دادن غافلان به عالم روحانی و نورانی رواج دادند (۲۰۸/۱).

از آنجا که اخوان در پی پیوند دین با فلسفه بوده‌اند، در رسائل خود، از هر فرصتی برای رسیدن به این هدف استفاده کرده‌اند. از این رو، فصل «احکام الکلام» در رساله موسیقی، اگرچه بر حسب ظاهر ارتباط چندانی با موسیقی ندارد، ولی در راستای همان هدف کلی با بحث دامنه داری در ساختار حروف الفبا آغاز می‌شود و به کارایی نسبتهای افضل می‌رسد (۲۲۳-۲۱۸/۱).

این نسبتها که اخوان از آنها به عنوان «نسب فاضله» یاد کرده‌اند (۲۲۲/۱)، همان نسبتهایی هستند که در ابعاد یا فواصل موسیقایی نقش مؤثری داشته‌اند؛ مثل، یا هنگام^۱ در موسیقی؛ مثل و نصف ($\frac{2}{1} = 1 + \frac{1}{2}$)، یا الذی بالخمس یا پنجگان^۲ در موسیقی؛ مثل و ثلث ($\frac{3}{2} = 1 + \frac{1}{3}$)، یا الذی بالاربیع یا چهارگان^۳ در موسیقی (همانجا؛ مراعی، شرح... ۱۳۰) و مانند آنها. جالب توجه این است که به نظر اخوان بین اعضای بدن انسان نیز چنین نسبتهای افضل وجود دارد و این نسبتها با اصول موسیقی متناسب است (۲۲۵-۲۲۲/۱).

در پی این بحث، فصلی است در «مربعات» (۲۲۹-۲۲۲/۱). موضوع مربعات از آنجا به موسیقی ارتباط پیدا می‌کند که در آن روزگار کامل‌ترین ساز، عود بوده است (۲۰۲/۱) و عود در آن تاریخ فقط ۴ وتر (تار) داشته است: زیر، مثنی، میثک، بم (۲۰۳/۱). بنابراین اخوان تحت تأثیر فلسفه یونان قدیم و تره‌های چهارگانه عود را به ارکان و اخلاط و عناصر سازنده جهان نسبت داده‌اند: ۱. زیر چون آتش، و نغمه‌اش در گرمی و تندى همانند آن است و صفرا را تقویت می‌کند. ۲. مثنی چون هوا، و نغمه‌اش در رطوبت و نرمی همانند آن است و دم (خون) را تقویت می‌کند. ۳. میثک چون آب، و نغمه‌اش در رطوبت و سردی همانند آن است و بلغم را تقویت می‌کند. ۴. بم چون زمین، و نغمه‌اش در ثقل و غلظت همانند آن است و سودا را تقویت می‌کند (۲۱۳/۱). از این رو، هر یک از این و تره‌ها به تناسب نهادی که برای آنها فرض می‌شده است، تأثیری داشته است و حتی همچون دارو در معالجه بیماریها مؤثر تصور می‌شده است. بنابراین، اشاره‌ای که اخوان به کارایی موسیقی در بیمارستانها برای تخفیف اسقام و امراض کرده‌اند (۱۸۷/۱)، مبتنی بر

همین نظر بوده است.

از دیگر موضوعهای جالب توجه در رساله موسیقی، پیوند شعر و موسیقی است. این بحث در فصلی با عنوان: «اصول الالحان و قوانینها» مطرح شده است (۱۹۶/۱-۲۰۲) و مقدمه کوتاهی دارد در اینکه هر گروهی را الحانی است که همانند زبان، اخلاق و رنگ آنان متفاوت و گوناگون است، اما در هر حال لحن^۴ از نغمات^۵ ترکیب می‌شود که خود مرکب است از نقرات^۶ و ایقاعات^۷ (ریتها، وزنها)، و مشتمل است بر حرکت و سکون. بنابراین، همانند شعر است که از مصراع ساخته شده، و مصراع از مفاعیل، و مفاعیل خود از سبب، و تد و فاصله تشکیل شده است که اصل آنها را حروف متحرک و ساکن می‌سازد (۱۹۷-۱۹۶/۱). اخوان آنگاه به اینکه زبان و الحان عربی هر دو دارای ۸ قانونند، اشاره می‌کنند و ۸ گونه غناء عربی را بدین شرح می‌آورند: ثقیل اول، خفیف ثقیل اول، ثقیل ثانی، خفیف ثقیل ثانی، و ثقیل، خفیف رمل، خفیف خفیف، هَرَج (۲۲۷-۲۲۸).

چنانکه گذشت، غرض اخوان از تألیف این رساله، آموزش خوانندگی و هنر نوازندگی نبوده است (۱۸۳/۱)، با اینهمه، در آن اشارات پراکنده‌ای به مسائل گوناگون از موسیقی نظری دیده می‌شود که می‌تواند در حد خود سودمند، یا روشنگر تاریخ و نظام علمی موسیقی دوران اسلامی، به ویژه در ایران باشد. به عنوان مثال آنجا که اخوان در فصلی، چگونگی شنیدن صداها را با رنگ فلسفی مورد بحث قرار داده‌اند (۱۸۸/۱-۱۹۴)، شایان توجه، و دارای اهمیت است. همچنین فصل مربوط به سازها که با همه اختصار، فهرستی از نام سازهای رایج در روزگاران گذشته را دربر دارد، از دیدگاه سازشناسی می‌تواند مغتنم باشد. از آنجا که در این فهرست جز در چند مورد محدود، نام سازها به صیغه جمع آمده است، می‌توان چنین نتیجه گرفت که انواع گوناگون و متداولی داشته است، همچنانکه بعضی از آنها با داشتن نامی نسا آشنا — اگر بتوان به ضبط آنها در نسخه‌های رسائل اطمینان داشت — در خور تأمل و بحث انگیز خواهد بود: طبول^۸ (طبلها)؛ دفوف^۹ (دفاها، دایره‌ها به ویژه دایره زنگی)؛ نایات^{۱۰} (نایها، نیها)؛ صنوج^{۱۱} (صنجه‌ها، سنجه‌ها)؛ مزامیر^{۱۲} (مزمارها، نیهای قمیش‌دار)؛ سرنايات^{۱۳} (سرناها، سورناها)؛ صقارات (جمع صفاره، ظاهرأ معادل یراعه، یا شاید کاسه‌های روبین و نوعی از سازهای کوبشی) (فارمر، «علم موسیقی...» ۴۵۵)؛ سلباب که به صورتهای دیگری چون سلبان و سلباق، نیز ضبط شده، و ظاهرأ یکی از سازهای رومی (بیزانسی) با ۲۴ وتر بوده است (همو، «آلات موسیقی...» ۵۳۶-۵۳۵)؛ شواشیل (۹)؛ عیدان (عودها)؛ طنابیر (طنبورها، تنبورها)؛ جُنْک (چنگها)؛ ریاب؛ معازِف (جمع معزف یا معزفه، نوعی ساز کهن)؛ اراغن (ارغونها)؛ آرمونیتی (هم) (۲۰۲/۱).

اینکه اخوان در میان تمام سازها به شرح عود پرداخته، و آن را

1. Octave 2. pentachord 3. tetrachord 4. melody
9. tambourines 10. flutes 11. cymbals 12. pipes

5. notes 6. Percussions 7. rhythms 8. drums
13. oboes 14. «The Science...» 15. «Byzantine...»

اخوان در شرح قوانین هشتگانه غنای عربی، مآخوری را همان خفیف ثقیل اول دانسته‌اند (۲۲۷/۱-۲۲۸). ابن سینا نیز در جوامع علم الموسيقى شفا از مآخوری یاد کرده، و به شرح خفیف ثقیل هم پرداخته است (ص ۱۱۹-۱۲۰)، اما ابن زیله شاگرد او، مآخوری را خفیف ثقیل ثانی دانسته است (ص ۵۰).

به احتمال زیاد همین واژه مآخوری بعدها به ماهور تبدیل شده است. از این رو در آثار عبدالقادر مراغی همه جا ماهور را به جای مآخوری می‌بینیم (جامع، ۳۸۲، شرح، ۴۵۳).

مأخذ: ابن خلکان، وفیات؛ ابن زیله، حسین، الکافی فی الموسيقى، به کوشش زکریا یوسف، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابن سینا، الشفاء، ریاضیات، جوامع علم الموسيقى، به کوشش زکریا یوسف، قم، ۱۴۰۵ق؛ رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت، دارصادر؛ صفی‌الدین ارموی، الادوار، نسخه خطی دانشگاه الیهیات مشهد؛ مراغی، عبدالقادر، جامع الالخان، به کوشش تقی ینش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، شرح ادوار، به کوشش تقی ینش، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

El I ; Farmer, H., « Byzantine Musical Instruments in the Ninth Century », *Studies in Oriental Music*, Frankfurt, 1986, vol. II; Id., « The Science of Music in the Mafatih al-Usta », *Ibid*, vol. I.

تقی ینش

اِخْوَانُ الْمُسْلِمِین (الاخوان المسلمون)، سازمانی اسلامی و سیاسی که از اواسط سده ۱۴ق/۲۰م در مصر و سپس در دیگر کشورهای عربی و اسلامی به فعالیت پرداخته است.

اخوان المسلمین در ذیقعد ۱۳۴۷ به دست حسن البنا (۱۳۲۴-۱۳۶۸ق/۱۹۰۶-۱۹۴۹م) در اسماعیلیه مصر پایه‌گذاری شد و کار خود را در اتاقی کوچک - که مدرسه التهذیب نامیده شد - با تعلیم قرآن، تجوید، حدیث، تفسیر و دیگر علوم اسلامی شروع کرد (بنا، مذکرات...، ۷۲-۷۳). در ۱۳۵۰ق/۱۹۳۱م رساله‌ای حاوی اهداف این جمعیت به وسیله بنا - که مرشد عام لقب یافته بود - انتشار یافت (بیومی، ۸۱، ۸۶). در ۱۳۵۱ق تشکیلات و رهبری اخوان به قاهره منتقل شد (بنا، همان، ۱۰۳). پس از تشکیل کنگره سوم در اوایل سال ۱۳۵۴ق گروه سیاسی - نظامی «الجواله» تأسیس شد (بیومی، ۸۶-۸۷) و تحت رهبری عالی ستاد فرماندهی ۷ نفره قرار گرفت (سعید، ۷۰). در ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م به مناسبت آغاز سلطنت ملک فاروق، چهارمین کنگره اخوان برگزار شد و این سازمان پادشاه جدید را تأیید کرد (بیومی، ۸۸، ۲۰۸). اما مهم‌ترین و پنجمین کنگره اخوان در ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م به مناسبت دهمین سال تأسیس اخوان المسلمین برگزار شد. این کنگره از جهاتی نقطه عطفی در تاریخ این جمعیت به شمار می‌رود، زیرا برنامه‌ها و اهدافی که به وسیله بنا در این کنگره اعلام شد و نیز تصمیماتی که اتخاذ گردید، در واقع این جمعیت را وارد دوره نوینی کرد. به ویژه از آن روی که مقارن با آن، جنگ جهانی دوم آغاز شد و این جمعیت نمی‌توانست نسبت به اوضاع سیاسی و وقایع نظامی بی‌اعتنا بماند (نک: بنا، مجموعه...، ۲۶۰-۳۲۶). شاید بتوان هدف کلی

کامل‌ترین و بهترین ساز دانسته‌اند (همانجا). حکایت از ارزش این ساز نزد آنان و در روزگار ایشان دارد. بر همین مبنا چنین نقل کرده‌اند که بین ابعاد عود، یعنی طول، عرض، و عمق آن، نسبت‌های «شریفه» بدین صورت برقرار است که طولش ۱/۵ برابر عرض، و عمقش نصف عرض، و عُق (دسته) آن ۱/۴ طول است (۲۰۳/۱). تارهای عود نیز نسبت مشخصی دارند و از ابریشم تابیده به گونه‌ای ساخته شده‌اند که هر وتری «مثل و ثلث» ($\frac{4}{3} = 1 + \frac{1}{4}$) دیگری است، یعنی بم ۶۴، مثلث ۴۸، مثنی ۳۶ و زیر ۲۷ طاقه (لا) ابریشم دارد. این تارها بر وجه (روی) عود - که لایه‌ای چوبی نازک است - کشیده شده، و پایین آنها به مشط (سیم‌گیر)، و بالای آنها به ملاوی (گوشیها) در بالای عُق (دسته) عود بسته شده است (همانجا).

دساتین^۱ (برده‌های) عود که بنابر روش انگشتی، یا نامیدن هر پرده به نام انگشتی که باید روی دسته ساز قرار داد، در رساله موسیقی تنها به ۴ پرده اصلی منسوب به چهار انگشت دست - سبابه، وسطی، بنصر و خنصر - منحصر شده است. ذکر نکردن پرده‌های دیگری نظیر مجنب، زاید، یا اقسام وسطی و نظایر آن، نشان می‌دهد که پرده بندی عود مراحل آغازین خود را می‌پیموده است، یا اینکه رساله پردازان به سبب اطلاع اندک و شاید رعایت اختصار بدین قدر بسنده کرده‌اند. مؤید این مطلب توضیح مربوط به محل پرده‌هاست که خنصر را در ۲ طول وتر از طرف دسته، سبابه را در ۱ از همان طرف، بنصر را در ۱ فاصله بین سبابه تا مشط، و وسطی را در ۱ فاصله بین خنصر و مشط مشخص می‌کنند (۲۰۳/۱-۲۰۴). و از این رو نسبت به پرده بندی‌هایی مانند آنچه صفی‌الدین ارموی در کتاب الادوار (ص ۱۴)، و به پیروی از او عبدالقادر مراغی در شرح ادوار (ص ۱۹۰) آورده، ساده‌تر، و به تعبیری مقدماتی‌تر است.

از آنجا که در بین سران یا افراد سرشناس اخوان کسانی چون محمد بستی، معروف به مقدسی و علی زنجانی، ایرانی، یا دارای تبار ایرانی بوده‌اند (EI¹, III/459)، می‌توان به این نتیجه رسید که رساله موسیقی از تأثیر فرهنگ و هنر ایران بی‌نصیب نمانده است. از مظاهر بارز این تأثیر وجود اشعار فارسی (۲۰۹/۱، ۲۳۵)، و نیز واژه‌های فارسی است، مانند دستان، زیر، بم (۲۰۳/۱)؛ مارستانات (۱۸۷/۱)؛ دستبند، نام نوعی رقص همراه با آواز که هنوز در بسیاری از نقاط ایران متداول است (۲۳۴/۱)؛ فاخات، جمع فاخته (۲۲۸/۱).

با آنکه اخوان، تنها به همانندی «لحن مآخوری» با آواز فاخات، یعنی گکوگکوگکوگو، بسنده کرده‌اند (همانجا)، ولی از آنچه صفی‌الدین ارموی در کتاب الادوار می‌گوید: عجم را ضریبی است که آن را فاخی نامند و در آن کم تصنیف سازند (نک: مراغی، همان، ۲۶۴) و نیز از توضیح عبدالقادر مراغی در شرح ادوار چنین بر می‌آید که آهنگی ایرانی بوده، و انواعی چون فاخی اصغر، فاخی صغیر، فاخی مضاعف، فاخی اضعاف داشته است و ظاهراً به دلیل قدیمی بودن کمتر در آن تصنیفی می‌ساخته‌اند (ص ۲۶۴-۲۶۵).

اخوان را پس از کنگره پنجم در آزادی وطن اسلامی از سلطه بیگانه و تشکیل دولت آزاد اسلامی در آن خلاصه کرد (بیومی، ۹۱). احتمالاً ۳ عامل در مواضع سیاسی که اخوان المسلمین در این زمان اتخاذ کرد، مؤثر بود: ۱. حاد شدن مسئله فلسطین (عنایت، ۱۵۳)؛ ۲. قرارداد ۱۹۳۶م میان انگلستان و دولت مصر که اخوان با آن به مخالفت برخاست (همو، ۲۲۱)؛ ۳. شروع جنگ جهانی دوم که آثار سیاسی و اجتماعی خاصی در مصر بر جای نهاد.

بدین گونه، می‌توان سالهای ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۸م را دوره تأسیس و استقرار اخوان المسلمین به شمار آورد، اما از ۱۹۳۸ تا ۱۹۴۸م، این جمعیت به سرعت گسترش یافت و به صورت حزب نیرومند دینی-سیاسی در مصر خودنمایی کرد و در مبارزات سیاسی و تحولات اجتماعی آن کشور نقش مهمی یافت. در ۱۳۶۰ق/۱۹۴۱م کنگره ششم در قاهره برگزار شد و طی آن اخوان المسلمین تصمیم به شرکت در انتخابات مجلس مصر گرفت (همو، ۲۱۸؛ متولی، ۶۸). پس از جنگ و حادثه شدن مسئله فلسطین و چیرگی صهیونیستها بر آن سرزمین، اخوان المسلمین از نظر سیاسی، مالی و نظامی به یاری فلسطینیان شتافت و بسیاری از اعضای آن در نبرد فلسطین شرکت کردند (سمان، ۶۸-۶۹). حضور اخوان در این ماجرا از یک سو بر محبوبیت آن در جهان اسلام افزود و از سوی دیگر دربار مصر و دولت بریتانیا را به شدت نگران کرد. به خصوص مسلح شدن و آمادگی نظامی اخوان بر این نگرانی می‌افزود. از این رو، به فرمان ملک فاروق دولت نقراشی پاشا فرمان انحلال این جمعیت را در صفر ۱۳۶۸/دسامبر ۱۹۴۸ صادر کرد. بسیاری از اعضای آن بازداشت شدند و اموال جمعیت مصادره شد. پس از آن تبلیغات گسترده‌ای بر ضد آنان از هر سو آغاز شد (شاموق، ۷؛ بیومی، ۱۱۶-۱۲۳، ۲۲۸-۲۳۰؛ در مورد فعالیت اخوان در این دوره، نیز نک: بنا، مذکرات، ج۴).

اندکی پس از انحلال، در ۲۸ دسامبر ۱۹۴۸، نقراشی نخست وزیر به دست یکی از اعضای اخوان المسلمین کشته شد (بیومی، ۱۲۳) و چندی بعد نیز در برابر، حسن البنا به قتل رسید (ناتینگ، ۳۳).

ضربه سهمگین انحلال و به ویژه فقدان ناگهانی حسن البنا، فعالیت اخوان را دچار رکود کرد، اما رهبران آن به زودی تجدید سازمان کردند و به فعالیت پنهانی ادامه دادند. پس از کشمکش رهبران اخوان در درون سازمان برای به دست آوردن رهبری عالی، احتمالاً پس از جمادی الاول ۱۳۶۹/فوریه ۱۹۵۰ به طور پنهانی، حسن اسماعیل هضیبی به عنوان مرشد عام اخوان المسلمین و جانشین بنا برگزیده شد (حسینی، ۲۰۲-۲۰۴). پس از برگزاری انتخابات مصر در ۱۹۴۹م و پیروزی حزب وفد با حمایت پنهانی اخوان المسلمین، نحاس پاشا در ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م به نخست وزیر رسید و به تدریج از فشار حکومت بر اخوان کاسته شد (همو، ۴۵-۴۶). اعضای جمعیت در دوران فعالیت پنهان خود در مصر، آزادانه در خارج از مصر (به ویژه در سوریه) فعالیت می‌کردند و سازمان خود را توسعه می‌دادند (همانجا).

در رجب ۱۳۶۹/آوریل ۱۹۵۱ فعالیت سیاسی احزاب در مصر آزاد شد (همو، ۴۶-۴۷؛ بشری، ۲۸۷) و به دنبال آن فعالیت اخوان و مرشد عام علنی گشت و بعضی از ساختمانها و اموال و چاپخانه‌های اخوان بازپس داده شد (حسینی، ۴۶). در ذیقعد ۱۳۷۱ «افسران آزاد» طی کودتایی رژیم پادشاهی را ساقط کردند و خود قدرت را به دست گرفتند. رژیم جدید با آنکه همه احزاب را غیرقانونی خواند، به اخوان اجازه فعالیت داد (کویل، ۱۷). اما این تفاهم و همکاری دیری نپایید و به سردی و سپس به تیرگی و سرانجام به خصومت گرایید و پس از سوء قصد به جمال عبدالناصر - که ظاهراً به وسیله یکی از اعضای اخوان صورت گرفت - در ربیع الاول ۱۳۷۴/اکتبر ۱۹۵۴ بار دیگر تشکیلات اخوان غیرقانونی و منحل اعلام شد و عده‌ای از رهبران طراز اول - از جمله هضیبی - و شمار بسیاری از اعضای آن بازداشت شدند. در زمستان ۱۹۵۵م ۶ تن از رهبران اخوان اعدام شدند و عده‌ای به زندانهای سنگین محکوم گشتند (حسینی، ۲۴۳؛ متولی، ۶۰-۶۲؛ ماردینی، ۱۳۶).

این واقعه هر چند که فعالیت آشکار اخوان را در داخل مصر دچار وقفه کرد، اما با سازماندهی مجدد در داخل و گسترش آن در خارج شاخه‌های مختلف اخوان در همه جا به فعالیت خود ادامه داد و کارهای فرهنگی و تبلیغاتی به نفع اخوان از طریق سخنرانیها و نگارش مقالات و تألیف کتابها، حتی در داخل زندان، استمرار یافت. به ویژه در این دوران، سید قطب (د ۱۳۸۶ق) نویسنده نامدار و سرسخت اخوان آثار مهم و مؤثری پدید آورد. اخوان در خارج از مصر به تبلیغات وسیعی بر ضد جمال عبدالناصر، رئیس جمهور مصر و تبیین مواضع و افکار خود پرداختند. کنگره بزرگی در دمشق مرکب از نمایندگان این جمعیت در شام، عراق، اردن و سودان برپا شد و اخوان ادعا کردند که انگیزه انحلال این جمعیت آن بوده است که قضیه فلسطین به نفع اسرائیل حل شود و مصر برای همیشه به آمریکا و انگلیس وابسته گردد. در این کنگره همچنین از جمال عبدالناصر به شدت انتقاد شد (حسینی، ۲۳۹). در ۱۹۵۷م زینب غزالی، از رهبران نامدار اخوان، در سفر حج با تشویق و موافقت رهبران عربستان سعودی، با چند تن از تبعیدیهای اخوان دیدار کرد و قرار بر آن شد که تلاشهای خود را هماهنگ و مشترک سازند. سازماندهی مجدد تا اوایل سال ۱۹۵۹م به طول انجامید، اما در ۱۹۶۲م این جمعیت شکل نهایی (رادیکیالیسم خشونت آمیز) خود را به دست آورد (کویل، ۲۰-۲۲).

استمرار انحلال، سرکوب مداوم اخوان المسلمین در داخل و خارج از زندان (همو، ۱۹) و حمایت مخالفان دولت مصر از ایشان از جمله عوامل گرایش بیشتر اعضای این جمعیت به ویژه جوانان به مخالفت شدیدتر با جمال عبدالناصر بود. سید قطب کتاب مهم معالم فی الطريق را در ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م در زندان نوشت. او در این کتاب و نیز برخی از آثار خود مانند جاهلیة القرن العشرين، آشکارا جوامع امروزی را به مفهوم قرآنی جوامع جاهلی دانسته، و تلویحاً دولتهای «کشورهای

امین، ۱۵۵-۱۵۶). به همین سبب قبل از ورود اخوان به میدان کشمکشهای سیاسی، مخالفت جدی با آنان دیده نشد، اما از آن زمان که به صورت یک حزب سیاسی و انقلابی با تکیه بر آرمانهای اجتماعی و سیاسی اسلام درآمد، دعوتش شکها برانگیخت. نخستین واکنش منفی از سوی گروه صوفیان پیوسته به اخوان دیده شد که می گفتند: اخوان از دعوت دینی خالص خارج شده است (بیومی، ۲۷۱)، گرچه بنا به پاسخگویی به این منتقدان پرداخت (نک: مجموعه، ۲۷۲).

شعار اخوان این بود: «الله غایتنا، الاسلام دیننا، القرآن دستورنا، محمد(ص) زعیمنا، الجهاد سبیلنا و الموت فی سبیل الله اسمی امانینا» (متولی، ۶۶). شاید جامع ترین آرمانهای اخوان در این سخن بنا آمده باشد: دعوتی سلفی، طریقتی سنی، حقیقتی صوفیانه، سازمانی سیاسی، گروهی ورزشی، پیوندی علمی و فرهنگی، شرکعی اقتصادی و اندیشه‌ای اجتماعی (همان، ۲۷۳-۲۷۵؛ نیز نک: حسینی، ۷۹). به نظر می رسد که بنا پیش از هر چیز می خواست با تأسیس اخوان المسلمین نسل تازه و گروه پیشتاز و نمونه‌ای از مسلمانان جامع و کامل همچون مسلمانان صدر اسلام تربیت کند، تا الگوی دیگران شوند (همان، ۲۹۴-۲۹۵؛ قس: حسینی، ۷۹-۸۴)، که کوشیده است اصول دینی و اجتماعی و سیاسی اخوان را با دیدگاهی آرمان گرایانه دسته بندی کند).

مهم ترین اهداف اخوان المسلمین به عنوان تشکیلاتی سیاسی و دینی در این مواضع خلاصه می گردد:

۱. تأسیس حکومت اسلامی: دست کم از کنگره پنجم به بعد، پی افکندن حکومت اسلامی و اجرای دقیق و کامل احکام شریعت، از اهداف روشن و استوار اخوان المسلمین در همه جای جهان اسلام بوده است. ضرورت حکومت اسلامی، از تلقی اخوان از اسلام برمی خیزد، از این لحاظ اسلام دینی است جهانی و جامع به گونه‌ای که نظام دقیقی برای تمامی شئون زندگی ارائه کرده است و هرگز از حل مشکلات بشری ناتوان نمی ماند (بنا، مجموعه، ۱۱۴). بنا در «رسالة التعالیم» دیدگاههای خود را درباره اسلام در ۲۰ بند آورده است (نک: همان، ۱۱-۱۶). او تأسیس حکومت اسلامی را به شکل خلافت و حول محور خلیفه در شمار اساسی ترین اصل برنامه جمعیت می دانست (همان، ۳۱۱-۳۱۲، ۳۸۸) و در ۱۹۳۸م اعلام کرد که با هر زمامدار و یا گروهی که به یاری اسلام برنخیزد و راه تحقق نظام اسلامی را هموار نکند، می جنگد (سعید، ۱۲۲). اما چارچوب دقیق حکومت اسلامی مطلوب اخوان المسلمین معلوم نیست، هر چند که خود بنا (همان، ۱۱-۱۶، ۳۷۰-۳۷۱) و برخی رهبران دیگر چون عبدالقادر عوده و زینب غزالی در این باب به ذکر توضیحاتی پرداخته اند (سمان، ۶۰-۶۱؛ آقایی، ۲۵۸-۲۵۹)؛ البته بنا یادآوری می کرد که اخوان خواهان کسب قدرت و حکومت نیستند، ولی اگر کسی را لایق این مقام بدانند، در حکم سربازان و یاران او خواهند بود (همان، ۲۹۹).

مواضع اخوان در باب دموکراسی نیز از وضوح کامل برخوردار نیست. با آنکه آنان بارها از دموکراسی غربی به شدت انتقاد کرده اند، اما

اسلامی» و از جمله مصر را ضد اسلامی خوانده است. فتوای سیاسی او نیز روشن بود: باید با قدرت در برابر این جاهلیت ایستاد و نظام اسلامی را بنیاد نهاد، به زودی این کتاب، به مرام نامه جوانان پرشور و اسلام گرای اخوان در داخل و خارج از زندان تبدیل شد (همو، ۲۳-۳۵). هر چند جناح میانه رو اخوان با تفکر خشونت آمیز و اقدام مسلحانه موافق نبود، اما بسیاری از اعضای اخوان با الهام از اندیشه های قطب به سازماندهی مسلحانه و تدارک قیام دست زدند. حتی هضیبی به رغم محافظه کاریش، با این روش موافقت کرد و این اختلاف باعث انشعاب در جمعیت اخوان المسلمین شد (همو، ۲۳-۲۴). در ربیع الاول ۱۳۸۵/ژوئن ۱۹۶۵ دولت بازداشت وسیع اعضای اخوان المسلمین را آغاز کرد. شمار بسیاری از رهبران و اعضا به زندان افتادند؛ از جمله سید قطب که به تازگی (۱۳۸۴ق) از زندان آزاد شده بود، دوباره بازداشت شد و همراه دوتن دیگر در ۱۳۸۶ق به اعدام (همو، ۲۲-۲۵، ۲۷)، و بقیه نیز به زندانهای طولانی محکوم شدند.

هضیبی در ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م درگذشت. با اینکه ۳ جناح در درون اخوان وجود داشت، اما بنا به مصالح تشکیلاتی، عمر تلمسانی (د ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م) که رهبر و مظهر جناح میانه رو و مورد توجه انور سادات بود، به عنوان مرشد عام برگزیده شد؛ هر چند که این انتخاب هرگز به طور رسمی و طبق ضوابط جمعیت صورت نگرفت (ماردینی، ۱۳۹-۱۴۰). سادات در ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م به قدرت رسید و در ۱۳۹۶ق درهای زندان را گشود و فعالیت اخوان المسلمین علنی شد و مجله الدعوه به مدیریت تلمسانی اجازه انتشار یافت (همو، ۳۲-۳۳، ۳۷). در این دوره تحولی در عقاید سیاسی اخوان پدید آمد و جمعیت پذیرفت که با شریاطی از سادات حمایت کند (نک: آقایی، ۱۳۱-۱۴۰) و سادات نیز به منظور استفاده از اخوان برای چیرگی بر رقیبان (از جمله طرفداران ناصر) به اخوان اجازه فعالیت داد (دکمبیان، ۱۳۰-۱۳۲)، اما دیری نپایید که در ۱۳۹۸ق و سپس در ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م دولت سادات به سرکوب اخوان دست زد.

فعالیت سیاسی و دینی اخوان و روابط آن با حکومت مصر از دوران سادات تاکنون و همچنین نقش سیاسی و اجتماعی اخوان در کشورهای اسلامی فراز و نشیبهای بسیار داشته است که در تاریخ معاصر هر یک از این کشورها به آن اشاره می شود. اکنون مرشد عام اخوان المسلمین محمد حامد ابونصر است (کوپل، ۱۸، نیز نک: تصویرهای کتاب).

اندیشه ها و اهداف اخوان المسلمین: درباره جزئیات اندیشه ها و اهداف اخوان المسلمین به درستی و روشنی نمی توان سخن گفت، چه خود نیز به صراحت در این باب سخن نگفته اند. همچنین گرایشهای مختلفی که از آغاز تاکنون در درون جمعیت اخوان وجود داشته است، آراء و اهداف آنان را مبهم جلوه می دهد. به ویژه مواضع متضاد برخی رهبران و شاخه های متنوع این جمعیت به آن ابهام می افزاید. باید گفت که بخش عمده سخنان، عقاید و آرمانهای اخوان چنان کلی است که هیچ مسلمانی با آنها مخالف نیست (برای آگاهی از این اهداف، نک:

مدعی بوده‌اند که بنیاد و آرمان دموکراسی را پذیرفته‌اند و آن را به بهترین و درست‌ترین شکل محقق می‌کنند. بنا نظام پارلمانی مبتنی بر حاکمیت مردم، مسئولیت حاکم و احترام به اراده ملت را مغایر با اسلام نمی‌داند (همان، ۳۹۱-۳۹۲، ۳۹۷). به عقیده او اسلام نه تنها قرارداد اجتماعی را قبول دارد، بلکه خود بنیان‌گذار آن است (همان، ۳۹۰). او رعایت و حفظ همه آزادیهای فردی را مورد تأیید قرار داده، و آن را برآمده از اسلام شمرده است (همان، ۳۰۱)؛ اما از سوی دیگر اخوان المسلمین نظام پارلمانی چند حزبی را مردود و مغایر با اسلام و عامل تفرقه می‌شمرند (همان، ۳۱۵-۳۱۷).

۲. اصلاحات اجتماعی: با اینکه حسن البنا و دیگر رهبران اخوان المسلمین هرگز جز به حکومت شرعی مورد قبول خود راضی نبوده‌اند، اما از اصلاحات نیز طرفداری نموده و با دولت و حکومت - به ویژه در دوران بنا - در امور اجتماعی و اصلاحات مورد توافق همکاری کرده، یا خود پیشنهادهایی برای بهبود حال مسلمانان داده‌اند. بنا در نوشته‌ای تحت عنوان «بین الامس و الیوم» تصریح کرده که هدف اصلی و کلی اخوان آزاد کردن وطن اسلامی از هر نوع سلطه خارجی و استقرار دولت و حکومت اسلامی در مصر است (همان، ۲۵۰-۲۵۲)، اما بهبود وضع اقتصادی و اجتماعی مسلمانان در مصر نیز از اهداف خاص جمعیت به شمار می‌رود. وی در نامه‌ای که در رجب ۱۳۶۶/ژوئن ۱۹۴۷ به ملک فاروق نوشت و به «نحو النور» شهرت یافت، خواسته‌های خود را به طور مشخص در زمینه‌های علمی، سیاسی، اقتصادی، اداری و اجتماعی بیان کرد، و از پادشاه خواهان تحقق آنها شد (همان، ۲۱۷-۲۲۴). او همچنین پیشنهادهای روشنی درباره اخذ مالیات، صرفه‌جویی و تشویق صنایع دستی و خانگی ارائه کرده است (همان، ۴۳۷-۴۴۰). تحقق عدالت اجتماعی، ملی کردن بانکها و منابع طبیعی، صنعتی کردن کشور، اصلاحات ارضی، وضع زکات بر سرمایه و سود به طرز جدید و... از جمله پیشنهادها و اصلاحی او بود (آقای، ۱۳۵). او در دهه ۱۹۴۰م سخت خواهان محدودیت مالکیت و اصلاحات ارضی شد (بیومی، ۱۸۵). هر چند که بنا به بهبود اوضاع اقتصادی بر وفق عدالت اسلامی بیشتر اهتمام داشت، اما نسبت به مسائل دیگر از جمله مسائل سیاسی و شیوه مدیریت جامعه و امور دیگر مانند مسائل زنان هم بی‌توجه نبود. مثلاً در همان نامه یاد شده خواستار اصلاح قانون انتخابات و شیوه‌های تشکیل مجلس شد و راههایی را نیز پیشنهاد کرد (مجموعه، ۴۰۹-۴۱۲). چنین می‌نماید که اصولاً روابط حسنه سیاسی بنا با ملک فاروق، یا نزدیک شدن تاکتیکی اخوان به برخی از احزاب اساساً برای تحقق اهدافشان بوده است، زیرا اینان در ذیحجه ۱۳۷۱/اوت ۱۹۵۲ پس از کودتای افسران مصری، همراه با دیگر پیشنهادها و اقتصادی و اجتماعی، خواستار پاکسازی عمومی کشور از آثار رژیم پیشین و مجازات عوامل آن رژیم شدند (متولی، ۲۹-۳۷).

در بخش مربوط به زنان و مسائل و مشکلات آنان نیز اخوان المسلمین توجه خاص داشتند. هر چند دیدگاههای رهبران اخوان

شاخه‌های مختلف آن در این موضوع متفاوت بود، اما همه طرفدار فعالیت اجتماعی زنان و رشد فرهنگی و علمی و تربیت درست آنان بودند. با اینهمه، با بی‌حجابی، اختلاط زن و مرد، مساوات کامل زن و مرد، و حتی با نمایندگی زنان در مجلس، یا زمامداری آنان سخت مخالف بودند (بیومی، ۲۹۲-۲۹۹).

۳. مخالفت با استعمار و طرفداری از استقلال کشورهای اسلامی: این هدف از مهم‌ترین مواضع سیاسی اخوان المسلمین است و بنا آن را در عرض هدف مهم دیگر، یعنی تأسیس دولت اسلامی قرار داده است (همان، ۲۵۰، نیز نک: ۴۲۰، ۴۴۲). بنا در روزگار خود ۳ دولت بریتانیا، ایتالیا و فرانسه را دشمن اسلام می‌شمرد (همان، ۳۲۰-۳۲۴) و مخالف همه اشکال استعمار بود. با اینکه اخوان همواره نظام سیاسی شرق و غرب را به یکسان دشمن می‌داشتند (همان، ۳۱۰)، اما دست کم از سالیان نخست حکومت جمال عبدالناصر بخش عمده رهبران اخوان با گرایش به غرب بر ضد ناصر و دولت سوریه به مبارزه برخاستند (نک: آقای، ۲۴۱-۲۴۲).

اخوان المسلمین - به رغم مخالفت شدید با ملیت گرایی - وحدت ملی، یا وحدت عربی و سرانجام وحدت اسلامی را برای مبارزه با استعمار و استیلای خارجی مفید و حتی ضروری می‌دانستند (بیومی، ۱۷۰). پس از تأسیس اتحادیه عرب، اخوان از آن استقبال کردند، به ویژه آن را مقدمه‌ای برای حل مسئله فلسطین دانستند (همو، ۱۶۹-۱۷۱؛ در مورد ملیت و قومیت، نک: بنا، همان، ۳۰۶-۳۱۱، ۳۹۰-۳۹۱).

یکی از ادله مهم مخالفت اخوان با تجدد گرایی غربی اعتقاد آنان بر این مطلب بود که این امر جز استعمار، نفی اسلام و طرد روح فرهنگ دینی مسلمانان چیزی در خود ندارد (بیومی، ۱۵۵-۱۵۶). به نظر آنان حتی فراگیری زبانهای خارجی راهی برای دشمنی با اسلام و تقویت مسیحیت بود (همو، ۳۰۱-۳۰۲). البته به رغم نظرات مفصلی که متفکران اخوان در باب غرب و تمدن جدید غربی داده‌اند، دیدگاهشان در این باب چندان دقیق و روشن نیست (حسینی، ۱۸۵-۱۸۸). می‌توان گفت که آنان علوم و فنون و دانش جدید غربی را یکسره انکار نکرده‌اند. بنا هم با بهره‌مند شدن مردم از طرز زندگی نوین، اما در چهارچوب معارف و عقاید اسلامی مخالفت نداشته است (همان، ۳۶۵؛ بیومی، ۳۰۰-۳۰۱). با اینهمه، وی مهم‌ترین مبانی و لوازم تمدن اروپایی را برشمرده، و فساد آفرینی و تعارض آنها را با دیانت اسلام نشان داده است (همان، ۲۴۴-۲۴۵). در واقع اخوان المسلمین با علوم جدید مغرب زمین مخالف نبودند، بلکه با جدایی دین از سیاست و حکومت و نیز با اباحی‌گری و ماده‌گرایی متداول غربی مخالفت می‌کردند (بیومی، ۱۵۴-۱۵۶).

سازمان و عملکردهای اخوان المسلمین: این جمعیت برای تحقق اهداف و اصول اعتقادی خود از شیوه‌های مختلفی استفاده می‌کردند. هر چند این شیوه‌ها غالباً متغیر و متفاوت و حتی متضاد بوده‌اند، اما عمده‌ترین عوامل دوام مبارزه اخوان و پایدارترین شیوه‌های مبارزه آنان

نهادن اخوان تا ۱۹۴۲م گفته‌اند (حسینی، ۲۴۷، ۲۴۸؛ بشری، ۳۶۹). اعضای این سازمان سری و ویژه، از میان افراد زنده و کار آزموده و وفادار اخوان انتخاب می‌شدند و بر اطاعت از مرشد عام و برای جهاد در راه اسلام سوگند یاد می‌کردند (حسینی، ۱۶۵-۱۶۶، ۲۵۱-۲۵۲). اینان همواره آماده استفاده از سلاح بودند و فقط مرشد عام از مأموریت آنان اطلاع داشت (سعید، ۲۷۲؛ بشری، همانجا). گرچه درباره علل تأسیس این سازمان اطلاع دقیقی در دست نیست، اما اهداف آن را می‌توان در مخالفت با حکومت وقت، مبارزه با دشمنان داخلی و خارجی و سازمانهای کمونیستی، بیرون راندن اشغالگران انگلیسی و آزاد سازی سرزمین اسلام خلاصه کرد (حسینی، ۲۴۹). همچنین گفته‌اند که این گروه به مثابه ابزاری در دست مرشد عام برای تصفیة سازمان اخوان از مخالفان او بوده است (بشری، ۶۲). ترورهایی که اخوان طراحی می‌کردند، به دست اعضای همین سازمان اجرا می‌شد. البته بعدها هضیبی توانست فعالیت خشونت آمیز سازمان را تا حدی مهار کند (حسینی، ۲۵۳). از شمار اعضای این گروه و نیز اوضاع آن در سالهای اخیر اطلاعی در دست نیست و عمر تلمسانی مرشد عام پیشین اساساً وجود گروههای مسلح را در سازمان اخوان انکار می‌کرد (نک: آقایی، ۲۴۰).

فعالتهای سازمان اخوان المسلمین از همان اوایل کار، فقط تشکیلاتی، دینی و سیاسی نبود، بلکه آنان تلاش گسترده‌ای برای بهبود اوضاع اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی مردم از طریق پدید آوردن نهادهای مستقل صورت می‌دادند. توجه به این نوع کارها ناشی از دیدگاه اخوان المسلمین نسبت به اقتصاد بود. آنان به اقتصاد از منظر دین می‌نگریستند و بر مشکلات آن به مثابه معضلات اجتماعی و معیشتی توجه خاص داشتند. از این رو، می‌کوشیدند تا نظام اقتصاد اسلامی روشنی ارائه کنند (نک: مجموعه، ۴۱۷-۴۴۳). شاید جامع‌ترین تصویر اقتصاد اسلامی آنان در اصولی ارائه شده باشد که بنا در مقاله «مشکلات الداخلية فی ضوء النظام الاسلامی» برشمرده است که از جمله آنها می‌توان به این اصول اشاره کرد: ایجاد اشتغال برای همه مردم؛ بهره‌برداری از منابع ثروت طبیعی؛ تحریم منابع حرام و ناروای درآمد؛ کم کردن فاصله طبقاتی؛ کوشش برای تأمین آسایش و آرامش همگانی؛ تأیید مالکیت خصوصی و احترام به آن، تا آنجا که با مصلحت عمومی ناسازگار نباشد؛ تنظیم سیستم معاملات پولی و مالی (همان، ۴۲۲-۴۲۴).

اخوان، به منظور تحقق اصول یاد شده، دست به اقداماتی در مدارس و دانشگاهها، یا در میان کشاورزان و کارگران زدند. معلمان طرفدار یا عضو سازمان اخوان در مدارس - یا هر جا که می‌توانستند - در تعلیم مردم به خصوص کودکان و جوانان می‌کوشیدند، اما جمعیت به این بسنده نکرد و خود مدرسی تأسیس کرد که با استقبال مردم روبه‌رو شد. کوشش اخوان در آموزش و پرورش بسیار وسیع بود (حسینی، ۹۵-۹۸؛ سعید، ۷۵-۷۶). با توجه به موضع ضد دانشگاهی اخوان، در

را می‌توان چنین برشمرد:

سازمان اخوان المسلمین: تشکیلات نیرومند و منسجم اخوان المسلمین از مؤثرترین عوامل رواج اندیشه‌ها و توفیق آنان در بعضی زمینه‌ها بود. بی‌گمان این سازماندهی مرهون هوشمندی و بینش تشکیلاتی حسن البنا و نیز نفوذ او در میان پیروانش بود (حسینی، ۱۶؛ بیومی، ۷۶-۷۷). بخشی از اصول تشکیلاتی اخوان المسلمین را بنا خود در «رساله التعلیم» آورده است (نک: مجموعه، ۱۱-۳۷). بر اثر همین سازماندهی نیرومند بود که گفته‌اند اخوان در ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م حدود ۳۵۰۰ شعبه و حدود نیم میلیون عضو در مصر داشت (سعید، ۸۰-۸۱). در رأس سازمان اخوان، «مرشد عام» قرار دارد که از طریق «مکتب ارشاد» رهبری سیاسی و نظری خود را بر اخوان اعمال می‌کند. اعضای مکتب ارشاد توسط مرشد عام از میان اعضای شورای مؤسس انتخاب می‌شوند (حسینی، ۱۶۴). پس از مکتب ارشاد، «مرکز عام» قرار دارد که از اعضای هیأت مؤسس و مکتب ارشاد تشکیل می‌شود (همانجا؛ سعید، ۵۰-۵۱). مرشد عام مادام العمر سمت خود را نگاه می‌دارد و فقط هیأت مؤسس حق عزل او را دارد (حسینی، ۳۹).

نخستین نظام نامه اداره امور سازمان اخوان المسلمین در سالهای ۱۳۴۸-۱۳۴۹ق مدون شد. در ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م این نظام نامه با تجدیدنظر به عنوان «قانون اساسی اخوان المسلمین» در شورای عمومی سازمان به تصویب رسید. در ایام ریاست هضیبی نیز قوانین پیشین به تصویب رسید و اصلاحاتی در قوانین دیگر به عمل آمد (آقایی، ۲۰۶، ۲۰۸-۲۳۵).

ظاهراً نخستین مؤسسه وابسته به تشکیلات اخوان، «مدرسه امهات المؤمنین» بود که در محرم ۱۳۵۲ در اسماعیلیه بنیاد نهاده شد. ۱۰ سال پس از آن نیز تشکیلات «رهبری مرکزی زنان مسلمان» در مرکز عام اخوان پدید آمد که به فعالیت اجتماعی می‌پرداخت. چنانکه در سالهای فعالیت پنهان اخوان و سرکوب ایشان، این زنان به رهبری زینب غزالی نقش مهمی در سرپرستی خانواده‌های اعضای زندانی اخوان برعهده داشتند (حسینی، ۱۰۲-۱۰۳؛ سعید، ۷۲-۷۳؛ بیومی، ۲۹۴-۲۹۶). «سازمان تعاون خانواده» نیز از جمله سازمانهای وابسته به اخوان بود که در ۱۳۶۲ق پدید آمد و هدف آن چنانکه بنا متذکر شده است، ایجاد همکاریهای اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی میان خانواده های مسلمان بود (مجموعه، ۳۳-۳۷). سازمان شبه نظامی «جواله» نیز شاخه نظامی اخوان به شمار می‌رفت که اعضای آن از میان خالص‌ترین و وفادارترین اعضای اخوان انتخاب می‌شدند (حسینی، ۱۶۴؛ سعید، ۷۰-۱۲۷؛ ماردینی، ۵۵). گروه «کتاب انصار الله» نیز گروه دیگری در کنار جواله بود که هدف آن آموزش اعتقادی و اخلاقی اعضای سازمان بود و وظیفه برقراری ارتباط میان اعضا را نیز برعهده داشت (سعید، ۷۰-۷۱).

به نظر می‌رسد که مهم‌ترین بخش تشکیلاتی اخوان المسلمین، «سازمان سری» بود که تاریخ تأسیس آن را به اختلاف از آغاز بنیاد

آغاز دانشجویان، خاصه دختران، استقبال چندانی از آن نکردند، اما پس از جنگ جهانی دوم، جمعیت اخوان اهتمام بیشتری به امور دانشجویی و دانشجویان نشان داد. از این رو مجلی در مرکز عام و بخش ویژه‌ای در نشریه اخوان به دانشجویان اختصاص یافت و چون به تعیین نماینده در دانشگاه‌های مصر پرداخت، دانشجویان طرفدار آن روی به فزونی نهادند (بیومی، ۳۰۹-۳۱۰؛ سعید، ۷۳).

فعالیت اخوان در میان کشاورزان مصر گسترده و مؤثر بود. جمعیت از همان آغاز به حمایت از کشاورزان پرداخت و خواهان سواد آموختن دهقانان، تأمین بهداشت آنان، استفاده از روشهای جدید کشاورزی و خروج از کشاورزی تک محصولی بود. اخوان برای تحقق اهداف و گسترش دعوت خود در میان کشاورزان به اقدامات متعددی از این دست پرداخت: برگزاری سخنرانی، تشکیل گروههایی برای ایجاد تحول در کشاورزی و اصلاح کشاورزی آبی، اطعام فقرا، توزیع زکات فطر در میان نیازمندان، دآوری و حل و فصل اختلافات، حمایت از کودکان بی سرپرست، تأسیس مساجد، بیمارستانها و درمانگاهها. رهبران اخوان - به ویژه حسن البنا - برای پیگیری این اقدامات هر هفته به مناطق روستایی سفر می کردند. تأسیس مدارس شبانه برای کشاورزان و کارگران نیز از جمله اقدامات اخوان بود. اخوان همچنین در مبارزه با بیماریهای شایعی چون مالاریا نقشی مهم و فعال داشتند. این نوع کوششها از یک سو به نفوذ اخوان در میان روستاییان می افزود و از سوی دیگر موجب نارضایتی شدید مالکان بزرگ می شد و آنان نیز دولت را به مقابله با اخوان تشویق می کردند. با اینهمه، اخوان پیوسته بر آزادی سیاسی و اصلاحات اقتصادی از طریق اصلاح کشاورزی و بهبود حال کشاورزان تأکید داشتند (بیومی، ۳۰۷-۳۰۹؛ سعید، ۷۶).

اخوان همچنین در میان کارگران نیز به طور وسیع فعالیت می کرد. از آنجا که مؤسسان جمعیت خود از کارگران بودند، به امور کار و کارگری بیشتر اهتمام می ورزیدند و از سوی دیگر کارگران نیز به سازمان اخوان اقبال فراوانی نشان می دادند. در عین حال، جمعیت اخوان در سالهای نخست تأسیس، طرحی خاص برای کارگران نداشت و فقط به دعوت دینی و حمایت معنوی و کاریابی برای بیکاران بسنده می کرد. اوضاع اجتماعی دوران جنگ جهانی نیز در گرایش کارگران به اخوان مؤثر افتاد. پس از پایان جنگ جهانی، بخش کارگری اخوان بسیار فعال شد. در ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م مجله این جمعیت فصل مستقلی به کارگران اختصاص داد و از دولت خواهان مزد بیشتر برای کارگران و خواستار ترویج صنایع ملی و محدودیت سرمایه داری شد. جنبش کارگری اخوان، از اعتصاب به عنوان حربه‌ای برای احقاق حقوق خود و مبارزه با سرمایه داری استفاده می کرد (بیومی، ۳۰۴-۳۰۵). در عین حال جمعیت اخوان المسلمین به سرمایه گذاری و تولید داخلی اهتمام فراوان داشت. در دهه ۱۹۳۰م جمعیت اخوان ۷ شرکت صنعتی و تجاری بنیاد نهاد که سهامداران و اعضای آن از اخوان بودند (حسینی، ۱۰۴-۱۰۵؛ بیومی، ۱۸۷). هدف از تأسیس این شرکتها قطع وابستگی، تقویت

سرمایه گذاری ملی در صنایع و اقتصاد، ایجاد رفاه برای کارگران و رقابت با شرکتهای خارجی و مبارزه با استعمار بود (حسینی، ۱۰۵-۱۰۷). البته اهداف تبلیغاتی و گسترش دعوت اخوان نیز در کار بود. از این رو در کنار کارگاههای صنعتی و تولیدی، مساجد و کانونهای آموزش دینی نیز تأسیس می شد (همو، ۲۹). در شرکتهای اقتصادی اخوان برای نخستین بار در تاریخ مصر، کارگران در سرمایه گذاری شرکت کردند (همو، ۱۰۵). اما دولت نه تنها از این اقدامات حمایت نکرد، بلکه به مخالفت با آن برخاست (همو، ۱۰۵-۱۰۶).

افزون بر اینها، تشکیلات اخوان دارای «بخش نیکوکاری و خدمات اجتماعی» نیز بود که به کارهای خدماتی، امداد، کمک به درماندگان و سالخوردگان می پرداخت (همو، ۹۸؛ تویه، ۲۱۷-۲۱۸). در ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م این بخش از سازمان اخوان دارای ۵۰۰ مرکز بود (سعید، همانجا). در ۱۳۶۳ق نیز به دستور بنا «بخش پزشکی» تأسیس گشت و درمانگاهها و بیمارستانهای متعددی بنیاد نهاده شد (همانجا؛ تویه، ۲۱۲).

با توجه به اینکه تشکیلات اخوان در میان طبقات محروم و متوسط چون کارمندان دین پایه و دانشجویان و کشاورزان و پیشه‌وران و کارگران پا گرفته بود، این پرسش مطرح شد که سازمان، ثروت و سرمایه خود را از کدام منبع تأمین کرده است. به همین سبب اخوان را به برخورداری از کمکهای مالی آمریکا، انگلیس و دولت مصر متهم می کردند. نیز گفته اند که برخی از زمین داران و سرمایه داران برای تشویق اخوان به مبارزه با کمونیسم به آنان کمک مالی می کرده اند (سعید، ۷۶-۷۸).

تبلیغات گسترده جهانی اخوان: بنا از آغاز تأسیس اخوان المسلمین، توجه زیادی به تبلیغات و گسترش اندیشه‌های جمعیت در داخل و خارج از مصر داشت. او می کوشید ارتباط فکری و تشکیلاتی جدی بین مسلمانان و اخوان پدید آورد (حسینی، ۱۵۴-۱۵۵) و برای این کار در ۳ زمینه به کار پرداخت: تبلیغات داخلی در مصر، پیام به فرمانروایان کشورهای اسلامی و تأسیس شاخه‌های اخوان در جهان اسلام. در تبلیغات داخلی، نخستین گام مهم تأسیس مجله *الاخوان المسلمون* بود که از ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م به عنوان ارگان رسمی اخوان منتشر شد و انتشار آن ۱۴ سال ادامه یافت (سعید، ۷۳-۷۴). پس از آن نیز نشریات هفتگی و ماهنامه و فصلنامه در سطوح مختلف برای طبقات گوناگون و نیز صدها کتاب برای تبلیغ افکار این جمعیت انتشار یافت. هفته نامه‌های *النذیر* و *الدعوة* و *المسلمون* از معروف ترین آنهاست (حسینی، ۳۴-۳۵، ۴۷، ۹۴).

پس از گسترش اخوان المسلمین در مصر، بنا تلاش وسیعی برای گسترش دعوت اخوان در سطح جهان اسلام و به ویژه میان دولتها و حکام مسلمان آغاز کرد. وی از ۱۹۳۵م به بعد نامه‌های زیادی به برخی از نخست وزیران و پادشاهان عرب و مسلمان نوشت و عمده ترین خواسته‌هایش نیز اجرای احکام شریعت و اصلاح جامعه اسلامی بر

استفاده کند (حسینی، ۲۱۹-۲۲۰). فاروق همچنین در صدد آن بود که از قدرت اخوان در مقابله با حزب وفد که به تازگی دولت را در اختیار گرفته بود، سود جوید (بشری، ۲۷۰). از این رو روابط اخوان با دربار تا حدودی بهبود یافت و هضیبی، مرشد جدید اخوان - که با اشاره پادشاه انتخاب شده بود - در ۱۳۷۰-۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۱-۱۹۵۲ م بارها با شاه دیدار کرد و هر دو کوشیدند گذشته‌ها را فراموش کنند. هر چند که بسیاری از اعضای اخوان این دیدارها و نزدیکی اخوان به دربار را محکوم می‌کردند (حسینی، ۲۱۶-۲۱۹) و حتی کسانی با مواضع دیگر نیز روابط اخوان با دربار را به طور کلی مورد انتقاد قرار می‌دادند (نک: سعید، ۱۰۴، ۹۷).

روابط اخوان با دولتها و احزاب: با اینکه بنا بارها تأکید کرده بود که اخوان المسلمین حزب سیاسی نیست و به رغم آنکه وی نظام چند حزبی را مخالف اسلام و مصالح امت می‌دانست (مجموعه، ۳۴۹، ۴۰۷)، در عین حال، جمعیت اخوان پس از ورود به مبارزه سیاسی و اجتماعی عملاً به صورت یک حزب سیاسی درآمد و ناچار شد که تا حدود زیادی قواعد بازیهای سیاسی را رعایت نماید و به شیوه‌های سیاستمداران عمل کند.

از آنجا که اخوان المسلمین همواره خود را فراتر از احزاب سیاسی می‌دانست، احتمالاً متوقع بود که دیگر احزاب یا منحل شوند، یا در آن ادغام گردند (نک: همان، ۲۷۸-۲۷۹). این امر موجب تنشها و ستیزه‌های مداوم بین اخوان و دیگر احزاب می‌شد. با اینهمه، رابطه اخوان با احزاب، سازمانها و جمعیت‌های اسلامی در دوران بنا کم و بیش نزدیک و دوستانه بود و گاه نیز این احزاب حول محور اخوان، یا برنامه‌های معین دست به ائتلاف می‌زدند (بیومی، ۲۵۷-۲۵۸؛ بشری، ۱۷۱). هر چند اختلافات فکری و خط مشی سیاسی بین آنان کم نبود و بنا بارها به این اختلافات اشاره کرده است (مجموعه، ۳۱۳-۳۱۴، ۳۱۸-۳۲۰؛ بیومی، ۱۳۵، ۲۱۲-۲۱۳، ۲۳۱-۲۳۴).

روابط اخوان با دولتها و احزاب غیردینی و به ویژه کمونیستها، غالباً تیره و خصومت آمیز بود. هر چند، گاه نزدیکی و یا ائتلافی با برخی از دولتها، یا احزاب صورت می‌گرفت، اما چون مبتنی بر تدابیر یا سیاست‌های خاص بود، دوامی نداشت. به خصوص از ۱۳۵۶ ق/ ۱۹۳۷ م در دوران وزارت محمد محمود پاشا که اخوان رسماً از دولت خواست تا قوانین طبق احکام شریعت اصلاح شود (همو، ۲۱۷)، درگیریهای شدیدی بین اخوان و دولت پیش آمد و این اختلاف در دوران جنگ جهانی و پس از آن در طرح خروج بریتانیا از مصر و قضیه فلسطین افزایش یافت. البته دولتها نیز غالباً خود، یا به اشاره بریتانیا و متفقین فشارهای زیادی بر اخوان وارد می‌آوردند (همو، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۹۲، ۲۰۳-۲۰۴).

بیشترین خصومت از ۱۳۵۷ تا ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۳۸ تا ۱۹۵۲ م بین اخوان و حزب قدرتمند وفد دیده می‌شود (نک: ماردینی، جم). دلیل اصلی این ستیزه نیز تعارض ذاتی نظرات سیاسی و اجتماعی آنها بود. اخوان تشکیلاتی دینی و شریعت خواه به شمار می‌رفت که تکیه گاهش طبقات

اساس دینانیت و دعوت به احتراز از غرب زدگی بود (حسینی، ۳۲، ۸۹-۱۳۵، ۹۲). این نامه‌ها از نظر بیان استوار، و از نظر مضمون پندآمیز و تا حدودی از موضع قدرت بود (به عنوان نمونه، نک: مجموعه، ۱۸۳ به بعد). پس از بنا جانشین او هضیبی نیز همین شیوه را ادامه داد (حسینی، ۲۰۸).

همزمان با گسترش روز افزون اخوان در داخل مصر، بنا تصمیم گرفت که شاخه‌های آن را در دیگر کشورهای عربی و اسلامی نیز تأسیس کند. از این رو در سالهای ۱۳۶۵-۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۶-۱۹۴۹ م شعبه‌های اخوان در لبنان، فلسطین، سودان، مکه، اردن، شمال و شرق افریقا و سراسر مغرب تأسیس شد (همو، ۱۳۵-۱۳۶، ۱۴۴-۱۵۳) که البته در این میان مهم‌ترین و با نفوذترین شعبه خارجی آن، شعبه مرکزی دمشق بود. اهمیت تشکیلات اخوان در سوریه بدان حد بود که پس از ترور بنا چشمها متوجه سوریه و به ویژه شخصیت معتبر مصطفی سباعی شد (همو، ۱۴۰-۱۴۱، ۲۷۰). در عین حال، باید توجه داشت که اخوان سوریه و نیز شعبه‌های دیگر آن در کشورهای اسلامی مواضع متفاوتی با اخوان قاهره داشتند.

همکاری با دربار مصر: یکی از مسائل بحث‌انگیز درباره اخوان المسلمین، ارتباط آن در دوران ۲۰ ساله اول با دربار مصر است. آشکار است که از آغاز تا سالهای ۱۳۶۵-۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۶-۱۹۴۷ م اخوان و دربار مصر روابط حسنه داشتند و چون ملک فؤاد درگذشت، مجله الاخوان از او به نیکی یاد کرد و به حمایت از جانشین او فاروق پرداخت و کوشید او را به عنوان زمامداری مسلمان و عامل به فرائض و پشتیبان اسلام معرفی کند (بیومی، ۲۰۶-۲۰۸). حمایت اخوان از ملک فاروق احتمالاً به این دلیل بود که او را برای کمک به تحقق اهداف دینی و سیاسی خود مناسب می‌دیدند و به او امید بسته بودند. فاروق در آغاز سلطنت کوشید خود را «خلیفه جهان اسلام» بنمایاند، چنانکه امامت جمعه را بر عهده گرفت و از کنفرانس فلسطین حمایت کرد و نمایندگانی برای شرکت در این کنفرانس به لندن فرستاد. این نوع کارها موجب خشنودی اخوان بود. بیعت اخوان با پادشاه به عنوان یک عمل شرعی و ملقب ساختن پادشاه به امیر المؤمنین و نیز تقاضای انحلال احزاب، هر چند موجب خرسندی شاه و درباریان بود، اما احزاب دیگر به ویژه حزب وفد را به شدت برآشفته، چه احزاب افکار و خواسته‌های جمعیت اخوان را خطری برای دموکراسی و آزادی و نظام پارلمانی می‌دانستند و می‌کوشیدند نظر شاه را از آن جمعیت بازگردانند. در عین حال، شاه و درباریان سالها از پشتیبانی اخوان بر ضد وفد و دیگر احزاب سود می‌بردند (همو، ۲۰۸-۲۱۱).

پس از جنگ جهانی دوم، روابط دربار با اخوان بر سر مسأله فلسطین و مسائل دیگر رو به تیرگی نهاد و سرانجام به انحلال جمعیت اخوان المسلمین و کشته شدن بنا منجر گشت. اما پس از قتل بنا، شاه کوشید خود را به اخوان نزدیک کند؛ زیرا می‌پنداشت می‌تواند از قدرت عظیم آنان بر ضد افسران که در آن زمان حکومتش را تهدید می‌کردند،

متوسط و پایین جامعه بود، ولی وفد حزبی سیاسی غیردینی و مورد حمایت طبقات ثروتمند و پر قدرت بود (نک: بیومی، ۲۱۹-۲۲۱). در عین حال، گاه درباره حوادث، یا خواسته‌های سیاسی معین و مشترکی بین آن دو دوستی و نزدیکی محدودی پدید می‌آمد (همو، ۲۲۴، ۲۲۸-۲۳۰؛ سمان، ۶۶-۶۸).

اما بین اخوان و احزاب کمونیست و مارکسیست ناسازگاری شدید وجود داشت. در خلال جنگ جهانی دوم، کمونیسم و مارکسیسم در مصر رواج فراوان یافت و احزاب کمونیست افزایش یافتند و فعال شدند (بیومی، ۱۸۹). اخوان در حالی که موضع ضد استعماری و ضد سرمایه داری کمونیسم را می‌ستود، اما خطر کمونیسم را در کشورهای اسلامی از خطر تبلیغات مسیحی بیشتر می‌دانست (همو، ۱۸۴). گفته شده است که اعضای اخوان در مبارزه با کمونیستهای مصر با دولت همکاری می‌کرده‌اند و جاسوسان اخوان اطلاعاتی درباره آنان و درباره اجتماعات کارگری و دانشجویی به دولت می‌داده‌اند (سعید، ۱۱۷). از ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م به بعد موضع رسمی اخوان مطابق با تعهدی که هضیبی به شاه داده بود، قطع هرگونه همکاری با کمونیستها بود. با اینهمه، برخی از اعضای اخوان مانند صالح عشاوی و محمد غزالی نسبت به ایدئولوژی کمونیسم نرمش و حتی گاه همفکری نشان می‌دادند و خواهان نوعی همکاری با آنها بودند (نک: بشری، ۳۸۶-۳۸۷). برخی قرائن نیز حاکی از همکاری مقطعی اخوان با کمونیستهاست. این همکاری در مبارزه با جمال عبدالناصر به خوبی آشکار بود. حتی گفته شده است که در آن دوران کمونیستها در پوشش تشکیلات اخوان فعالیت می‌کردند (حسینی، ۲۶۰-۲۶۱). اما نوع رابطه اخوان المسلمین با افسران آزاد چندان آشکار نیست (نک: ماردینی، ۷۷-۹۱، ۱۱۷-۱۴۷). اخوان به دلیل حمایت‌های معنوی که از نظامیان به عمل می‌آورد، پیوسته از محبوبیتی خاص در میان آنان برخوردار بود (بیومی، ۲۳۷-۲۳۸). از این رو، وقتی در جریان جنگ جهانی دوم «سازمان افسران آزاد» در ارتش مصر تشکیل شد، بسیاری از افسران به اخوان پیوستند. احتمالاً انضباط تشکیلاتی، موضع روشن ضد انگلیسی و صبغه دینی اخوان در این گرایش افسران مؤثر بوده است. جنگ ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م فلسطین و همکاری نزدیک آن دو سازمان، این پیوند را استوارتر کرد؛ ولی پس از ترور بنا و آغاز رهبری هضیبی، رابطه اخوان و افسران تغییر کرد (حسینی، ۲۲۴؛ بیومی، ۲۴۴-۲۵۱). ظاهراً این تغییر به دلیل نزدیکی هضیبی به دربار بوده است، چنانکه پیش از این در ۱۳۶۵ ق نیز افسران به نزدیکی اخوان و دولت معترض بودند (حسینی، همانجا). می‌توان گفت که به رغم همکاری صمیمانه‌ای که بین اخوان و افسران وجود داشت، آن دو سازمان کاملاً مستقل بوده‌اند (همو، ۲۲۷؛ ناتینگ، ۴۱).

درباره علل اختلاف اخوان با افسران، سخن فراوان گفته شده است. با اینکه پس از انقلاب افسران، هضیبی تا یک ماه سکوت اختیار کرد (حسینی، ۲۲۸؛ ماردینی، ۹۶)، اما افسران چند امتیاز مهم به

اخوان دادند (حسینی، ۲۳۰-۲۳۱). یک ماه پس از پیروزی افسران، اخوان، صریحاً اعلام کرد که خواهان حکومت دینی است (همو، ۲۳۱-۲۳۲). در نخستین دیدار هضیبی با جمال عبدالناصر به عنوان نماینده شورای انقلاب، همان خواسته تکرار شد و هضیبی پیشنهاد کرد که حکومت افسران، نظارت اخوان بر اداره امور را بپذیرد و مالکیت زمین نیز به کمتر از ۵۰۰ فدان محدود نشود؛ ولی ناصر نپذیرفت (همو، ۲۳۲-۲۳۷؛ ماردینی، ۹۶-۹۷). محمد نجیب در کتاب مصیر مصر اشاره‌ای به نظرات و علل اختلافات دو طرف درگیر کرده است. او می‌گوید نه افسران معتقد به حکومت مذهبی بودند و نه جامعه مصر آمادگی آن را داشت (نک: حسینی، ۲۲۹-۲۳۰).

اینگونه بود که اختلاف به نحو اجتناب ناپذیری شدت یافت، به ویژه پس از خروج نجیب از صحنه سیاست، روابط اخوان با دولت ناصر بیش از پیش تیره شد (همو، ۲۳۹-۲۴۱، ۲۶۲-۲۶۵) و کسانی چون صالح عشاوی و محمد غزالی از رهبران اخوان به دلیل طرفداری از ناصر از سازمان اخراج شدند (کویل، ۳۰۱). هضیبی به کشورهای مختلف عربی سفر کرد و همه جا بر ضد انقلاب و به ویژه بر ضد عبدالناصر سخن گفت (حسینی، ۲۴۲). در اواخر سپتامبر ۱۹۵۴ اخوان المسلمین به این نتیجه رسیدند که باید در برابر حکومت مقاومت کنند و لذا تصمیم به تظاهرات عمومی و مبارزه قهرآمیز گرفتند و به دنبال آن به جان ناصر سوء قصد شد (همو، ۲۵۴-۲۵۵). پس از آن بود که دستگیری و محاکمه اخوان آغاز گردید.

رابطه با الازهر: در روزگار بنا، اخوان المسلمین کوشش می‌کرد دستگاه رسمی رهبری دینی و علمی الازهر را به صورت حامی و متحد استراتژیک خود در آورد و دست کم با آن رابطه حسنه داشته باشد. این حسن رابطه سالیانی وجود داشت و بنا ادعا می‌کرد که الازهر حامی تعالیم اخوان است (مجموعه، ۲۸۹). اخوان المسلمین می‌کوشید الازهر نقش اجتماعی خود را در دفاع از اسلام و مسلمانان بازیابد. برخی از اصلاحاتی که در زمان مصطفی مراغی در الازهر صورت گرفت، مورد تأیید و حمایت اخوان واقع شد (بیومی، ۲۶۳). از سوی دیگر، اخوان در صدد آن بود که از طریق نفوذ در الازهر، دانشجویان جوان آن نهاد را به خود جلب کند (همو، ۲۶۴) و البته این سیاست، تا حدودی موفقیت آمیز بود. از آن گذشته اخوان می‌کوشید که از قدرت و حمایت الازهر بر ضد رقبای سیاسی خود سود جوید. به ویژه در مقابله دائمی با حزب وفد، اخوان به چنین حمایتی نیاز داشت (همو، ۲۶۳-۲۶۸). با اینهمه، رابطه اخوان با الازهر دچار نوسان بود. به خصوص بعد از درگذشت مراغی و نیز پس از ورود اخوان به مبارزات سیاسی، بین آن دو نهاد فاصله افتاد (همو، ۲۶۹). در ۱۹۵۰ م شیخ محمد خالد محمد یکی از عالمان الازهر کتابی تحت عنوان من هتانبده در انتقاد از اخوان نوشت که شیخ محمد غزالی در کتاب من هتانبده به پاسخ آن برخاست (همو، ۲۶۹-۲۷۰؛ سمان، ۵۴، حاشیه؛ بشری، ۳۸۲-۳۸۳). این درگیری به ضعف اخوان منجر شد و اقبالی دانشجویان الازهر به

کرد. وی از یک سو شاهد فروپاشی خلافت اسلامی و پریشانی مسلمانان بود و از سوی دیگر از نهضت سلفی و جنبش دینی - سیاسی پیشینیان خود در مصر اثر پذیرفته بود. هر چند پدر بنا از شاگردان شیخ محمد عبده بود (سعید، ۳۱) و بنا نیز تحت تأثیر او قرار داشت، اما باید گفت: بیش از همه از سید جمال الدین اسدآبادی و پس از او از رشید رضا اثر پذیرفته بود. جمال الدین به منزله «پدر روحانی» اخوان بود و اینکه اخوان، بنا را سید جمال عصر خود می دانستند (همو، ۳۰)، میزان اثرپذیری اخوان المسلمین از سید را نشان می دهد. اما بنا، رشید رضا را دیده، و از او مستقیماً بهره گرفته بود و لذا تفکر سلفی و سنت گرایی رضا سخت در وی اثر گذاشته بود (بیومی، ۱۴۳؛ نیز نک: بنا، مجموعه، ۲۶۱ به بعد).

بدین ترتیب می توان گفت که ظهور اخوان المسلمین پاسخی بود به پریشانی اوضاع عمومی مسلمانان - و به ویژه اوضاع مصر - و اثبات ناتوانی حکمرانان کشورهای اسلامی و جهان عرب و ضعف دستگاه رهبری رسمی دینی از ایفای نقش خود در حل بحرانهای جاری.

اما اینکه تفکر و روشهای عملی اخوان و جریان منسوب به آن تا چه حد توانسته است به حل بحرانهای جهان اسلام و ممالک عربی کمک کند، جای بحث و تأمل دارد. آشکار است که این جنبش سر آغاز نهضت جدید فکری و سیاسی اسلامی است و آثار آن در همه جای جهان اسلام مشهود است. پس از تأسیس اخوان در مصر و شعبه های آن در سوریه، سودان، اردن، لبنان، فلسطین، اندونزی، سیلان، پاکستان، تونس، الجزایر، مراکش، لیبی، عربستان سعودی، عراق و کشورهای عربی حوزه خلیج فارس، جنبشهای اسلامی در همه جای جهان اسلام و حتی مسلمانان ساکن در کشورهای غربی، یا وابستگی تشکیلاتی یا اخوان برقرار کردند، یا کم و بیش تحت تأثیر آن قرار گرفتند (حسینی، ۱۵۳-۱۵۴؛ ویلی، ۱۰۳).

با اینکه ایران و دیگر شیعیان کشورهای اسلامی و عربی استقبال رسمی و مستقیمی از اخوان به عمل نیاوردند، اما حرکت اخوان در خیزش سیاسی و انقلابی شیعی معاصر عراق و ایران و لبنان بی تأثیر نبوده است. به گفته برخی تأسیس جماعة العلماء در عراق به وسیله آیت الله سید محسن حکیم در ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۸ م و نیز تشکیل حزب الدعوة الاسلامیه در همانجا به وسیله آیت الله سید محمدباقر صدر در ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۷ م با توجه به مبارزات اخوان المسلمین بوده است (ویلی، ۵۴، ۵۶). این تأثیرپذیری را از طریق نزدیکی فکری و شعارها و خواسته های تقریباً یکسان اجتماعی و سیاسی شیعیان بنیادگرا و نیز برخی روابط آشکار بین این دو نوع جنبش می توان مشاهده کرد. چنانکه مقایسه فدائیان اسلام در ایران با اخوان المسلمین، تا حدودی این ارتباط و دست کم تأثیرپذیری را نشان می دهد. مسافرت نواب صفوی (م ۱۳۳۵ ش) به مصر در ۱۹۵۴ م و سخنرانی در تظاهرات اخوان و حتی وساطت او بین اخوان و جمال عبدالناصر (حسینی، ۲۳۸؛ خوش نیت، ۱۴۴-۱۴۵) و سرانجام ادعای ارتباط تشکیلاتی این جمعیت

اخوان را کاهش داد (بیومی، ۲۷۱). در دوران جمال عبدالناصر و پس از آن در زمان سادات و مبارک، الازهر غالباً به صورت رسمی جانب حکومت را گرفت و برخی افکار و به ویژه اعمال خشونت آمیز اخوان را تقبیح کرد و حتی گاه به تکفیر نیز دست زد (حسینی، ۲۵۵؛ سعید، ۱۴۶؛ کوپل، ۲۶).

نقش اخوان المسلمین در جنبشهای اسلامی معاصر: برای درک انگیزه های ظهور اخوان المسلمین و نقش آن در تحولات سیاسی و دینی جهان اسلام، به ویژه در جهان عرب، ضروری است که به اوضاع عمومی کشورهای اسلامی و عربی و به خصوص مصر در سالهای پیش از تأسیس اخوان، توجه شود.

پس از ۱۳۳۷ ق/ ۱۹۱۹ م مصر دوره خطیری را طی می کرد: بخشی از مصر (محمودیه) در اشغال انگلیس بود؛ تب و تاب جنبش ملی بر ضد سلطه خارجی اوج گرفته بود؛ احزابی تشکیل یافت و تظاهرات و تلاشهای سیاسی و اجتماعی وسیعی شکل گرفت و روح حماسه و مبارزه ملی حاکم شد (نک: سعید، ۱۲-۳۸). از آن سوی، مبلغان مسیحی نیز بر کوششهای تبلیغی خود افزودند. قبطیان مصر به رهبری برخی از نویسندگان و روشنفکران خود (مانند سلامه موسی) به ناسیونالیسم مصر و به تعبیر دیگر قبطی گرایی دعوت می کردند. غرب زدگی و تفکر غربی، رواج آداب و سنن فرنگی به ویژه در میان طبقات اشراف و نفوذ اقتصاد سرمایه داری از دیگر خصوصیات جامعه مصر شده بود. برخی از روشنفکران مسلمان (مانند لطفی سید، طه حسین و علی عبدالرازق) از جدایی دین از حکومت سخن می گفتند. مهم تر از همه، با الغای خلافت عثمانی در ۱۳۴۲ ق/ ۱۹۲۴ م و تقسیم قلمرو آن دولت به کشورهای کوچک و متعدد، بحران سیاسی عظیمی در مصر و سایر کشورهای عربی ایجاد شده بود (بیومی، ۳۳-۶۴؛ متولی، ۵۴). هر چند کوششهایی از سوی الازهر و سازمانهای دیگر برای احیای خلافت صورت گرفت، اما عوامل متعدد از جمله رقابت برخی مدعیان خلافت، این کوشش را بی ثمر ساخت (بیومی، ۵۸-۶۰). در مقابل، آنچه رشد یافت، ناسیونالیسم عرب و طرفداری از وحدت عربی بود، نه اسلامی (همو، ۱۵۸). نظامی کهن و پوسیده فروپاشیده بود، اما هیچ نظامی جایگزین آن نشده بود.

در چنین اوضاع آشفته ای جنبش جدید اسلامی آغاز شد. به گفته بیومی (ص ۶۷-۶۸، حاشیه)، شمار جمعیه هایی که در سالهای پیش و پس از جنگ جهانی اول با انگیزه های اسلامی و به قصد اعمال احکام شریعت پدید آمدند، به ۱۳۵ می رسید. شاید مهم ترین این جمعیه ها «جمعیه الشبان المسلمین» بود که در ۱۳۴۵ ق/ ۱۹۲۷ م تأسیس شد و جمعیتی دینی - سیاسی به شمار می رفت (همو، ۶۴) و چنان می نمود که برای نظم بخشیدن به نابسامانی مسلمانان، نه از فرمانروایان کشورهای اسلامی کاری ساخته است، نه از عالمان دین و نهادهای رسمی و سنتی دینی، و نه حتی از جماعات اسلامی موجود در آن روزگار. حسن البنا درست در متن این بحران و نابسامانی متولد شد و رشد

ایرانی با اخوان مصر (عنایت، ۱۷۰-۱۷۱)، شاهد این مدعاست. شاید به همین دلیل حسینی در همان سالها (۱۹۵۵-۱۹۵۶م) به شعبه یا شعبه‌های اخوان در ایران اشاره کرده است (ص ۱۵۴). این نیز قابل توجه است که از روزگار فدائیان اسلام تاکنون، بسیاری از کتابهای مهم و آموزشی اخوان المسلمین توسط پیروان فدائیان اسلام به زبان فارسی ترجمه شده، و به انتشار تفکر اسلامی اخوان در ایران کمک بسیار کرده است.

مخالفان و منتقدان اخوان المسلمین: اخوان المسلمین از همان آغاز، با واکنشهای مخالف مواجه شدند. به گفته بنا (مذکرات، ۸۰-۸۱)، در اسماعیلیه کسانی با اندیشه اخوان مخالفت کرده، حتی بر ضد آن دست به عمل زدند. به ویژه پس از آنکه اخوان به مرحله عمل سیاسی حاد وارد شد، کسانی از درون و بیرون تشکیلات به خرده گیری از آن پرداختند و این نوع فکر و عمل را خلاف دیانت و خلاف شیوه نخستین اخوان المسلمین دانستند (بیومی، ۹۲-۹۳، ۱۴۲؛ سمان، ۶۵). انشعابیون «شباب محمد» که در سالهای ۱۳۵۸-۱۳۵۹ ق/ ۱۹۳۹-۱۹۴۰م از اخوان جدا شدند، از منتقدان سرسخت بنا بودند. مهم ترین اتهام بنا از سوی آنان این بود که مستبدانه عمل می کند و به تصمیمات شورا پای بند نیست (بیومی، ۲۷۷-۲۸۰). از منتقدان دائمی اخوان در دوران بنا، روشنفکران ناسیونالیست قبطی مسیحی مصر بودند که در برابر وحدت عربی، یا وحدت اسلامی به وحدت افریقایی دعوت می کردند (همو، ۳۱۲-۳۱۳). متفکران و احزاب سیاسی غیر دینی نیز از مخالفان سرسخت اخوان المسلمین به شمار می رفتند و پیوسته از افکار و اعمال این جماعت انتقاد می کردند. یکی از انتقادهای مرسوم آنان نسبت دادن ارتجاع و تعصب دینی به اخوان بود. آنان مدعی بودند که اسلام گرایی اخوان جبهه ملی ضد استعمار را ضعیف می کند (همو، ۱۷۷-۱۷۸). اما بنا ضمن اینکه جنبش اخوان را تجدید دعوت اسلام در سده ۱۴ ق می دانست (مجموعه، ۴۵۰-۴۶۲) و تشکیلات اخوان را محور اسلام گرایی این عصر می شمرد (همان، ۲۷۵)، خود و سازمان اخوان را از هر نوع ارتجاع، فرقه گرایی، تعصب، جزمیت و دشمنی با عقل و علم و تمدن مبرا می دانست (همان، ۱۲۶، ۳۶۸-۳۷۳).

یکی از انتقادات مهمی که عمدتاً از سوی حزب وفد و کمونیستها بر ضد اخوان در جنگ جهانی دوم مطرح شد، همکاری آن سازمان با آلمان و ایتالیا و گرایش به فاشیسم بود. در اینکه کلام بنا با نوعی اعجاب و گرایش نسبت به آلمان و فاشیسم همراه است و نیز در اینکه اخوان در برابر متفقین از آنان حمایت ضمنی به عمل می آورد، تردید نیست؛ اما این گرایش در اوضاع جنگ جهانی قابل درک است. علل این گرایش چند چیز بود: ۱. آلمان و ایتالیا در برابر انگلستان قرار داشتند و این برای اخوان که انگلیس را دشمن اصلی کشورهای عربی و اسلامی می شمرد، مطلوب بود. ۲. کشورهای یاد شده نظام سیاسی تک حزبی، و رهبری فردی بود. ۳. آلمان و ایتالیا با یهود دشمن بودند. ۴. قدرت سیاسی و نظامی از طریق تشکیلات نیرومند در هر دو کشور

وجود داشت. ۵. متحدین از ملت فلسطین در برابر صهیونیسم و امپریالیسم حمایت می کردند. تمامی اینها مقبول اخوان بود (بیومی، ۱۹۲-۱۹۷)، به ویژه که در آن زمان آلمان مستعمراتی در جهان اسلام نداشت. با توجه به این دلایل بود که حتی شیخ مراغی رهبر الازهر خواهان نزدیکی به وحدت ایتالیا و آلمان و ژاپن شد (همو، ۲۶۶-۲۶۷). در عین حال، بنا از فاشیسم و سیاست آلمان نسبت به اتیوپی و لیبی انتقاد کرده است (همو، ۱۹۶-۱۹۷).

در این میان شاید مهم ترین اتهامی که بر اخوان المسلمین وارد آمده، وابستگی آنان به بیگانگان به ویژه بریتانیاست. گفته اند که بین بنا و پس از او هضیبی با سفارت بریتانیا ارتباط بوده است و آنان از حمایت مالی سفارت برخوردار بوده اند (شعید، ۹۵). حتی گفته اند که یکی از ایرادهای احمد سکری بر بنا این بود که او از بریتانیا پول دریافت می کرده است (همو، ۱۱۹). شواهد و قرائن نشان می دهد که در فاصله سالهای ۱۳۶۰-۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۱-۱۹۴۷م دیدارهایی بین بنا و برخی از رهبران اخوان با مقامات انگلیسی صورت گرفته است (بیومی، ۲۰۵-۲۰۶). البته بنا دریافت هر نوع کمک مالی از خارجیان را تکذیب کرده است (مجموعه، ۲۹۳-۲۹۴). در دوران پس از انقلاب ژوئیه و به ویژه در دوره حکومت ناصر، اخوان بارها از سوی حکومت به وابستگی و ارتباط با بیگانگان و به ویژه سفارت بریتانیا متهم شده اند. حتی در ۱۹۵۳م، ناصر به دیدار هضیبی رفت و از او درباره این ملاقاتها توضیح خواست و هضیبی اعلام کرد که دیداری رسمی بوده، و مواضع اخوان اعلام گردیده، و تبادل نظر صورت گرفته است. البته پس از آن نیز این نوع دیدارها ادامه یافت (ماردینی، ۹۹-۱۰۰). حکومت سوریه نیز در سالهای اخیر پیوسته اخوان المسلمین آن کشور را متهم به خیانت و وابستگی به خارجیان کرده است (نک: الاخوان، ...، ج۴).

اخوان المسلمین به سبب دیدگاههای سیاسیشان نیز مورد انتقاد قرار گرفته اند. آنان بارها گفته اند که حرکتشان سلفی است، نه فلسفی. همین امر سبب شده است که از یک سو کمتر به اعماق مسائل فکری فرو روند و از سوی دیگر پیوند خود را با روشنفکران و تحصیل کرده ها به حداقل برسانند. وحدت دانشجویان و یا سیاسیون با اخوان غالباً سیاسی بوده است، نه دینی. همین خصوصیت سبب شده است که حرکت اخوان که در آغاز به نوعی ادامه حرکت کسانی چون سید جمال الدین و عبده بود، پس از آن به راهی دیگر بیفتد (حسینی، ۱۹۴). تعصب اخوان به نص شریعت چنان بود که کمترین اجتهادی را بر نمی تافتند (همو، ۱۷۶). همچنین نظرشان نسبت به غرب و تمدن و تجدد و مقتضیات عصر و پاسخ آنان به مسائل جاری تا حدودی دچار آشفتگی بود (همو، ۱۸۵-۱۸۸). بدین سبب موفق نشدند نظریه ای روشن درباره مسائل اقتصادی و اجتماعی و علمی مطابق با دعوت خود ارائه کنند (بیومی، ۳۲۱)، در حالی که در طول عمر اخوان، عالمان و نویسندگان و متفکران زیادی پرورش یافته، و کتابها و مقالات بسیار در دفاع از عقاید و حقانیت اندیشه خود نگاشته اند.

پیش از اجرای این دستور خود به تیر میرزا رضای کرمانی کشته شد (امین الملک، ۱/ شصت و هشت). از این رو جلسات پنهانی انجمن اخوت همچنان در منزل صفی علیشاه با شرکت چند تن از خواص او چون سیف الدوله، میرزا محمود کرمانی، ظهیرالدوله و میرزا نصرالله خان دبیرالملک تا هنگام مرگ صفی علیشاه که در ۲۴ ذی‌عده ۱۳۱۶ ق/ ۵ آوریل ۱۸۹۹ م رخ داد، ادامه یافت. پس از مرگ او بر حسب نوشته‌ای که دبیرالملک ارائه داد، ولایت و ریاست طایفه نعمت‌اللهمی بر عهده ظهیرالدوله صفاعلیشاه قرار گرفت (افضل الملک، ۳۷۲). ظهیرالدوله چون به مقام ارشاد رسید، با اینکه داماد شاه و وزیر تشریفات بود، از آن پس با لباس رسمی وزارت در انظار ظاهر نشد (سپهر، ۹۵-۹۶). او ۷ ماه پس از فوت صفی علیشاه در ۱۳۱۷ ق/ ۱۸۹۹ م نظر موافق مظفرالدین شاه را نسبت به تشکیل «انجمن اخوت» کسب کرد (امین الملک، همانجا؛ بامداد، ۳۶۹/۲). سپس قسمت شمالی باغ خانه خود را که در خیابان علاءالدوله (فردوسی کنونی) قرار داشت، به مرکز انجمن اختصاص داد و برای آن تشکیلاتی برقرار کرد. در این ساختمان تالاری بود که جلسات انجمن در آنجا تشکیل می‌یافت. در وسط تالار مجسمه نیم تنه صفی علیشاه قرار داشت، نیز ظهیرالسلطان فرزند بزرگ ظهیرالدوله که نقاشی زیر دست و از سالکان طریق بود، شبیهی از صفی علیشاه ساخت و آن را به انجمن اهدا کرد. این پرده سالها زینت بخش انجمن بود (معیرالمالک، ۱۱۰).

اعضای اصلی انجمن نخست ۱۱۰ نفر بودند که ظهیرالدوله آنان را برگزیده و نامشان را بر ۱۱۰ صندلی همانند، نوشته بود و هر عضو موظف بود، در جای مخصوص خود جلوس کند (عرفان، ۵۰۴-۵۰۵). انجمن آنگاه به عضوگیری پرداخت و با قبول درخواست نامه‌ای به نام «ورقه تمنا» افرادی را که دو معرف داشتند، به عضویت می‌پذیرفت و برای آنان تعرفه صادر می‌کرد.

ظهیرالدوله اداره انجمن اخوت را بر عهده هیأت مشاوره‌ای مرکب از ۱۱ تن واگذار کرد که اعضای آن را خود انتخاب کرده بود (امین الملک، ۱/ همانجا؛ همایونی، ۳۲۵). این هیأت همه امور انجمن را اداره می‌کرد و ریاست آن تا پایان عمر ظهیرالدوله بر عهده خود او بود (علوی، ۳۲۹) و سید محمدخان انتظام السلطنه هم سالها سمت نیابت داشت (همایونی، ۳۲۴). ظهیرالدوله نشانه‌ای نیز برای انجمن تعیین کرد که بالای اوراق آن به چاپ می‌رسید و معمولاً پشت جلد کتابهایی هم که انجمن طبع می‌کرد، در جایی مخصوص منقوش می‌شد (همو، ۳۲۵).

ظهیرالدوله می‌کوشید شاهزادگان و رجال دولتی را وارد انجمن کند. گذشته از آنکه برای پذیرش اعضای جدید تربیاتی نهاد، اگر خطایی از اعضا می‌دید، آنان را تنبیه می‌کرد، چنانکه مظفرالملک حاکم همدان را که عامل قتل سیدجمال‌الدین اصفهانی شناخته شد، از انجمن اخراج کرد (افشار، ۱/ شصت). از این رو باید گفت که انجمن هر چند مجمعی بود مرکب از سالکان طریق تصوف، اما گویای باورهای سیاسی ظهیرالدوله نیز بود که عقیده داشت در ایران خدمات اجتماعی از این

مآخذ: آقایی، بهمن و خسرو صفوی، اخوان المسلمین، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ الاخوان المسلمون، نشأة مشیوثة و تاریخ اسود، ۱۹۸۵ م؛ امین، احمد، یوم الاسلام، قاهره، ۱۹۵۲ م؛ بشری، طارق، الحركة السياسية فی مصر ۱۹۴۵-۱۹۵۲، بیروت/قاهره، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ بنا، حسن، مجموعة الرسائل، بیروت، مؤسسة الرسالة؛ همو، مذكرات الدعوة والداعية، بیروت/دمشق، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ یومی، زکریا سلیمان، الاخوان المسلمون و الجماعات الاسلامية، قاهره، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ تویه، غازی، الفكر الاسلامی المعاصر، بیروت، ۱۹۷۷ م؛ حسینی، اسحاق موسی، الاخوان المسلمون کبری الحركات الاسلامية الحديثة، بیروت، ۱۹۵۵ م؛ خوش نیت، حسین، سید مجتبیٰ نواب صفوی، اندیشه‌ها، مبارزات و شهادت او، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ دکجیان، هرایر، جنبشهای اسلامی در جهان عرب، ترجمه حمید احمدی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ سعید، رفعت، قادة العمل السياسي فی مصر، قاهره، ۱۹۷۷ م؛ سمان، علی، رویارویی مسلکها و جنبشهای سیاسی در خاورمیانه عربی تا سال ۱۹۶۷، ترجمه ن. حمید، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ شاموی، احمد محمد، کیف يفکر الاخوان المسلمون؟، بیروت/خرطوم، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ کویل، ذیل، پیامبر و فرعون، ترجمه حمید احمدی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ مازدینی، زهیر، اللودان الرفد و الاخوان، داراقر، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ متولی، محمود، دراسات فی تاریخ مصر، قاهره، ۱۹۸۵ م؛ نائینگ، آنتونی، ناصر، ترجمه عبدالله گله‌داری، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ ویلی، جویس، نهضت اسلامی شیعیان عراق، ترجمه مهوش غلامی، تهران، ۱۳۷۳ ش.

اُخُوْت، نک: فتوت.

اُخُوْت، اَنْجَمَن، نخستین مجمع سازمان یافته‌ای که با عنوان «انجمن» در ایران اواخر دوره ناصرالدین شاه پدید آمد و در ایام مظفرالدین شاه تشکیلات آن رسمی و علنی شد. بنیادگذار این انجمن، علی‌خان ظهیرالدوله (۱۲۸۱-۱۳۴۲ ق/۱۸۶۴-۱۹۲۴ م)، وزیر تشریفات دربار قاجار، فرزند محمدناصرخان ظهیرالدوله، یکی از مریدان سرسپردگان صفی علیشاه، پیشوا و قطب سلسله نعمت‌اللهمی بود.

اندیشه تأسیس این انجمن هنگامی به وجود آمد که صفی علیشاه در ۱۳۰۳ ق/۱۸۸۶ م از سفر هند و حجاز به ایران بازگشت و در تهران بماند (صفایی، رهبران، ۱۳۶-۱۳۷) و جلسات مرتبی تشکیل داد که در آن گروه کثیری از رجال و مردم عادی شرکت می‌کردند. در این زمان ظهیرالدوله هم در حلقه مریدان و پیروان صفی علیشاه درآمد و به زودی یکی از نزدیک‌ترین مریدان صفی علیشاه شد و از طرف او لقب صفاعلیشاه یافت و بعدها از جانب صفی علیشاه به جانشینی وی منصوب شد (مدرسی، ۱۵۳). گروه برگزیده‌ای که در اطراف صفی علیشاه گرد آمده بودند و در خانه او جلسات خود را تشکیل می‌دادند، به تدریج متشکل شده، هسته مرکزی انجمن اخوت را به طور پنهانی از ۱۳۰۵ ق/۱۸۸۸ م پدید آوردند. غیر از ظهیرالدوله، معاون پلیس تهران نظم‌الدوله که در آغاز از سوی ناصرالدین شاه مأمور نظارت بر کارها و فعالیت‌های صفی علیشاه بود، خود مجذوب وی شد و در سلک مریدان نزدیک او درآمد (همانجا؛ امین‌الملک، ۱/ شصت و شش؛ رانین، ۴۸۷/۳-۴۸۸).

ناصرالدین شاه یک‌بار دیگر نسبت به فعالیت اطرافیان صفی علیشاه بدگمان شد و در ۱۳۱۳ ق/۱۸۹۵ م دستور تبعید او را صادر کرد، اما

راه میسرتر است (همو، ۸/پنجاه). ظهیرالدوله همچنین نظام نامه‌ای برای انجمن اخوت تدوین کرده بود که نسخه‌هایی از آن در اختیار هر یک از اعضا قرار داشت (نک: دنباله مقاله). آنان موظف بودند ضمن رعایت مواد آن، از ارائه نظام نامه به اشخاص غیر عضو خودداری کنند (صفایی، رهبران، ۱۳۸-۱۳۹). عضویت در هیأت مشاوری ۱۱ نفره‌ای که انجمن را هدایت می‌کرد، مادام العمر بود و در صورت فوت یکی از اعضا، یک نفر از میان دیگر اعضای انجمن به جای او انتخاب می‌شد (همایونی، همانجا؛ مدرسی، ۱۵۳-۱۵۴). از این زمان روز به روز بر شهرت انجمن اخوت افزوده می‌شد و گروه بسیاری از میان افراد خوش نام و آزاده، طالب عضویت آن شدند، به گونه‌ای که دربار قاجار بیمناک شد و به دور کردن ظهیرالدوله از تهران کوشید، چنانکه در ربیع‌الثانی ۱۳۲۴ به هنگام اوج حرکات مشروطه طلبی، ظهیرالدوله با آنکه رسماً وزیر تشریفات بود، مأمور حکومت همدان شد و به روایتی مأمور بر سر او گماشتند که سریع‌تر به همدان رود (افشار، ۱/هجده).

هر چند انجمن اخوت اعضای خود را از فعالیتهای سیاسی بر ضد دولت باز می‌داشت، اما به هر حال تحرکات انجمن، پسند خاطر دولت نبود. چندی بعد در استبداد صغیر به دستور محمدعلی شاه، قزاقان تحت فرماندهی لیاخوف روز چهارشنبه ۲۴ جمادی‌الاول ۱۳۲۶ ق/ ۲۴ ژوئن ۱۹۰۸ م («وقایع...»، ۲۶۸) به محل انجمن حمله ور شدند و آنجا را غارت کردند (عرفان، ۵۴۶). با اینکه گفته می‌شد که شاه فقط دستور بازرسی مقر انجمن را داده بود، اما کار به غارت و انهدام انجمن انجامید. در این حمله، کتابخانه نفیس ظهیرالدوله به غارت رفت و پرده‌های نفیس نقاشی را دریدند (معیر الممالک، ۱۱۲). کتابها سهم پالکونیک (لیاخوف) شد («وقایع»، همانجا). پس از ویرانی انجمن، قزاقان به منزل ظهیرالدوله که در آن زمان خود در رشت بود و همسرش «ملکه ایران» دختر ناصرالدین شاه در آن زندگی می‌کرد، حمله بردند. به گفته یکی از شاهدان، نتیجه این غارت برای تاراج کنندگان از همهٔ هجومها و دزدیها بیشتر بود (شریف کاشانی، ۱۹۲). ملکه ایران شرح این ماجرا را به تفصیل در مکتوباتی که به ظهیرالدوله نوشته، آورده است. متن کامل این نامه‌ها چند بار در مجموعه اسناد و مدارک ظهیرالدوله منتشر شده است.

ظاهراً بهانه حمله به انجمن اخوت آن بود که قزاقان گزارش دادند از محل انجمن به آنان تیراندازی شده است. این گزارش البته ساختگی و بی‌پایه بود و تنها برای دستاویز حمله، پرداخته شده بود (نک: کسروی، ۶۵۷). حمله به انجمن ۳ ربع ساعت طول کشید و به گزارش مأموران سفارت انگلیس که در نزدیکی محل واقعه بودند، حمله با مقاومت طرفداران انجمن مواجه نشد (معاصر، ۷۶۸/۲؛ کتاب آبی، ۲۳۹/۱-۲۴۰). همچنین می‌گفتند که در انجمن بمب نگهداری می‌شود، اما این گزارش هم صحیح نبود و ظهیرالدوله آن را تکذیب کرد (ظهیرالدوله، ۳۶۵/۱). در انجمن البته فعالیتهای ادبی و هنری به سود مشروطه طلبان انجام می‌شد. به گفته مترجم کتاب انقلاب ایران، پیش از حمله به

انجمن، نمایشی تخیلی (فانتوم) به مدت چند شب در انجمن ترتیب یافت؛ در این نمایش از شاه تلویحاً انتقاد می‌شد. گزارش این شبها را موقر السلطنه از اعضای انجمن به آگاهی محمدعلی شاه رساند و خشم او را برانگیخت (پژوه، ۴۵۱-۴۵۳).

ظهیرالدوله خود نیز گاه بی‌بروایی نشان می‌داد و از شخص محمدعلی شاه انتقاد می‌کرد. چنانکه در نامه‌ای که در ۱۰ جمادی‌الاول ۱۳۲۶ به او نوشت و در مجموعه اسناد او درج است (۳۳۳-۳۳۲/۱)، با صراحت از کارهای اخیر شاه انتقاد کرد و باعث کینه‌ورزی شاه نسبت به او شد. با اینهمه، پس از غارت و ویرانی مرکز انجمن و خانه ظهیرالدوله، محمدعلی شاه از این حادثه اظهار تأسف کرد و از ملکه ایران رسماً عذرخواهی نمود (همو، ۳۶۶/۱). معذرت خواهی شاه شاید از آن جهت بود که می‌ترسید با شیوع خبر حمله به انجمن، درویشان و اعضای انجمن سر به شورش بردارند و اوضاع را از آنچه هست نابسامان‌تر کنند؛ او ظهیرالدوله را هم از احتمال وقوع چنین تحرکاتی بر حذر می‌داشت (همو، ۳۷۵-۳۷۷). به رغم این عذرخواهیها، شاه از اینکه ظهیرالدوله در نهان و آشکار از مشروطه طلبان جانبداری می‌کرد، دلخوش نبود (افشار، ۱/بیست و دو).

ساختمان ویرانه انجمن سالها به همان صورت باقی ماند و فعالیتهای آن موقتاً تعطیل شد (علوی، ۳۲۹-۳۳۰). اما چون محمد علی شاه کشور را ترک کرد و مشروطه طلبان پیروز شدند، انجمن بار دیگر گشایش یافت و به شکرانه آن جشنی مفصل برپا شد. این جشن که «جشن نصرت ملی» نام گرفت، چند شب ادامه داشت و درآمد آن به مصارف ملی رسید. در آغاز جشن نخست سرود انجمن و پس از آن سرود پیروزی توسط ارکستر انجمن اجرا شد. گروهی از رجال از جمله نایب السلطنه در آنجا حضور یافتند و از فعالیتهای انجمن تقدیر به عمل آمد (صفایی، رهبران، ۱۶۲-۱۶۳؛ افشار، ۱/بیست و شش). سپس انجمن اخوت صورت دخل و خرج جشن نصرت ملی را به صورت جزوه منتشر کرد. این رساله بعدها در مجموعه اسناد ظهیرالدوله تجدید چاپ شد (ظهیرالدوله، ۴۴۳/۱-۴۴۸، ۴۵۳ به بعد). هم در این زمان محمدحسن میرزا ولیعهد به دستور احمد شاه جزو اعضای انجمن درآمد و ورقة تعرفه دریافت داشت (امین‌الملک، ۱/شصت و نه).

ظهیرالدوله پس از چندی از سوی حکومت مشروطه به حکمرانی کرمانشاه رفت و در آن شهر هم در شعبان ۱۳۲۷ جشنی در دارالحکومه برپا کرد و درآمد آن را به مصرف مجروحان مجاهدین و خانواده شهدای مشروطه اختصاص داد و انجمن اخوت تهران را مأمور کرد تا آن را به این مصارف برسانند (فریدالملک، ۳۲۷). ظهیرالدوله در سال آخر زندگی هفته‌ای چند بار در محل انجمن اخوت حضور می‌یافت و در آنجا با درویش و فقرا ملاقات می‌کرد و به مسائل و مشکلات آنان می‌پرداخت (صفایی، همان، ۱۶۷).

ظهیرالدوله انجمن اخوت را به صورت یک مکتب تعلیمات اخلاقی و کانون برادری با سازمان اداری منظمی درآورد. در انجمن همه

در پایین کشکول تسبیحی متصل به انتهای دو تبرزین است. بر بالای کشکول سال ۱۳۱۷ [ق] و در بالای آن حرف «ص» که نشانه صفاست، ثبت شده است (مدرسی، ۱۵۹).

انجمن اخوت و فراماسونری: امروزه بیشتر محققان برآنند که انجمن اخوت از همان آغاز، مجمع دسته‌ای از فراماسونهای ایران منسوب به «گرانلدن» فرانسه بوده است، اما در اینکه انگیزه ظهور الدوله در تأسیس انجمن به سبب تعلقات خاطر به تعلیمات فراماسونها بوده، جای تردید است و دلیل مستندی برای آن نمی‌توان ابراز کرد. گفته می‌شود ظهور الدوله هنگامی که در اروپا بود، به مجمع فراماسونری وارد شد و در بازگشت به ایران با اجازه مظفرالدین شاه انجمن اخوت را به سبک لژهای فراماسونری فرانسه ایجاد کرد و همانند آنها ۱۱۰ نفر را به عنوان اعضای اصلی برگزید (بامداد، ۳۶۸/۲-۳۶۹).

با اینکه میان لژهای فراماسونری و عملکرد انجمن اخوت از لحاظ پنهانی بودن تشکیلات و تشریفات ورود اعضای جدید همانندی‌هایی به چشم می‌خورد، اما به گفته حامد الگار احتمال دارد که این شباهتها در آمادگی ایرانیان برای ورود به انجمنهای ماسونی یا شبه‌ماسونی نقش داشته باشد. به گفته وی هنگامی که ظهور الدوله انجمن اخوت را بر پا کرد، سنتهای ماسونی و سنتهای تصوف با هم برخورد کردند، اما در انجمن اخوت همواره اصول اخلاقی بر اصول تصوف برتری داشت (ص ۷۲).

صرف نظر از انگیزه بنیادگذار انجمن اخوت، این انجمن بعدها به صورت مرکز لژ بیداری ایران درآمد (بامداد، ۳۷۰/۲). چنانکه به روایت یک منبع منحصر در جریان حمله نیروهای قزاق، انجمن که قبلاً مطلع شده بود، کلیه دفاتر و اسناد خود را شبانه به سفارت فرانسه رساند (رائین، ۴۹۹/۳). از میان اعضای اولیه انجمن، کسی که بیش از همه مظنون به همکاری با فراماسونها بود، میرزا نصرالله خان دبیرالملک شخصیت سیاسی آن روز بود که گفته‌اند در فرانسه با فراماسونها مرتبط شد و پس از عضویت در انجمن، رابط آنها با «گرانلدن» فرانسه شد (حائری، ۵۰). ظهور الدوله هم در تأسیس انجمن اخوت به انجمنهای فراماسونری فرانسه نظر داشت. او که از تجربه ملکم و شکست وی در تأسیس و تشکیل محافل روشنفکری درس آموخته بود، از راهی دیگر دست به کار شد (عرفان، ۵۰۴). نشانه انجمن اخوت هم بی‌شباهت با علامت پرگار و گونیا که فراماسونها گاه جدا و گاه با هم ترکیب می‌کنند، نبود. او با استفاده از علامات دراویش، طرح مزبور را به صورت مثلث و همانند علامات فراماسونها اختراع کرد (همو، ۵۰۵). پس از ظهور الدوله، همچنانکه ارتباط انجمن با لژهای فراماسونری افزایش می‌یافت، تغییراتی در شیوه اداره آن هم به وجود آمد. در دوره مسئولیت امین‌الملک مرزبان، هیأت مشاوره تصمیم گرفت مقام ریاست هیأت از شخصیتی که به اصطلاح عارفان از درویشان باید دستگیری کند، تفکیک شود. پس صفاءالملک فتح الله میرزا را که شیخ ظهور الدوله در سمنان بود، برای دستگیری از فقرا

طبقات اجتماع در یک صف جای می‌گرفتند. اسامی افرادی که با معرفی دو نفر به عضویت پذیرفته می‌شدند، در دفتری ثبت می‌شد و این دفتر که معرف اعضا و شمار آنان بود، تا سالهای اخیر در دفتر انجمن موجود بود (همایونی، ۳۲۵). به روایتی شمار اعضا در زمان ظهور الدوله در تهران ۱۳ هزار نفر و در ایران ۸۰۰ هزار نفر بود (سپهر، ۹۵). اما این آمار مبالغه‌آمیز به نظر می‌رسد. بنابه روایت صحیح‌تر شمار اشخاصی که ظهور الدوله با امضای خود برای آنان ورقه عضویت صادر کرد، ۳۱۳۲۱ نفر در آخرین سال زندگی او بود. ظهور الدوله همچنین مدرسه‌ای به نام «معرفت» نیز در کنار انجمن تأسیس کرد (صفایی، ده نفر ۸۲؛ افشار، ۱/شصت و یک، حاشیه ۱۰۸).

انجمن در زمینه‌های هنری هم فعالیت داشت و درآمد آن را به مصارف عام‌المنفعه می‌رساند. در آتش سوزی بزرگ شهر آمل که در ۱۳۱۸ ق. ۱۹۰۱ م روی داد، انجمن برای گردآوری اعانه برنامه‌ای هنری ترتیب داد و همه درآمد آن را به مصرف ترمیم آتش‌سوزی رساند (رائین، ۴۹۶/۳). ظهور الدوله در زمان ریاست خود بر انجمن بر پیروان و دراویش گروه خود نفوذ بسیار داشت و کوشید تا آنان را به کاری بگمارد و بسیاری از آنان را به کار کسب گماشت و برای دیگران کاری در خور و مناسب پیدا کرد (افضل‌الملک، ۳۷۷-۳۷۸).

اداره انجمن و نظام‌نامه آن: انجمن نظام‌نامه‌ای داشت که دستور کار و شرح وظایف اعضا بود و ظهور الدوله شخصاً آن را تدوین کرد و در کتابچه‌ای با عنوان «دستور ظاهری انجمن اخوت» در ۱۵ صفحه در تهران به چاپ رساند. محتوای این نظام نامه چیزی جز دستورهای اخلاقی ساده نبود و از مسائل سیاسی و اجتماعی مطلبی در آن به چشم نمی‌خورد. این دستور مشتمل بر ۵۲ ماده و ۶ فصل بود؛ فصل اول حاوی مقصد انجمن با اصول ششگانه آن بود، یعنی: تعظیم امرالله، شفقت خلق‌الله، خدمت اهل الله، بذل نفس فی سبیل الله، کتمان سرالله، اطاعت ولی الله (صفایی، رهبران، ۱۳۸-۱۳۹). فصل دوم شامل تشریف به انجمن، فصل سوم اداره انجمن و تکالیف آن، فصل چهارم شعبه‌های انجمن بود و بر حسب یکی از مواد این فصل، در هر شهری که ۱۱ نفر از پیروان اتفاق نمایند، انجمن مرکزی اخوت اجازه تأسیس شعبه را در آن شهر خواهد داد. در فصل پنجم حقوق انجمن و در فصل ششم، تکالیف انجمن، مورد بحث قرار گرفته بود. بر اساس مفاد این دستور نامه، اعضای انجمن مکلف نبودند الزاماً اعانه‌ای بپردازند (افشار، ۵۵۰/۱-۵۵۷). این نظام نامه تنها به کسانی داده می‌شد که عضو انجمن باشند. از این رو، سالها کسی از مفاد آن به طور دقیق اطلاعی نداشت، تا اینکه در ۱۳۲۷ ش مقارن با جشن ۵۰ سالگی انجمن، تجدید چاپ شد (همانجا). غیر از آن، انجمن برای اداره امور داخلی خود آیین‌نامه‌ای تنظیم کرد و برای اعضا مقررات سختی در نظر گرفت؛ همه اینها را ظهور الدوله شخصاً تنظیم و تدوین می‌کرد (رائین، ۴۹۶/۳ به بعد). نشانه‌ای که وی برای انجمن ابداع کرد و به صورت علامت رسمی انجمن باقی ماند، شامل دو تبرزین مقابل هم و کشکولی آویخته در محل تقاطع تبرزینها و

معلوم کردند. پس از او علیرضا میرزا خسروانی و پس از وی محمد اخوت این سمت را عهده دار شدند (همایونی، ۳۳۵). انجمن اخوت ارتباط خود را با لژهای فرانسوی همچنان حفظ کرد و محل انجمن رسماً دبیرخانه گراندر مستقل ملی بود (مدرسی، ۱۶۳).

شعبه‌های انجمن اخوت: در هر شهر که شمار اعضا حداقل بیش از ۱۱ نفر بود، شعبه‌ای از انجمن اخوت می‌توانست تأسیس شود. نخستین شعبه انجمن در کرمانشاه هنگام حکمرانی ظهیرالدوله بر آن شهر تأسیس شد. سرپرستی انجمن کرمانشاه برعهده حاج عبدالله نعمتی، معروف به حاج داداش کرمانشاهی، ملقب به مستشار علی بود (صفایی، رهبران، ۱۶۳؛ همایونی، همانجا). انجمن اخوت کرمانشاه مجله‌ای با عنوان اخوت و نیز روزنامه‌ای با نام کوکب غرب منتشر کرد که البته اهمیت نشریه اخوت را پیدا نکرد. حاج داداش در مهر ۱۳۲۷ درگذشت (مدرسی، ۱۵۶-۱۵۷).

پس از آن انجمن اخوت در چند شهر دیگر چون سمنان (معلم، ۱۳۸۹/۴)، انزلی (فخرایی، ۱۱۴)، سنگسر، شهمیرزاد، ساری، شاهی، شیراز، خرم‌آباد و اصفهان شعبه‌هایی دایر کرد. اما شعبه‌های انجمن در شاهی و کرمانشاه از اهمیت بیشتری برخوردار بود و ساختمان و تشکیلات مناسبی در اختیار داشت (همایونی، ۳۳۷). در مشهد نیز یاران ظهیرالدوله برای خود محفل و مجلس دائمی داشتند (معلم، همانجا). بجز اینها، انجمن اخوت در بغداد هم شعبه‌ای برپا کرده بود (شریف کاشانی، ۳۲۸).

نشریات انجمن: انجمن در تهران و چند شهر دیگر، مجله و روزنامه داشت و گاه کتابهایی نیز منتشر می‌کرد. نخست در تهران در ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م مجله مجموعه اخلاق زیر نظر ظهیرالدوله انتشار یافت. از این مجله جمعاً ۱۸ شماره منتشر شد. مدیر آن تا شماره ۱۶ میرزا علی اکبرخان سروش و دو شماره دیگر میرزا ابراهیم خان منشی بود (براون، ۱۳۴؛ ناظم الاسلام، ۴۱۱/۱؛ افشار، ۱/شصت و یک). این نشریه هر ۱۵ روز یک بار منتشر می‌شد و مدیر اخیر آن بدون دلیل ناگهان انتشار آن را متوقف کرد (نکا: ظهیرالدوله، ۲۷۳/۱). این مجله را ظهیرالدوله جزوه اخلاق خوانده است و مطالب آن بیشتر در فضائل حضرت امیر(ع) بود و آثار ظهیرالدوله نیز در آن درج می‌شد (افشار، همانجا). این مجله همانند سایر نشریات انجمن از ورود در مسائل سیاسی و مذهبی خودداری می‌کرد (عرفان، ۵۴۶).

در کرمانشاه هم مجله اخوت سالها منتشر شد و بیشتر آثار عرفانی ظهیرالدوله چون مجمع الاطوار و مجموعه شعر «واردات» در آن درج می‌شد. مجموعه واردات سپس مستقلاً منتشر شد (افشار، ۱/چهل و دو-چهل و سه). شعار مجله که در پشت جلد و بالای صفحه اول وزیر علامت انجمن ذکر می‌شد، همان غیرسیاسی بودن نشریه بود (صدرهاشمی، ۷۶/۱-۷۸). در شیراز هم شعبه انجمن روزنامه اخوت را به مدیری عبدالکریم معروفعلی به طور هفتگی در ۱۳۲۶ق منتشر می‌کرد. از شماره سوم این روزنامه تبریز و کشکولی بالای اسم

روزنامه دیده می‌شد (براون، ۴۷؛ صدرهاشمی، ۸۰/۱). برنامه و فعالیت‌های انجمن اخوت: پس از شکست محمدعلی شاه و فرار او، کار انجمن دیگر بار رونق گرفت. محمدحسن میرزا ولیعهد به عضویت آن درآمد و در همان زمان، انجمن به مناسبت دوازدهمین سال تأسیس و فعالیت علنی خود جشنی گرفت و ظهیرالدوله شادمانی خود را از کارهای انجام شده، بیان کرد (همایونی، ۳۲۸). اهمیت انجمن در حقیقت آن بود که توانست صوفیگری را در خدمت مسائل اجتماعی و سیاسی درآورد و حتی درویشها را از پوشیدن لباس درویشی باز می‌داشت (صفایی، همان، ۱۳۹). هر چند شعار انجمن و نشریات آن حاکی از غیرسیاسی بودن فعالیت‌های انجمن بود، اما در عمل چنانکه مشاهده می‌شد، اعضای آن فعالیت بسیار به نفع مشروطه خواهان داشتند. ظهیرالدوله با مشاغل سیاسی و جاذبه‌ای که داشت، توانست با تأسیس انجمن، بسیاری از رجال و بزرگان را به محفل خود جذب کند. فعالیت دیگر انجمن توجه به رشته‌های گوناگون هنری بود. در انجمن گاه نمایشنامه‌های سیاسی و اخلاقی به نمایش درمی‌آمد. ظهیرالدوله خود نمایشنامه‌ای نوشت که چند شب در انجمن روی صحنه آمد و ترتیب آن به این صورت بود که پیش از اجرا نخست ارکستر انجمن سرود آزادی می‌نواخت (همان، ۱۵۱-۱۵۲). تشکیل ارکستر در ایران هم از ابداعات انجمن بود و پیش از آن در مجامع دیگر معمول نشده بود (امین‌الملک، ۱/شصت و نه).

هر سال به مناسبت میلاد پیامبر(ص) و حضرت امیر(ع) و به‌ویژه در عیدغدیر، انجمن جشنهایی برپا می‌کرد. در فروردین هر سال هم جشنی به نام «جشن گل» در شمیران ترتیب می‌یافت و سرود مخصوصی که توسط میرزا علی اکبر شیدا و ظهیرالدوله ساخته شده بود، خوانده می‌شد (همایونی، ۳۲۶-۳۲۷). انجمن در زمینه ترویج هنرها و صنایع مستظرفه هم فعال بود، چنانکه ابریشم‌دوزی و مینیاتورسازی دختران صفی‌علیشاه و نظم‌الدوله شهرت بسیار یافت و نمونه‌های آن هم اکنون در موزه‌های معتبر جهان جای دارد (امین‌الملک، همانجا). محمد ناصر ظهیرالسلطان فرزند بزرگ ظهیرالدوله هم نقاشی زبردستی بود. وی در فرانسه این هنر را فرا گرفته بود (افشار، ۱/سی و هشت).

انجمن اخوت پس از ظهیرالدوله: مرگ ظهیرالدوله همزمان با قدرت‌یابی رضاخان سردار سپه و رئیس‌الوزرا بود که چون سلطنت یافت، همه احزاب را تعطیل و فعالیت‌های سیاسی را متوقف کرد، اما انجمن اخوت همچنان به فعالیت خود ادامه داد و هفته‌ای یک بار جلسات آن برگزار می‌شد. پس از ظهیرالدوله، نایب‌ار، یعنی محمدخان انتظام‌السلطنه رئیس هیأت مشاوره و مرشد انجمن شد و تا ۱۳۱۰ش که درگذشت، این سمت را عهده‌دار بود. پس از وی ریاست هیأت مشاوره انجمن به دکتر اسماعیل مرزبان، ملقب به امین‌الملک محول شد، اما صفاءالملک یا فتح‌الله صفایی مرشد انجمن بود (رائین، ۵۰۲/۳-۵۰۳). از جمله اعضای برجسته انجمن در این دوره‌ها یکی شاعر و ادیب برجسته وحید دستگردی مؤسس مجله ارمان بود که پس از ورود

تهران، ۱۳۵۴ش؛ کتاب آبی، به کوشش احمد بشیری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مدرسی چهاردهی، نورالدین، سیری در تصوف، تهران، ۱۳۶۱ش؛ معاصر، حسن، تاریخ استقرار مشروطیت در ایران، تهران، ۱۳۵۳ش؛ معلم حبیب‌آبادی، محمدعلی، مکارم الآثار، اصفهان، ۱۳۵۲ش؛ معیرالمالک، دوستعلی، رجال عصر ناصری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد، تاریخ بیداری ایرانیان، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ «وقایع استبداد صغیر»، همراه روزنامه اخبار... (نکته: هم، تفرشی حسینی)؛ همایونی، مسعود، تاریخ سلسله‌های طریقه نعمت‌اللهیه در ایران، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نیز:

Browne, E. G., *The Press and Poetry of Modern Persia*, Los Angeles, 1983.

سیدعلی آل‌دواد

آخوتبوك، ابوالحسن عبدالوهاب بن حسن بن ولید بن موسی بن سعید کلایی (۳۰۶-۳۹۶ق/۹۱۸-۱۰۰۵م)، محدث دمشقی. نسبت کلایی به کلاب بن ربیع بن عامر بن صعصعه باز می‌گردد (ابن حجر، ۱۲۲۳/۳). تولد وی به گفته خودش در ذیقعد ۳۰۶، یا به روایتی دیگر در ربیع‌الاول ۳۰۵ بوده است (ابن عساکر، ۵۹۹/۱۰).

آخوتبوك از کسانی چون طاهر بن محمد امام، محمد بن خُرم، ابوالحسن ابن جوصاء، سعید بن عبدالعزیز حلبی، ابراهیم بن عبدالرحمان بن عبدالملک بن مروان، ابوعبدالرحمان محمد بن عبدالله ابن عبدالسلام مکحول، محمد بن احمد بن محمد بن صلت، ابویحیی زکریا بن احمد بلخی قاضی، محمد بن بکار شکستگی و خیمه بن سلیمان طرابلسی حدیث شنید و بهره علمی برد (آخوتبوك، ۴۳۶، ج۲؛ ابن عساکر، ۵۹۸/۱۰). کسانی نیز چون تقام بن محمد رازی، ابوالقاسم سُقیسطی، ابوالحسن رشاد بن نظیف، ابوعلی اهوازی، ابوالحسن میدانی، ابوالقاسم ابن فرات و ابوطالب حمزه بن محمد بن عبدالله جعفری از او استماع حدیث کردند (آخوتبوك، ۴۲۵؛ ابن عساکر، همانجا).

آخوتبوك محدثی ثقه و مورد اعتماد رجال‌شناسان بود و از وی با تعبیری چون «الشیخ الثقة الامین» و «المحدث الصادق» یاد کرده‌اند (همو، ۵۹۹/۱۰؛ ذهبی، ۵۵۷/۱۶). همچنین گفته‌اند که وی حدیث بسیار شنیده است (ابن تغری بردی، ۲۱۴/۴).

وی که احتمالاً تا پایان عمر در دمشق به سر برده بود، در همانجا درگذشت (ابن عساکر، ذهبی، همانجا).

بخشی از احادیث مسند وی در مورد فضایل حضرت علی (ع) که به عنوان گزیده‌ای در پایان نسخه‌ای از مناقب علی بن ابی طالب ابن مغازلی آمده، به کوشش محمدباقر بهبودی همراه کتاب ابن مغازلی در تهران (۱۳۹۴ق) به چاپ رسیده است (نکته: بهبودی، ۳۵-۳۶). اجزاء حدیثی وی که به صورت نسخه خطی باقی مانده، در کتابخانه ظاهره یافت می‌شود (ظاهریه، حدیث، ۱۵۹، مجامیع، ۱۴۲، ۲۹۳، ۴۲۵-۴۲۶، ۵۳۱؛ نیز نک: GAS, I/216).

مآخذ: ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، تبصیر المتنبه، دهلی، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، [عمان] دارالبشر؛ آخوتبوك، عبدالوهاب، «مسند» (گزیده)، همراه مناقب علی بن ابی طالب ابن مغازلی، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۹۴ق؛ بهبودی، محمدباقر، مقدمه بر مناقب ...

به تهران در ۱۳۳۷ق/۱۹۱۹م به عضویت انجمن درآمد (آرین‌پور، ۴۲۴/۲). در زمان ریاست طولانی مرزبان تعمیرات اساسی در محل ساختمان انجمن انجام شد (مدرسی، ۱۵۹). وی همچنین جشن پنجاهمین سال تأسیس انجمن اخوت را در ۱۳۲۷ش در باغ سرلشکر فیروز برگزار کرد و خود سخنرانی مبسوطی در زمینه فعالیت‌های انجمن بیان داشت. این سخنرانی بعدها در رساله‌ای به طبع رسید (امین الملک، ۱/شصت و چهار-شصت و نه).

پس از مرزبان، ریاست انجمن برعهده سپهبد فرج‌الله آق‌اولی نهاده شد. در این وقت موضوع قطبیت خاتمه یافت و هیأت مشاوره ۱۱ نفره، به اتفاق ارشاد فقرا را در دست گرفتند (همایونی، ۳۳۶-۳۳۷). مقام مرشدی پس از صفاءالملک برعهده علیرضا حکیم خسروی دبیر انجمن محول شد. خسروی مرتب سخنرانی می‌کرد و از جمله اقدامات او نشر کتاب تاریخ صحیح بی دروغ اثر ظهیرالدوله بود. پس از وی سرهنگ ارسلان نادری (مسعود الملک) منشی انجمن شد (زنگنه‌پور، ۴۷۲).

در زمان سپهبد آق‌اولی، انجمن اخوت و خانقاه صفی‌علیشاه هر دو مرمت اساسی شد و در خانقاه موزه‌ای ترتیب یافت (مدرسی، ۱۵۸؛ صفایی، ده نفر، ۸۰، حاشیه ۱). پس از درگذشت آق‌اولی، ریاست هیأت مشاوره انجمن را عبدالله انتظام فرزند انتظام السلطنه عهده‌دار شد. انجمن اخوت تا سالهای پیش از انقلاب اسلامی همه هفته روزهای پنجشنبه و جمعه در محل خود تشکیل جلسه می‌داد و در این جلسات فقرا و درویش نعمت‌اللهی شرکت می‌کردند، اما در روزهایی که لڑهای فراماسونری مهر، آفتاب، صفا و وفا جلسه داشتند، جلسات آنها هم در سالن انجمن برگزار می‌شد. افزون بر آن، دبیرخانه گران لڑ مستقل ملی هم در محل انجمن جای داشت (رائین، ۱۷۲/۲، ۵۰۵/۳).

مآخذ: آرین‌پور، یحیی، از صبا تا نیا، تهران، ۱۳۵۲ش؛ افشار، ایرج، مقدمه بر خاطرات ... (نکته: هم، ظهیرالدوله)؛ افضل الملک، غلامحسین، افضل التواریخ، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۱ش؛ الگار، حامد، شورش آقاخان محلاتی، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۷۰ش؛ امین الملک مرزبان، اسماعیل، پیوست مقدمه خاطرات ... (نکته: هم، ظهیرالدوله)؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۵۷ش؛ پژوه، احمد (مبشر همایون)، ترجمه و حواشی بر انقلاب ایران ادوارد براون، تهران، ۱۳۳۸ش؛ تفرشی حسینی، احمد، روزنامه اخبار مشروطیت، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۱ش؛ حائری، عبدالهادی، تاریخ جنبشها و تکان‌های فراماسونگری در کشورهای اسلامی، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ رائین، اسماعیل، فراموش خانه و فراماسونری در ایران، تهران، ۱۳۵۷ش؛ زنگنه‌پور، مهدی، «صفی‌علیشاه»، مهر، تهران، ۱۳۴۳ش، س ۱۰، ش ۴؛ سپهر، عبدالحسین، مرآت الوقایع مظفری و یادداشت‌های ملک المورخین، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ شریف کاشانی، محمد مهدی، واقعات اتفاقیه در روزگار، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۲ش؛ صدراشمی، محمد، تاریخ جراید و مجلات ایران، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ صفایی، ابراهیم، ده نفر پیشاز، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، رهبران مشروطه، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ظهیرالدوله، علی، خاطرات و اسناد، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ش؛ عرفان، محمود، «فراماسونها»، یغما، تهران، ۱۳۲۸ش، س ۲، ش ۱۲-۱۱؛ علوی، ابوالحسن، «رجال صدر مشروطیت»، یغما، ۱۳۳۱ش، س ۵، ش ۷؛ فخرایی، ابراهیم، کیلان در جنبش مشروطیت، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فریدالملک همدانی، محمد علی، خاطرات فرید، به کوشش مسعود فرید،

این مغازلی (نک: همد، اخوتبوک): ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش اکرم بوشی و شعبان ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ ظاهره، خطی؛ نیز: GAS، بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اُخُونَبَه، نک: اکشونبه.

دیگر کتابخانه‌های فاتح استانبول و ملی ملک در مشهد به چاپ رسیده است.

اخونبی در کتاب هدایة المتعلمین به دو اثر دیگر خود به نامهای قرابادین و کتاب نبض اشاره می‌کند (ص ۲۴۶، ۷۹۷) که اثری از آنها به دست نیامده است.

مآخذ: اخونبی بخاری، ربیع، هدایة المتعلمین، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۴۲ ش؛ اصطخری، ابراهیم، المسالک و الممالک، به کوشش محمد جابر عبدالعالی حسینی، قاهره، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱ م؛ قزوینی، محمد، حاشیه و تعلیقات بر چهار مقاله (نک: همد، نظامی عروضی)؛ متینی، جلال، مقدمه و حاشیه بر هدایة المتعلمین (نک: همد، اخونبی بخاری)؛ موجز کمی، منسوب به ابوالفتح خان گیلانی، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ مینوی، مجتبی، «هدایة المتعلمین در طب»، یغما، تهران، ۱۳۲۹ ش، س ۳، ش ۱۲؛ نجم‌آبادی، محمود، تاریخ طب در ایران پس از اسلام، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ نظامی عروضی، احمد، چهار مقاله، به کوشش محمد قزوینی و محمد معین، تهران، ۱۳۳۳ ش.

آخی، عنوانی که بر رؤسای جمعیت‌های جوانمردان و پیروان آیین فتوت متشکل از طبقات اصناف به ویژه در آناتولی (آسیای صغیر)، در سده‌های ۷-۸ ق/۱۳-۱۴ م اطلاق می‌شد. سازمان و تشکیلات آنها که ماهیت مذهبی-اجتماعی داشت، اخگیری (آخی لیق) نامیده می‌شد.

ابن بطوطه (۷۰۳-۷۷۹ ق/۱۳۰۴-۱۳۷۷ م) که سفرنامه او یکی از مآخذ معتبر درباره آخیه‌ها و آداب آنهاست، در شرح «الآخیه الفتیان» (برادران جوانمرد) گوید که آخی مرکب از «آخ» و «آی» (ضمیر متکلم)، به معنی «برادرم» است و در اصطلاح رئیس جوانمردان را آخی نامند (ص ۲۸۵)؛ اما برخی آن را واژه‌ای ترکی دانسته‌اند (دنی، ۱۸۳: دورفر، II/17) که به صورت «آقی» و در معنی جوانمرد یا سخی به کار رفته است (همانجا) و در ترکی اوغوری نیز به صورت «آقی» در همان معنای آمده است (کاشغری، ۸۴/۱) و در ترجمه ترکی دیوان لغات ترک نیز «آقی»، جوانمرد، بخشنده (آنالای، I/90) و اقلیق (جوانمردی) (همو، III/172) معنی شده است. در اشعار احمد یوکناک‌ی به صورت آخی و آخی لیق در معنی کریم و جوانمرد (ص ۵۲-۵۳)، و در کتاب دده قورقوت نیز به صورت آخی و به همان معنای جوانمرد و پهلوان به کار رفته است (ص ۱۵-۱۶). در برهان قاطع نیز آخی در معنای صاحب مروت و برادر من آمده است (۹۴/۱). برخی پژوهشگران متأخر نیز به سبب تشابه لفظی میان آخی و آقی، و نیز تشابه در رفتار و اندیشه‌های اعضای آن، این واژه را تحریفی از آقی ترکی می‌دانند (نعیمی، ۹۳؛ چاغاتای، ۴۳-۴۴). اما آنچه مسلم است، آخی که مقدم فتیان (فروزانفر، ۱۰۳) است، با اخوت که «معظم ابواب فتوت» است، ارتباط دارد (کاشانی، ۲۶۰).

آخیه‌ها جملگی سالکان مسلک فتوتند (کویرلی، ۲۳۹) که به استناد فرموده پیامبر (ص) «لا فتی الا علی، لا سیف الا ذوالفقار» (طبری، ۵۱۴/۲) سلسله خود را به حضرت علی (ع) می‌رسانند که «امام ائمه فتیان و قطب اقطاب جوانمردان» است (کاشانی، کویرلی، همانجاها). فتی در میان اعراب کهن به انسانی گفته می‌شد که به حد کمال رسیده

اُخُونَبی بُخاری، ابوبکر ربیع بن احمد، پزشک سده ۴ ق. آگاهی‌های اندکی که از زندگی وی در دست است، از اثر معروف او کتاب هدایة المتعلمین فی الطب گرفته شده است. کنیه وی را ابوحکیم نیز ذکر کرده‌اند (متینی، هفت). شهرت او با اختلاف: اخوی، اخون، اجونبی و آخری نیز یاد شده (موجز کمی، گ ۵۲، ۳۴؛ قزوینی، ۱۱۰؛ نجم‌آبادی، ۶۴۰) که قطعاً بر اثر تصحیف بوده است. همچنین وی را به سبب اینکه بیماران مالخولیایی را درمان می‌کرده، «پیشک دیوانگان»، لقب داده‌اند (متینی، همانجا، نیز ۲۴۶). مینوی تاریخ مرگ اخونبی را با توجه به اینکه وی شاگرد ابوالقاسم طاهر بن محمد بن ابراهیم مقانعی بود و این شخص نیز خود شاگرد محمد بن زکریای رازی (د ۳۱۳ ق) بوده، حدود سال ۳۷۱ ق حدس زده است (ص ۵۰۱).

اخونبی بر اساس شواهدی که خود در کتاب هدایه ذکر کرده، اهل بخارا بوده، چنانکه در جایی از همین کتاب از لهجه بخارایی بهره جسته (ص ۶۵، ۲۴۹، جم)، و حتی از سپیدماشه که آگیری از حوالی بخاراست، یاد می‌کند (ص ۶۰؛ نک: اصطخری، ۱۷۳).

اخونبی در هدایه از تجربه‌های بیش از ۳۰ ساله خود یاد کرده است. این کتاب نزد استادان و مدرسان علم پزشکی از توجه خاصی برخوردار بوده است و تا سده ۶ ق در کنار آثاری چون ذخیره ثابت بن قره، منصور بن محمد بن زکریای رازی و اغراض سید اسماعیل جرجانی، به دانشجویان پزشکی تدریس می‌شد (نظامی، ۱۱۰؛ موجز کمی، همانجا). اخونبی بارها در این کتاب به نوع بیماری و نام بیماران تحت درمان خود اشاره می‌کند. وی از تجربه‌های بزرگانی مانند محمد بن زکریای رازی، ثابت بن قره، یحیی بن ماسویه، حنین بن اسحاق، عیسی بن صهاربخت، ابن سراجیون، اهرن، جالینوس و بقراط نیز بهره برده است (نک: ص ۱۶۷، ۳۹۵، ۴۱۹، ۵۹۳، ۶۰۵).

هدایة المتعلمین فی الطب اثر معروف و با ارزش اخونبی یکی از کهن‌ترین کتابهای پزشکی به زبان پارسی دری است که آن را برای فرزند خود تألیف کرده، و بسیاری از تجربه‌ها و تجویزهای پزشکی خود را در آن آورده است. از نحوه نگارش و اسلوب کتاب به خوبی معلوم می‌شود که در سده ۴ ق به رشته تحریر درآمده است (متینی، یک، دو؛ مینوی، ۴۹۷ به بعد). این اثر که به نام هدایه و گُنَاش نیز خوانده شده، در ۳ بخش و ۲۰۰ باب تنظیم گردیده است. وی در این کتاب به ندرت آراء پزشکان مشهور را، بدون آنکه خود آزموده باشد، نقل می‌کند. گاه نیز به انتقاد از مؤلفانی که آثارشان را مطالعه کرده است، می‌پردازد (ص ۴۵۷، ۵۸۰، ۵۸۷، ۷۱۰، جم). کتاب هدایة المتعلمین در ۱۳۴۴ ش به اهتمام جلال متینی از روی نسخه کتابخانه بادلیان و با مقابله دو نسخه

مسافرت شيخ شهاب الدين سهروردی به آنجا موجب انتشار آن در این خطه شد (زرین کوب، ۳۵۵-۳۵۶).

گفته اند که اخيگري پيش از آن در ايران رواج داشته، و احتمالاً از این خطه به آناتولی رفته است (تشنر، ۹۲). حتی برخی از بزرگان صوفيه هم اخي نامیده می شدند و اخي فرج زنجانی (عنصرالمعالی، ۲۵۳) از آن جمله است. رونق اخوت در ایران در سده ۸/ق ۱۴م را از رساله فتویه اثر سیدعلی شهاب الدین همدانی (۷۸۴-۷۸۶/۱۳۱۴-۱۳۱۸م) می توان استنباط کرد. وی در این اثر فتوت را با تصوف برابر دانسته، و «جوانمرد» را اخي نامیده است (تشنر، ۹۳). کسانی نیز انتقال آن را از ایران به آناتولی، نادرست دانسته، و گویند که اخيگري سازمان صنفی ویژه ترکها بوده که در ترکستان نیز وجود داشته، و بعد از مهاجرت در نتیجه تماس با تشکیلات فتوت در آسیای صغیر در آمیخته است (توغان، ۱/346)؛ اگرچه احتمال می رود که مهاجران هنگام توقف در ایران زمینه های اخيگري را اخذ کرده، آن را با خود به آناتولی آورند (چاغاتای، 46) و بعد از توطن در آسیای صغیر برای حفظ منافع صنفی خود در برابر بازرگانان و صاحبان جزف بومی، این سازمان را تشکیل دادند (همو، 47-48) و اخي اوران پیر و رئیس صنف دباغان را مؤسس این سازمان دانستند (نک: ه، د، اخي اوران). اینان حتی اخيگري را کاملاً جدا و متفاوت از فتوت دانسته، و گویند که اخي حتماً باید صاحب حرفه ای باشد، در صورتی که فتيان را این اجبار نیست (چاغاتای، 46). اما محمد فؤاد کوپرلی، محقق ترک، اخيگري را نه سازمانی صنفی، بلکه جمعیتی دانسته که آرمانهای خود را از طریق تشکلهای صنفی بیان می کردند، زیرا که در میان اعضای آنان قضات و مدرسان نیز وجود داشتند (همانجا). او معتقد است: از آنجا که کارگران و جوانان مجرد اعضای اصلی زاویه های اخيهارا تشکیل می داده اند، چنین تصور شده که آنها تشکیلاتی صنفی هستند. وی فتوت را اصول اخلاقی مشترکی در میان صوفیان، عیاران و اصناف دانسته است (ص 157). گذشته از آن، وجود سلسله مراتب معین در بین اخيهارانشانی از باطنيگري (همو، ۲۴۱-۲۴۲؛ آق داغ، ۱/50) و ارتباط با اسماعیلیه نیز می دانند (کوپرلی، 158). چنین به نظر می رسد که اخيگري سازمانی صنفی - مذهبی و گاه حتی سیاسی بوده است.

از سده ۷/ق ۱۳م نفوذ اخيهار در آناتولی روبه فزونی نهاد، چنانکه در اغلب شهرها و حتی روستاهای دورافتاده وجود داشتند، ولی نفوذشان در شهرها بیشتر از دیگر نقاط بود (همو، 154-155)؛ به ویژه بعد از واقعه کوسه داغ (شکست از مغولها)، اخيهار با عنوان «رنود» در استخدام اطرافیان سلطان کیخسرو سلجوقی درآمدند (کاهن، 336). اخيهار در اداره شهرها هم شرکت داشتند (آق داغ، 1/119؛ کاهن، 335-336) و در مراسم بزرگ مانند استقبال از فرمانروای جدید شهر، یا به هنگام بروز ناآرامی و هرج و مرج، تأمین آسایش و امنیت شهروندان را برعهده می گرفتند و سعی می کردند تا زندگی شهری دچار نابسامانی نشود (آق داغ، 1/273؛ کوپرلی، 156). در اینگونه موارد اخي بابا، یا یکی از

باشد و مهمان نوازی و سخاوت و نیز شجاعت از فضایل اخلاقی او باشد (تشنر، ۷۷). اینگونه عنوانها میان ایرانیان به صورت رنود و جوانمردان، در میان ترکها به صورت آرن و الپ وجود داشته است (چاغاتای، 45). چنین احتمال می رود که آداب فتوت و در پی آن اخوت، با آدابی که از روزگار اشکانیان در میان بزرگان ایرانی رواج داشته، آمیخته شده باشد (تشنر، ۷۸)، چنانکه یحیی بن خلیل بورغازی صاحب فتوت نامه، آداب اخوت را بر جای مانده از روزگار انوشروان می داند (نک: کوپرلی، ۲۴۱). برخی نیز مراسم شد بستن کمر که یکی از آداب اخيهاست را برگرفته از آیین زرتشت می دانند که همان بستن کستی است (کولپیناری، ۱۳۶). به نظر می رسد که ایرانیان و ترکها بعد از پذیرفتن اسلام این خصایص را با اندیشه های اسلامی مرتبط کردند (چاغاتای، 74) و تمایل به این آیین و رعایت اصول آن در میان بزرگان راه یافت، به طوری که فرمانروایان فرزندان خود را به اتخاذ سلوک جوانمردانه نصیحت کرده اند (عنصرالمعالی، ۲۴۳). آداب جوانمردی بخشی از کتابهای ادبی کهن مانند آثار ابوالفرج اصفهانی، جاحظ، قشیری، عنصرالمعالی قابوس (چاغاتای، 45-46) و یا کتابهای مستقلی را به خود اختصاص داده است.

نخستین کسی که فتوت را به صورت یک مسلک درآورد و بدان رسمیت داد، الناصرالدین الله (حک ۵۷۵-۶۲۲/ق ۱۱۷۹-۱۲۲۵م) سی و چهارمین خلیفه عباسی بود که تکامل فکری و اجتماعی فتوت را به منتهی درجه رسانید (تشنر، ۸۵؛ اقبال، ۱۰۱). ناصر که به امامیه تمایل داشت، پس از رسیدن به خلافت، به اهل فتوت گرایش یافت، لباس فتوت پوشید و به دیگران نیز پوشانید (ابن طقطقی، ۴۲۲). او جمعیت فتيان را تحت نظم درآورد و خود رئیس آنان شد (اقبال، ۱۰۲). ناصر که خود گروه اندازی ماهر بود (ابن طقطقی، همانجا)، این هنر را که گویا از ایرانیان اخذ شده بود و نیز پوشیدن شلوار (سروال) فتوت و نوشیدن از کاسه فتوت (شربت نمک آب) را از شرایط فتوت قرار داد (کوپرلی، ۲۳۹؛ اقبال، همانجا) و با فرستادن کسانی به کشورهای اسلامی فرمانروایان آنها را به پیوستن به این آیین فراخواند (ابن اثیر، ۱۲/۴۴۰؛ ابن خلدون، ۵۳۵/۳؛ کوپرلی، همانجا؛ تشنر، ۸۶). به این ترتیب استنباط می شود که وی با وابسته کردن این آیین به مرکز قدرت سیاسی، از نفوذ فتيان و اخيهار در تثبیت قدرت خود سود جست.

دعوت خلیفه، از سوی برخی از فرمانروایان پذیرفته شد و نخستین کسی که به این خواست خلیفه پاسخ مثبت داد، عزالدین کیکاووس پادشاه سلجوقی آسیای صغیر بود که پس از فتح سنینوپ، شیخ مجدالدین اسحاق را برای اعلام خبر فتح نزد خلیفه فرستاد و از او خواست که اجازه دهد تا لباس فتوت (سروال) بپوشد. خلیفه نیز با فرستادن «سروال طهارت و میز مروت» و کتاب فتوت (مختصر سلجوقی نامه، ۵۹؛ اقبال، همانجا) درخواست او را پذیرفت. عده ای نیز در آسیای صغیر به پیروی از عزالدین و جانشینانش به این مسلک درآمدند و بدین سان اخي و اخيگري در آناتولی شکل گرفت و نیز

اخیها را به عنوان والی شهر تعیین می‌کردند (آق داغ، II/34). ابن بطوطه از فرمانروایی اخیها در برخی از شهرها مانند آق‌سرای و قیصریه (ص ۲۹۶-۲۹۷) و نیز عهده‌دار شدن منصب قضا در قونیه (همو، ۲۹۳) از سوی آنان یاد کرده است. اداره شهر آنکارا نیز مدتی در اختیار اخیهای آنکارا بود و سلطان مراد در ۷۶۲ق/۱۳۶۱م آنجا را از ایشان تحویل گرفت (نشری، ۱۹۲، I/190؛ هامر پورگشتال، ۱۵۲/۱؛ درباره اخیهای آنکارا، نک: تشنر، 36).

عاشق پاشا زاده، مورخ عثمانی، اخیهای روم را یکی از ۴ گروه بزرگ روم در کنار غازیان، ابدالان و باجیان شمرده است (ص ۲۰۵). آنان به هنگام تشکیل دولت عثمانی، نخستین پادشاهان این سلسله را یاری کردند (کویرلی، ۱۵۸؛ اوزون چارشیلی، 40). در میان اطرافیان نخستین فرمانروایان عثمانی به نام عده‌ای از اخیها برمی‌خوریم که در تصرف شهر بورسه، نخستین پایتخت عثمانیان، شرکت داشتند (تشنر، 30) و برخی از آنان مانند شیخ آدابالی (آطه‌بالی) پدر زن عثمان اول، مؤسس سلسله، چندرلی قره خلیل و اخی حسن در دستگاه عثمانی خدمت می‌کردند و بسیاری از دولتمردان و دانشمندان معاصر با پادشاهان عثمانی از اخیها بوده‌اند (چاغاتای، 88؛ اوزون چارشیلی، همانجا؛ همو، ۵۹۹/۱). سلاطین عثمانی نیز به اخگیری تمایل داشتند و از آن حمایت می‌کردند. با توجه به مفاد وقف‌نامه‌ای مورخ ۷۶۷ق، معلوم می‌شود که سلطان مراد اول خود از جمله اخیها بوده، و احتمالاً ریاست آنان را نیز داشته است. او مراسم شد اخی موسی را خود انجام داد و ایالت مالقره را به او واگذار کرد (چاغاتای، همانجا؛ برای متن وقف‌نامه، نک: اوز، I/243-244).

برخی از اخیها مانند اخی احمد شاه که افلاکی او را «سرور فتوت داران» قونیه نامیده، «چندین هزار رنود و جنود» در اختیار داشت و صاحب چنان نفوذی بود که گیخاتو، فرمانروای مغول را وادار ساخت از تصرف قونیه صرف نظر کرده، به قصد تفرج و نه تصرف وارد شهر شود (۶۱۱/۲ - ۶۱۲؛ درباره اخیهای معروف، نک: تشنر، همانجا؛ افلاکی، همانجا، ج۱). اخیها در زندگی اقتصادی امپراتوری عثمانی نیز نقش داشتند. آنان روابط استاد و شاگرد را در حرفه‌های مختلف تنظیم و هدایت می‌کردند، اصول اخلاقی را در محیطهای صنعتی ترویج کرده، روابط تولید و مصرف را سامان می‌دادند (چاغاتای، 191).

نظام‌نامه و آداب و رسوم اخیها و ارکان فتوت در کتابهایی که «فتوت‌نامه» نامیده می‌شود، مندرج است. از آن میان فتوت‌نامه ناصر و یا ناصری توقاتی مورخ ۶۸۹ق/۱۲۹۰م به زبان فارسی و فتوت‌نامه یحیی بن خلیل بن چویان بورغازی به زبان ترکی (تشنر، 4-5) و نیز فلک‌نامه گلشهری - ترجمه و تحشیه منطق الطیر عطار - به زبان ترکی (همانجا؛ کویرلی، ۲۴۲) را می‌توان نام برد. به نوشته بورغازی اخوت را ۷۴۰ آداب است که همه آنها را فقط شیوخ می‌دانند و اخیها فقط ۱۲۴ ادب از آنها را به یاد ۱۲۴ هزار پیغمبر باید بدانند و به کار بندند (تشنر، 9، حاشیه؛ کویرلی، ۲۴۱؛ درباره فتوت‌نامه‌ها، نک: تشنر، 36-43).

چاغاتای، 251-252). عفت، رازداری، دوری از حرص، درستکاری، گشاده‌دستی، عفو و تواضع، از جمله اصول اخلاقی است که اخیها باید رعایت کنند (سهروردی، ۹۴-۹۸؛ چاغاتای، 244).

به نوشته ابن بطوطه، اخیها در مهمانداری و سبقت در پذیرایی از مسافران چنانند که گاه گروههای اخی با یکدیگر بر سر مهمانداری به ستیز و منازعه برمی‌خاسته‌اند (ص ۲۹۰). اخی در میان آنان کسی است که از سوی همکاران خود و جوانان مجرد به ریاست برگزیده شده باشد (همو، ۲۸۵). هر اخی را زاویه‌ای است مجهز به فرش و چراغ و لوازم دیگر (همانجا). اعضای زاویه اخی ۹ طبقه‌اند: ایگیت (جوانمرد) که پایین‌ترین صنف است؛ اخی که خود ۶ طبقه است (۳ طبقه اصحاب طریق؛ ۳ طبقه دیگر نقیبان)؛ خلیفه؛ شیخ و شیخ المشایخ (چاغاتای، 122) و به عبارتی دیگر به ۳ دسته: ایگیت، اخی و شیخ (تشنر، 7) تقسیم می‌شدند. از آنجا که اخیها برخلاف اهل تصوف که گوشه عزلت برمی‌گزیدند، در میان مردم می‌زیستند (گولپینارلی، ۱۳۶)، به لباس و سر و وضع ظاهر نیز اهمیت می‌دادند. به جای خرقة، شلوار می‌پوشیدند، قبایی بر تن و کفش بر پا داشتند، خنجری نیز به کمر بسته، کلاه منگوله‌داری بر سر می‌نهادند (ابن بطوطه، ۲۸۶-۲۸۷؛ چاغاتای، 123). آنان رنگ زرد و سرخ را نمی‌پسندیدند و از رنگهای سفید، سیاه و سبز استفاده می‌کردند (همانجا). اصحاب هر اخی با کار روزانه مخارج زاویه‌ها را تأمین می‌کردند. آنان تمام درآمد خود را به اخی می‌دادند، وی نیز وسایل لازم را برای پذیرایی از مهمانان و مسافران فراهم می‌آورد و اگر مسافری نبود، خود اعضای زاویه طعام را صرف کرده، آنگاه به غنا و پایکوبی می‌پرداختند و سحرگاهان باز بر سرکار خود می‌رفتند (ابن بطوطه، ۲۸۵-۲۸۶؛ فروزانفر، ۱۰۳). اخیها به جوانان زاویه اسب سواری، تیراندازی و ورزشهای دیگر آموزش می‌دادند (چاغاتای، 245)، به همین سبب برخی از مردم فرزندان خود را برای تقویت قوای بدنی به این خانقاهها می‌سپردند (فروزانفر، همانجا). گاه اعمال ناروا نیز در این زوایا و خانقاهها روی می‌داد؛ به همین سبب اوحدی، از رفتار ناشایست برخی فتیان دروغین شکوه کرده است (ص ۵۶۴-۵۶۷). غیر از اعضای رسمی، استادان، پزشکان، خطبا، امرا و بزرگان نیز (چاغاتای، 121-122؛ سعدالدین، ۶۱۳) در این خانقاهها رفت و آمد می‌کردند.

اخیها به دختران خود شوهرداری و خانه‌داری می‌آموختند؛ اما اصولاً زنان را به سازمان آنان راه نبود (چاغاتای، 244).

در فتوت‌نامه‌ها، فتوت را به مناسبت شمشیری که منسوب به حضرت علی (ع)، یا به قولی منسوب به ابوبکر است، به دو شاخه تقسیم می‌کنند (کویرلی، همانجا؛ تشنر، 8). اخلاص به حضرت علی (ع) نشان می‌دهد که آنان تمایلات شیعی داشته‌اند، میان آنان و بکاشیه و سپس قزلباشها شباهت زیادی وجود داشته است (کویرلی، ۲۴۲). وجود جمعی اخی در اطراف اخلاف شیخ صفی‌الدین اردبیلی به ویژه شاه اسماعیل صفوی (نک: شاه اسماعیل، ۱۰۳۰؛ زرین کوب، ۳۵۶)، این ارتباط را نشان می‌دهد.

آخى اوران، ابوالحقايق نصيرالدين محمود بن احمد (۵۶۶ - ۶۵۹ق/۱۱۷۱-۱۲۶۱م)، پير صنف دباغان ترك و پايه گذار طريقت اخى ليك كه در آناطولى به اخى اوران^۲ معروف است (مجدى، ۳۳؛ چاغاتاى، 41، 49).

اگرچه وي شخصيتى تاريخى است و گلسهرى سراينده مثنوى «كرامات اخى اوران طاب ثراه» از آشنائى نزديك خود با او ياد کرده (تشنر، 34، 31)، اما زندگيش با افسانه ها درآميخته، و جزئيات آن تاكنون به طور دقيق روشن نشده است (چاغاتاى، 49). يكي از معانى اوران (اورن) در زبان تركى، اژدهاست و بنا به روايت مناقب نامه ها، وي چون به صورت اژدها ظاهر مى شده، به اخى اوران (آهى اوران) شهرت يافته است (اولياچلبى، ۵۹۵/۱؛ گوليپنارلى، 59). اصل و تبار او نيز با رواياتى افسانه آميز توأم است: در مناقب نامه ها از او به عنوان پسر عباس عموى پيامبر اسلام (ص) (چاغاتاى، 41؛ تشنر، 32؛ EI²) و كمرسته على بن ابى طالب (ع) (نك: وايدا، 81) ياد شده است (نيز نك: چاغاتاى، همانجا)، مصطفى عالى اورا «عجم» و «مفخر روم» دانسته است (ص ۶۴).

ماخذ موجود دوران زندگانش را نيز به اختلاف ياد کرده اند: برخى او را با علاءالدين كيقباد اول سلجوقى (د ۶۳۴ق) فرمانرواى آسياى صغير هم عصر دانسته اند (گوليپنارلى، 50؛ چاغاتاى، 89، 49)، ليكن اكثر ماخذ عثمانى او را از عارفان زمان اورخان سلطان عثمانى (د ۷۶۱ق)، يعنى حدود يك قرن متأخرتر به شمار آورده اند (عاشق پاشا زاده، ۲۰۰؛ اولياچلبى، ۳۹/۲؛ ثريا، ۳۰۹/۱). برخى نيز او را معاصر حاج بكتاش ولى (عالى، همانجا) و از ياران وي و صاحب كرامات بسيار دانسته اند (نك: گوليپنارلى، 59-50) و هاشم بايا مؤلف عنقاى مشرق حتى او را با عثمان غازى مؤسس سلسله عثمانى معاصر دانسته است (نك: كوبربلى، ۴۰۷، حاشيه ۲). آنچه مسلم است اينكه وي در خراسان و ماوراءالنهر از مريدان احمد يسوى (د ۵۶۲ق/۱۱۶۷م) مبادى طريقه صوفيه را فراگرفت و سپس به زيارت مكه رفت و در اثنائى سفر با اوحدالدين كرماني (د ۶۳۵ق/۱۲۳۷م) آشنا شد و به او انتساب جست و به هدايت مجدالدين اسحاق، پدر صدرالدين قونوى، به آناطولى آمد (چاغاتاى 49-50). نخست در دنيزلى، سپس در قونيه و قيصريه اقامت گزيد و در شهر اخير كارگاه دباغى دابر كرد و از صدرالدين قونوى اجازت يافت. سپس در قيرشهر مقام گرفت (گوليپنارلى، 52). اخى اوران كه اخى باباها و دباغان آناطولى سلسله خود را به او و از طريق او به زنده دى، پير كل دباغان، مى رسانند (اولياچلبى، ۵۹۴/۱؛ تشنر، همانجا)، سازمان اخى ليق (اخى ليك) را پي افكند و در گسترش نفوذ و اعتبار آن كوشش بسيار به كار برد (نك: ه، د، اخى)، به طوري كه دولتمردان عثمانى - از جمله اورخان و پسرش مراد عثمانى - به عضويت در آن افتخار مى كردند (چاغاتاى، 50-51).

بعد از فتح آنكارا در ۷۶۲ق/۱۳۶۱م از سوى عثمانى ها، اخى ها به تدريج اهميت خود را از دست دادند (كوپربلى، همانجا) و از سده ۹ق/۱۵م، دوره سلطان محمد دوم (فاتح)، نفوذشان به ويژه در زمينه سياسى روى به كاهش نهاد و به صورت سازمانى درآمدند كه تنظيم امور اصناف را بر عهده داشت. برخى اسناد و به كار بردن برخى واژه هاى مربوط به اخيگري تا ۱۸۲۴م نشان مى دهد كه تا آن تاريخ كم و بيش نامى از آنها در ميان بوده است («دائرة المعارف...»، ۱/541). عنوان اخى در كشورهاي ديگر غير از تركيه (عثمانى) به طور پراكنده وجود داشته است، مانند اخى جوق فرمانرواى تبريز در ۷۵۶ق/۱۳۵۵م و اخى چوكى حاكم كريمه در ۷۴۱-۷۵۸ق/۱۳۴۰-۱۳۵۷م (تشنر، 31؛ براى كتاب شناسى اخى و اخيگري، نك: همو، 47-29).

ماخذ: اين اثر، الكامل، ابن بطوطه، رحله، بيروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن خلدون، العبر، بيروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن طقطقى، محمد، تاريخ فخرى، ترجمه محمدوحيد گليپگانى، تهران، ۱۳۶۰ش؛ احمد يوكناكى، هبه الحقايق، به كوشش نجيب عاصم، استانبول، ۱۳۳۴ق؛ افلاكى، احمد، مناقب العارفين، به كوشش تحسين يازيجى، آنكارا، ۱۹۸۰م؛ اقبال، عباس، «فتوت و خلافت عباسى»، همراه آيين جوانمردى هانرى گرېن، ترجمه احسان نراقى، تهران، ۱۳۶۳ش؛ اوحدى مراغى، كليات، به كوشش سيد نفيسى، تهران، ۱۳۴۰ش؛ اوزون چارشلبى، اسماعيل حقى، تاريخ عثمانى، ترجمه ايرج نوبخت، تهران، ۱۳۶۸ش؛ برهان قاطع، محمد حسين بن خلف تبريزى، به كوشش محمد معين، تهران، ۱۳۴۳ش؛ تشنر، فرانس، «گروه فتوت كشورهاي اسلامى و نوع ظهور آن در ايران و كشورهاي همجوار»، مجله دانشكده ادبيات تهران، تهران، ۱۳۳۵ش، س ۴، ۲؛ زرّين كوب، عبدالحسين، جستجو در تصوف ايران، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سعدالدين، محمد، تاج التواريخ، استانبول، ۱۲۸۰ق؛ سهروردى، شهاب الدين، «رساله الفتوة»، رسائل جوانمردان، به كوشش مرتضى صراف، تهران، ۱۳۵۲ق/۱۹۷۳م؛ شاه اسماعيل صفوى (نك: ما، مينورسكى)، طبرى، تاريخ، عاشق پاشا زاده، درويش احمد، تاريخ، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ عنصرالمعالى، كيكايوس، قابوس نامه، به كوشش غلامحسين يوسفى، تهران، ۱۳۶۴ش؛ فروزانفر، بدیع الزمان، رساله در تحقيق احوال و زندگاني مولانا جلال الدين محمد، تهران، ۱۳۱۵ش؛ كاشانى، عبدالرزاق، تحفة الاخوان، به كوشش، محمد دامادى، تهران، انتشارات علمى و فرهنگى؛ كاشغرى، محمود، ديوان لغات الترك، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ كوبربلى، محمد فؤاد، ترك ادبياتنه ايلك متصوفلر، استانبول، ۱۹۱۸م؛ گوليپنارلى، عبدالباقى، تصوف در يكصد پرسش و پاسخ، ترجمه توفيق سبحانى، تهران، نشر دريا؛ مختصر سلجوقى نامه (تخليصى الاواسر العلائيه ابن بى بى)، به كوشش محمد جواد مشكور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نعيمى، محمد سليم، حاشيه بر تكملة المعاجم العربيه دورى، بغداد، ۱۹۷۸م؛ هامر پورگشتال، يوزف، تاريخ امپراتورى عثمانى، ترجمه ميرزا زكى آبادى، به كوشش جمشيد گيانفر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نيز:

Akdag, M., *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai tarihi*, İstanbul, 1977; Atalay, B., *Divanü lûgat-ı-türk tercemesi*, Ankara, 1986; Çağatay, N., *Bir türk kurumu olan ahiilik*, Ankara, 1989; Cahen, C., *Pre-Ottoman Turkey*, tr. J. Jones - Williams, London, 1968; *Dede korkut kitabı*, ed. Ettore Rossi, Rome, 1952; Deny, M., «Fütüwwet - name et romans de chevalerie turcs», JA, 1920, vol. XVI; Doerfer, G., *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965; Köprülü, F., *Osmanlı imparatorluğunun kuruluşu*, Ankara, 1972; Minorsky, V., «The Poetry of Shāh Ismā'il I», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Liechtenstein, 1939-1942, vol. X; Neşri, M., *Kitāb-ı Cihan-Nümā*, Ankara 1987; Öz, Tahsin, «Murad I ile Emir Süleyman'a ait iki vakfiye», *Tarih vesikaları*, 1941, vol. I; Taeschner, F., «Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien», *Islamica*, Leipzig, 1931; Togan, Z.V., *Umumi türk tarihine giriş*, İstanbul, 1981; *Türkiye diyanat vakfı İslām ansiklopedisi*, İstanbul, 1988; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı devletinin saray teşkilatı*, Ankara, 1984. على اكبر ديات

مدفن او را مآخذ به اختلاف در طرابوزان (سامی، ۸۰۵/۲)، دنیزلی (اولیا چلبی، ۵۹۵/۱)، آق شهر (هامرپورگشتال، ۱۸۶/۱) آورده، بقعه‌هایی را در طرابوزان - محله بوزتیه - قونیه و بورسه به او نسبت می‌دهند، اما آرامگاه و تکیه او اکنون در قیرشهر قرار دارد و یکی از زیارتگاهها محسوب می‌شود (چاغاتای، ۴۹؛ تشرن، ۳۳-۳۴). به استناد سنگ نوشته‌های مورخ ۸۵۴ و ۸۸۶ ق/ ۱۴۵۰ و ۱۴۸۱ م به نام علاءالدوله بن سلیمان، به نظر می‌رسد که این زاویه در سده ۹ ق/ ۱۵ م ساخته شده است. پس از آن در ۹۶۸ ق/ ۱۵۶۱ م، در زمان سلیمان قانونی (حک ۹۲۶-۹۷۴ ق/ ۱۵۲۰-۱۵۶۶ م) آرامگاه مرمت و یا تجدید بنا گردید (کونتر، II/434-435؛ برای جزئیات زاویه اخى اوران، نک: روبن، ۱۹۹ - ۱۹۵؛ «دائرة المعارف...»، I/530-531)، تکیه اخى اوران موقوفات بسیاری در روستاهای اطراف قیرشهر داشته است (چاغاتای، ۵۰؛ تشرن، ۳۳).

آثاری نیز به زبان فارسی به اخى اوران نسبت می‌دهند (چاغاتای، ۴۱). دو برادر از عالمان زمان سلطان سلیمان قانونی در قونیه به نامهای محمد و احمد ملقب به اخوين به سبب اینکه پدرشان پیر صنف دباغ و خانقاه اخى اوران بود، به اخى زاده معروفند (عطائی، ۸، ۵۷؛ ثریا، ۱۱۶/۴). پیر حسن را که آرامگاهش در ابهر قرار دارد، فرزند اخى اوران دانسته‌اند (کاتبی، ۱۸۳).

مآخذ: اولیا چلبی، محمد ظلی، سیاحت‌نامه، استانبول، ۱۳۷۴ ق؛ ثریا، محمد، سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸-۱۳۱۶ ق؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ عاشق پاشازاده، تاریخ، استانبول، ۱۳۳۲ ق؛ عالی، مصطفی، کنه‌الایهار، استانبول، ۱۲۲۷ ق؛ عطائی، عطاءالله، حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹ م؛ کوپریلی، محمدقادر، «آناطولیة اسلامیت»، دارالفنون ادبیات فاکنوله سی مجموعه سی، استانبول، ۱۳۳۸ ق/ ۱۹۲۲ م، شم ۵؛ مجدی محمد افندی، حدائق الشقائق (ذیل الشقائق النعمانی)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹ م؛ کاتبی، سیدی علی، مرآت الممالک، ترجمه محمود تفضلی و علی گنجلی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ نیز:

Çağatay, N., *Bir türk kurumu olan ahilik*, Ankara, 1989; EI²; Gölpinarlı, A. *Manakib-i Hacı Bektaş-ı Veli* (Vilâyet nâme), İstanbul, 1958; Hammer - Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1963; Kunter, H. B., «Kitâbelerimiz», *Vakıflar dergisi*, Ankara, 1942; Ruben, W., «Eigenartige Denkmäler aus kirchhira», *Belleten*, Ankara, 1948, vol. XII, no. 45; Taeschner, F., «Beiträge zur geschichte der achis in Anatolien (14.-15.Jhr)», *Islamica*, Leipzig, 1931; *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi*, İstanbul, 1988; Vajda, G., «Les corps de métiers en Turquie», *Revue des études islamiques*, Paris, 1934.

اخى بابا، عنوان رئيس صنف دباغان و سراجان در امپراتورى عثمانى كه گاه به رؤسای ديگر صنفها نيز اطلاق مى‌شد (پاكالين، I/29). گروهى را كه از خلق كناره گرفته، و گوشه نشينى اختيار كرده بودند، تركها به سبب زهد آنان بابا، يا دده (پدر) مى‌گفتند (هامر پورگشتال، I/115) و در سازمان اخىها رئيس صنف، اخى بابا ناميده مى‌شد (آفتينان، 63-64؛ پاكالين، همانجا). اخى بابا اصلاً عنوان پير و شيخ تكيه اخى اوران بوده كه از قيرشهر برخاسته (تشرن، 286) و از بنیان گذاران تشكيلات اخىها بوده است (چاغاتای، 84) و بدین سبب اخى باباها خود را از اخلاف وی می‌دانند (همانجا). مردم عامی آنان را

آهىها (آهیلر) و آهى بابا می‌نامیدند (اولیا چلبی، ۵۹۴/۱). اگر چه اخى باباها از جانب شيخ تكيه اخى اوران برگزيده مى‌شدند و اين تكيه قدرت زيادى داشت، ولی اخىهای آنكارا از نظر سياسى فعال تر بوده‌اند (وايدا، 84). كسى كه به اين مقام برگزيده مى‌شد، لازم بود متقى و دست كم تحت آموزش ۳ استاد در صنف مربوط قرار گرفته باشد (همو، 87).

صنف دباغان بعدها به ۳۲ شعبه تقسيم شد و در آناتولى، شبه جزيره بالكان و كريمه به صورت سازمان وسيعى درآمد (چاغاتای، 84-85). بدین سان اخى بابای دباغان بر سازمانهای ديگر صنفهای ترك در آناتولى و ايالات اروپايى امپراتورى (به استثنای ممالك عرب نشين) رياست داشته، آنان را نيز زير نفوذ خود درآورده بود (تشرن، همانجا؛ EI²). پذيرش اعضای جديد (توأموزان) در تشكيلات اخىها و اجرای مراسم مخصوص پذيرش كه عبارت از بستن كمر بند مخصوص (قوشاق)، صدور اجازه (تشرن، 286، 419)، پوشانيدن شلوار مخصوص و نوشاندن آب نمك بوده («دائرة المعارف...»، I/43)، از وظايف مهم اخى باباها به شمار مى‌آمده است. آنان همچنين برای رفع اختلافات و منازعات ميان محلات، حق داوری داشتند و نظر آنان مورد احترام و قبول اعضا بود. به هنگام بروز اختلاف بين اعضاى شورای مشورتى هم تصميم نهايى با اخى بابا بود. سريپچى از دستور وی نيز مجازات سختى در پي داشت (وايدا، همانجا). همچنين محاکمه و مجازات اعضاى خطاکار تشكيلات اخىها نيز بر عهده آنان بوده است («دائرة المعارف...»، همانجا).

بعد از دوران سلطان محمد فاتح، سازمان اخىها و اخى باباها، اهميت و اعتبار خود را از دست داد (همان، I/44). در سده ۱۲ ق/ ۱۸ م در جريان جنگ روس - عثمانى سازمان و اجرای مراسم ویژه آن - به رغم فعاليت اعضا - به تدریج رو به ضعف نهاد (تشرن، 419) و با نفوذ و گسترش روشهای اقتصادى جديد راه زوال پيمود. اخى بابای قيرشهر نيز ديگر در کار سازمان اخىها مداخله‌ای نداشت. سرانجام در ۱۹۰۸ م سازمان منحل شد و در ۱۹۲۵ م به فعاليت پراکنده آن نيز يکسر خاتمه داده شد (EI²؛ «دائرة المعارف...»، همانجا).

مآخذ: اولیا چلبی، محمد، سیاحت‌نامه، استانبول، ۱۳۱۴ ق؛ نیز:

Afetinun, A., *L'histoire économique de l'empire turc - ottoman*, Ankara, 1976; Çağatay, Neşet, *Bir türk kurumu olan ahilik*, Ankara, 1989; EI²; Hammer - Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1963; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul, 1983; Taeschner, F., *Zünfte und Bruderschaften im Islam*, Zürich, 1979; Vajda, G., «Les corps de métiers en Turquie», *Revue des études islamiques*, Paris, 1934; *Yeni Türk ansiklopedisi*, İstanbul, 1985.

علی اکبر دیانت

آخى جوق (م ۷۶۱ ق/ ۱۲۶۰ م)، از امرای مغولی تبار ملك اشرف چوپانی كه پس از كشته شدن وی يك چند بر آذربايجان فرمان رانند.

مقارن سقوط دولت چوپانيان در آذربايجان، دودمانهای محلی

خواجه علاءالدین قزوینی، از امرای اویس، بر ضد سلطان جلایری توطئه‌ای چید که سرانجام با کشف شدن آن، اخی جوق به همراه دو امیر کشته شدند (همانجا؛ نیز نک: میرخواند، ۵۷۱/۵).

اخی جوق در مدت کوتاه امارتش با دستگاه مملوکان مصر مکاتبه داشت. به روایت قلقشنندی از سوی دیوان رسایل مملوکان نامه‌هایی با خطاب «اخی» برای وی فرستاده می‌شد (۲۶۱/۷؛ قس: دانشنامه). شگفت است که شهرت او حتی به ناحیه آسیای صغیر نیز رسیده بود. چنانکه احمدی شاعر عثمانی فصلی از کتاب اسکندرنامه خود را به اخی جوق اختصاص داده است (نک: گ ۶۴ ب به بعد).

مآخذ: احمدی، ابراهیم، اسکندرنامه (نکما، احمدی)؛ اشپولر، برنولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۶۵؛ حافظ ابرو، عبدالله، ذیل جامع التواریخ رشیدی، به کوشش خانباا بیانی، تهران، ۱۳۵۰؛ دانشنامه، سومر، فاروق، قراقریولها، ترجمه وهاب ولی، تهران، ۱۳۶۹؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعیدین و مجمع بحرین، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳؛ قطبی اهری، ابوبکر، تاریخ شیخ اویس، به کوشش ی. ب. وان لون، لاهه، ۱۳۷۳؛ ق: قلقشنندی، احمد، صبح الالعش، قاهره، ۱۳۶۲/ق/۱۹۸۳؛ کبی، محمود، تاریخ آل مظفر، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۵؛ میرخواند، محمد، تاریخ روضه الصفی، تهران، ۱۳۳۹؛ نیز: Ahmadi, /skander-Name, Ankara, 1983. علیرضا علاءالدینی

اُخْیَضِر، بنایی تاریخی شامل دژ، کاخ و مسجد، واقع در صحرای «وادی عُبَید» عراق، ۴۰ کیلومتری جنوب غرب کربلا و حدود ۱۹۳ کیلومتری جنوب بغداد. مجموعه‌ای ساخته شده رو به شمال که بخش مسکونی آن در داخل حصار جای دارد.

حصار خارجی بنا مستطیل و به ابعاد ۱۶۹×۱۷۵ متر است که در میان هر دیوار آن یک دروازه ورودی و در هر یک از ۴ گوشه آن یک برج دیده‌بانی مدور و در فاصله آنها ۱۰ نیم برج مدور هر کدام با دو طاق نمای کور احداث شده است. در دو طرف هر دروازه نیز برجهای خارجی، متمایز از برج دیده‌بانی قرار دارد. حصار خارجی دو طبقه بوده، و طبقه فوقانی، پوشش گهواره‌ای داشته است. ارتفاع کنونی آن ۱۷ متر است که با احتساب کنگره‌های از میان رفته، دست کم به ۱۹ متر می‌رسیده است. هر دو نمای خارجی و داخلی حصار با طاق‌نماهای کور یا چراغدان تزئین شده است که بر بالای جرزهای مستطیل شکل قرار دارد. ضخامت دیوار ۲/۶ متر است، ولی در محل پایه جرزها، این ضخامت به ۴/۶ متر می‌رسد.

در جبهه خارجی حصار، فرو رفتگیهایی به عرض متوسط ۱۴۰ و عمق ۵۰ سانتی‌متر احداث شده که از هر ۵ تایی آنها یکی به اتفاق مدور بالای برج راه دارد و بقیه برای تیراندازی به کار می‌رفته است. در طول لبه خارجی آنها نیز شکافی به عرض ۱۷ سانتی‌متر تعبیه شده است که در تاج قوس فرو رفتگیها باز می‌شود و از آنجا نیز به سوی مهاجمان مستقر در پای حصار، تیر پرتاب می‌کردند. چنین پیش‌بینی گسترده‌ای برای تیراندازی سراسری در تمام طول دهلیز فوقانی از فنونی است جنگی یا تدافعی که در اروپای پیش از سده ۱۴م پیشینه نداشته است (کرسول،

مجاور مانند آلتین اردو، جلایریان و آل مظفر (هم م) هریک می‌کوشیدند تا بر آذربایجان دست یابند. در منابع از اخی جوق به هنگام یورش جانی بیگ، خان آلتین اردو، در ۷۵۸ق به آذربایجان (سومر، ۵۴/۱) یاد شده است؛ پیش از این تاریخ از زندگی وی اطلاعی در دست نیست و آنچه می‌دانیم، منحصر به وقایع سالهای پایانی عمر اوست. به گفته حافظ ابرو (ص ۲۳۳-۲۳۴)، اخی جوق که از لشکریان ملک اشرف چوبانی بود، پس از چیرگی جانی بیگ بر آذربایجان به آلتین اردو پیوست. سیطره آلتین اردو بر این دیار دیری نپایید، زیرا جانی بیگ به زودی حکومت آنجا را به پسر خود بیردی بیگ سپرد و خود عازم دشت قبیچاق شد و اندکی بعد همانجا درگذشت و بیردی بیگ نیز بی‌درنگ تبریز را ترک گفت. در این زمان اخی جوق از سوی سرای تیمور، وزیر بیردی بیگ مأموریت یافت تا جواهرات گرانبهایی را که گفته می‌شد از ملک اشرف در مرند بر جای مانده است، به تبریز بازگرداند، اما او پس از دستیابی بر این جواهرات آنها را بین زیردستان خود تقسیم کرد و با بهره‌گیری از غیبت جانی بیگ و بیردی بیگ سر به شورش برداشت و پیروزمندانه وارد تبریز شد (قطبی، ۱۷۹؛ حافظ ابرو، ۲۳۶؛ قس: اشپولر، ۱۴۳) و یاران ملک اشرف گرد او فراهم آمدند. او با فرستادن امرای اشرف به حکومت شهرهای آذربایجان، بر همه آن نواحی چیرگی یافت و مانند اشرف دست ستم بر گشود و با مصادره مردم، لشکری عظیم گردآورد (قطبی، ۱۸۰؛ نیز نک: حافظ ابرو، همانجا).

در بهار ۷۵۹ق، سلطان اویس فرمانروای جلایریان در بغداد، پس از آگاهی از رویدادهای تبریز به آنجا سپاه برد. هر چند اخی جوق نخست در مقابل اویس مقاومت نمود و حتی بخشی از سپاه جلایری را نیز منهزم کرد، اما سرانجام شکست خورد و به نخجوان گریخت. اویس در رمضان همین سال، امیرعلی پیلتن، یکی از امرای خود را به مقابله با اخی جوق که بر آن بود تا بار دیگر تبریز را فرا چنگ آورد، فرستاد. امیرعلی که با اویس رابطه خوبی نداشت، در نبرد با اخی جوق درنگ کرد و در نتیجه لشکریان قراباغ به اخی جوق پیوستند و امیرعلی را منهزم کردند. آنگاه اخی جوق که دریافت، اویس به سبب سرمای سخت زمستان به بغداد بازگشته است، بار دیگر بر تبریز دست یافت (قطبی، ۱۸۲-۱۸۳؛ حافظ ابرو، ۲۳۷-۲۳۸؛ عبدالرزاق، ۲۹۳-۲۹۴).

در بهار ۷۶۰ق این بار مبارزالدین محمد مظفری (نک: ه، د، آل مظفر) در رقابت با جلایریان، به تسخیر آذربایجان طمع بست. او پس از آگاهی از بازگشت اویس به بغداد و نیز کشمکشهای بازماندگان جانی بیگ بر سر تاج و تخت در دشت قبیچاق، به آذربایجان تاخت و در شهر میانه، اخی جوق را سخت شکست داد. او به نخجوان گریخت و مبارزالدین «به تبریز آمد و یک هفته در آنجا بود و نماز جمعه بگزارد» (قطبی، ۱۸۳؛ کبی، ۵۷-۵۹؛ حافظ ابرو، ۲۳۸). از آن سوی اویس نیز برای مقابله با مبارزالدین به آذربایجان تاخت و او بی‌درنگ به عراق عجم عقب نشست. اویس چون به تبریز وارد شد، این بار به اخی جوق که در خانه پدر خوانده‌اش پنهان شده بود، امان داد، اما او به اتفاق علی پیلتن و

«گزارش...»¹، 192-193؛ EI¹؛ جنابی، ۳۳۹). دیوار شمالی بیشتر از دیگر نقاط محفوظ مانده، و نشان می‌دهد که قسمت فوقانی آن به طاق نماهای کور نعل اسبی آراسته بوده است. دسترسی به دهلیز فوقانی از طریق دو گروه پلکان ممکن می‌شده است. از پلکانهای دوار واقع در هر یک از ۴ گوشه حصار، اکنون پلکان جنوب شرقی تا حدی حفظ شده است و پلکانهای دوگانه دو طرف دروازه‌های شرقی، غربی و جنوبی نیز هم‌اکنون تا حدی قابل استفاده است (کرسول، همانجا). در میان هر یک از ۳ ضلع شرقی، غربی و جنوبی، یک دروازه ورودی احداث شده است که هر ۳ یک شکل هستند. ورودی هر دروازه یک طاق به دهانه ۳ متر واقع بر دو برج ربع دایره است، ولی در دروازه جنوبی دو پایه جرز مستطیل است. در سمت چپ و راست، شکافی به عرض ۲۰ و گودی ۳۰ سانتی متر ملاحظه می‌شود که حاکی از آن است که پیش‌تر دری معلق وجود داشته است. در پشت این طاق ورودی، با فاصله ۱/۹۵ متر طاق دیگری با دهانه ۱/۸۵ متر قرار دارد. در نتیجه یک هشتی با ابعاد ۳×۱/۹۵ متر میان این دو طاق به وجود آمده که در سقف گهواره‌ای آن ۳ شکاف به عرض ۱۷ سانتی متر ایجاد شده است. این شکافها از یک دیوار تا دیوار دیگر امتداد می‌یابند، به گونه‌ای که هرگاه دژ موردتهاجم قرار می‌گرفت، نگهبانان در معلق را به کمک چرخ بالا نگه می‌داشتند تا دشمن وارد هشتی شده، کوشش به گشودن در دوم کند. آنگاه با اشاره نگهبانان که از شکافهای سقف مراقب بودند، درهای معلق را رها می‌کردند و تیر، سرب مذاب و روغن داغ بر سر گروه به دام افتاده می‌ریختند. هیچ‌یک از این دروازه‌ها به بخش مسکونی راه ندارند (کرسول، همان، 193-194؛ فیلن، 251).

دروازه اصلی اخضر در حصار شمالی جای دارد. شواهد معماری نشان می‌دهد که در طرح اولیه بنا ۳ دروازه دیگر منظور شده بوده است، ولی پس از رسیدن دیوار پایه به ارتفاع ۳ متر، معمار تغییر عقیده داده، و با حذف چند نیم ستون، دروازه کنونی را به حصار شمالی افزوده است. این دروازه پیش‌آمدگی برجمانندی به پهنای ۱۵/۹ متر می‌سازد. ورودی آن در جهه خارجی و تنظیم بخشهای داخلی آن صلیبی شکل است. نخست دالان بلند و باریکی به ابعاد ۳×۵/۸ متر با سقف گهواره‌ای قرار دارد. در دو سمت دالان، دو اتاق بدون روشنایی است. در هر یک از این اتاقها قسمتی از یک دیوار منحنی ملاحظه می‌شود که همان بازمانده برجهای خارجی حذف شده برای احداث دروازه اصلی است. پوشش گهواره‌ای این دالان مرکب از ۷ لنگه طاق عرضی به پهنای ۶۵ سانتی متر است که روزنه‌هایی به سوی اتاق فوقانی دارد. این روزنه‌ها را نیز برای ریختن سرب مذاب و روغن داغ بر سر مهاجمان در نظر گرفته بوده‌اند. بخش مرکزی این لنگه طاقها فرو ریخته است و اتاق فوقانی از پایین دیده می‌شود. سپس یک اتاق مستطیل شکل قرار دارد، به عرض ۳ و طول ۴/۱۵ متر که به وسیله یک لنگه طاق به مربع تبدیل شده تا بر فراز آن یک گنبد خیاره‌ای بسازند. کاربردی زیر این گنبد دستکهای ۳ گوشه مسطح است. در دو سوی این اتاق دهلیزهای سرپوشیده‌ای است

به ابعاد ۳/۴۵×۳۵ متر که به حصار خارجی باز می‌شده است. در ورودی این دهلیزها در محور آن قرار ندارد، بلکه در جنوب آن است. این بخش اصطبل بوده است و بقایای آخورها هنوز در دیوار شمالی دیده می‌شود. در جنوب اتاق مربع، دهلیز سرپوشیده دیگری است به ابعاد ۱۵/۵×۷ و ارتفاع ۱۰/۳۳ متر. در سمت راست، اتاقهایی در اطراف حیاط وجود داشته است (کرسول، «گزارش»، 195-196).

مسجد: در سمت چپ مجموعه، بنای مسجد قرار دارد. این مسجد دارای دو ورودی در شاخه غربی راهرو متقاطع است که پس از آواربرداریهای سازمان باستان‌شناسی عراق، نقشه آن روشن شد. ابعاد کل آن ۱۵/۶۵×۲۴/۲۰ متر و ابعاد صحن ۱۶/۲۰×۱۰/۳۰ متر است. در آغاز فقط رواق جنوبی را ساخته بوده‌اند. دو رواق شرقی و غربی سپس به آن افزوده شده است. ضلع شمالی بدون رواق است. رواق جنوبی دارای ۵ دهانه طاق است که برپایه جرزهای استوانه‌ای که از قله سنگ ساخته شده، قرار دارد. سقف رواق گهواره بوده، ولی به سبب حفره‌هایی که در اثر پوسیدگی تیرهای چوبی حمال ایجاد شده، چشمه طاقهای هر ۳ رواق متلاشی شده است. محراب که تقریباً در میان دیوار جنوبی جای دارد، به شکل فرو رفتگی مستطیل به ابعاد ۵۲×۱۰۵ سانتی متر است. در بالای آن یک نیم گنبد بر روی دستکهای افقی نصب کرده‌اند. محرابهای مستطیل شکل از مشخصات بارز معماری ایران و عراق در سده‌های نخستین اسلام است، مانند تارخانه دامغان، مسجد جامع ناین و دو جامع سامره و ابودلف.

مسجد مجموعه اخضر تنها نمونه مساجد نخستین عراق است که سقف گهواره‌ای دارد. سقف دو جامع سامره و ابودلف مسطح است (نک: ه. د. ابودلف، جامع). نقشه اولیه این مسجد دست نخورده باقی مانده است (همان، 196؛ بل، 18).

در خاک برداریهای سال ۱۹۶۵م یک حمام نیز در کنار مسجد کشف شد (گرابار، 154). در انتهای ضلع شمال شرقی، در کنار حصار، ساختمان کوچکی است که کاربرد آن روشن نیست، ولی افراد بومی آن را حمام می‌نامند. بنا شامل یک اتاق اصلی به ابعاد ۵/۳۵×۱۰/۷ متر، و اتاق کوچک‌تری به ابعاد ۳/۲×۲/۲ متر با سقف گهواره‌ای است که قسمت بیشتر آن فرو ریخته است. نکته جالبی که در معماری آن مشاهده می‌شود و در دیگر قسمت‌های اخضر تکرار نشده، آن است که به منظور مقابله با رانش، طاق را از روی پشت بندهای خارجی جرزها برافراشته‌اند (همو، 37؛ کرسول، «معماری کهن...»²، II/85).

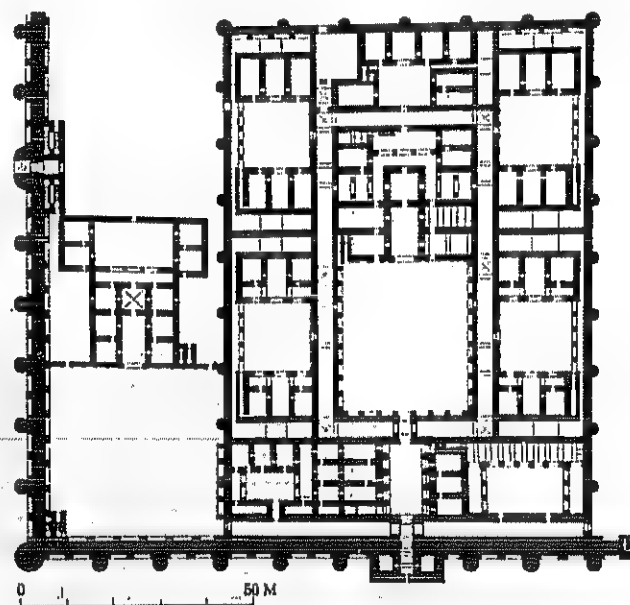
صحن تشریفات: ورودی بخش تشریفات، اتاقی مربع با پوشش گنبدی است که در انتهای تالار بزرگ ورودی قرار دارد. از سمت راست و چپ این اتاق دو راهرو سرپوشیده به عرض ۳/۵ تا ۳/۶ متر جدا می‌شود. در جنوبی اتاق مربع به صحن تشریفات (به ابعاد ۳۲/۷×۲۷ متر) باز می‌شود. دیوارهای حیاط تشریفات، دارای طاق نماهای کور یا

در این بنا نیز اتاقها در ۳ سمت حیاط واقع شده‌اند، ولی برخلاف خانه‌های چهارگانه قرینه نیستند. در یک اتاق کوچک شرقی راه‌پله‌ای برای بالا رفتن به پشت‌بام قرار دارد (بل، همانجا).

خانه‌های مسکونی: در شرق و غرب مجموعه، ۴ خانه مشابه، مجزا و مستقل بنا شده است. هر یک از خانه‌ها شامل یک حیاط مرکزی و دو گروه اتاق با سقف گهواره‌ای است که در سمت شمال و جنوب حیاط قرار دارند. اتاقهای رو به شمال، اقامتگاه تابستانی، و اتاقهای رو به جنوب، اقامتگاه زمستانی بوده است. این خانه‌ها هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند و ورود به آنها فقط از طریق دری واقع در غلام گردش سراسری میسر است. فقط خانه واقع در جنوب شرقی یک در ورودی اضافی به حصار خارجی نیز دارد. بر دیوار مقابل غلام گردش هر خانه یک طاق‌نمای کور با ۵ طاق احداث شده که دهانه طاق وسطی وسیع‌تر و مخصوص در ورودی بوده، و بقیه طاقها کور است. بر دیوار مقابل در داخل حیاط یک رواق سرتاسری به عمق $2/8$ متر با ۵ دهانه واقع بر ۴ پایه جرز و سقف گهواره‌ای احداث شده است. خانه‌های شمال غربی و شرقی شامل یک رواق با طاقهای سه‌گانه در جلو ساختمان، سپس ۳ اتاق موازی شامل یک شاه‌نشین برای پذیرایی و دو گوشوار است. هر گوشوار یک در به شاه‌نشین و یک در به رواق دارد. در پشت این واحد اتاق مستطیل شکلی است به ابعاد $3/5 \times 17/6$ متر که پوشش آن دو گهواره مجزا است. به ظن قوی این اتاق آشپزخانه بوده است و در آن آتش می‌افروخته‌اند، چه دو مجرای آجری دودکش نیز کنار دیوار، بر طاق گهواره‌ای نصب شده است. این آشپزخانه از طریق یک راهرو مستقل به حیاط راه دارد. خانه‌های جنوبی تنها تفاوتی که با خانه‌های شمالی دارند، آن است که فاقد رواق هستند. در نتیجه اتاقها از عمق بیشتری برخوردارند. یک راه‌پله از کنار ساختمان برای رسیدن به پشت‌بام نیز منظور شده بوده است (کرسول، «گزارش»، 197-198).

طرح خانه‌های مسکونی اخیزر که در آن رواق پیشین و ایوان، اتاقها را به شکل T در بر می‌گیرد، از نقشه‌هایی است که با اندک تفاوت در حیاطهای کاخ فیروزآباد و قصر شیرین پیشینه داشته، و سپس در خانه‌های سامره تکرار شده است (گرابار، 147؛ مارسه، 37). بعدها ساختمان دیگری در ضلع شرقی میان بنای مرکزی و حصار خارجی اضافه شده است که به دیوار خارجی کاخ و حصار تدافعی متصل نبوده است، ولی دیوار شمالی آن را چنان امتداد داده‌اند که به این دو حصار پیوندند؛ در نتیجه حیاطهایی در شمال، مشرق و مغرب به وجود آورده است. نقشه اصلی بنا مانند تالار تشریفات است و شاید کاربرد آنها یکی بوده است، شامل یک ایوان به ابعاد $10/75 \times 5/32$ متر، شاه‌نشینهایی در هر دو طرف آن، سپس یک اتاق مربع شکل با پوشش گنبدی، به دنبال آن یک رواق و بعد حیاط و اتاقهای جانبی. در ضلع شمال شرقی، هشتی کوچکی قرار دارد که در آن پلکانی برای پایین رفتن به سردابه تعبیه شده است. این سردابه فضای سراسر زیر ایوان بزرگ و اتاق مربع شکل را در بر می‌گیرد (کرسول، «معماری کهن»، II/81).

چراغدان است. در سمت شمال و جنوب ۶ طاق‌نما و در سمت شرق و غرب ۹ طاق‌نما به عرض ۶ و عمق $10/74$ متر در جنوب حیاط ایوان مرکزی قرار دارد. در پشت ایوان، اتاقی مربع با پوشش گنبدی ساخته‌اند که گرچه سقف آن فرو رفته، ولی بی‌شک بسیار مرتفع‌تر از دو طرف بوده، و در یک قاب مستطیل جای داشته است. در این مجموعه بنا نخستین نمونه‌های «پیش طاق» یا سر در که از پدیده‌های بارز معماری ایران است، دیده می‌شود. طاق‌نماهای دو طرف پیش طاق دارای یک سایبان نیم گنبدی کم عمق است که با آجر و با طرحهای هندسی هزار باف چیده شده است (همو، «گزارش» تصویر 39a). در دو طرف ایوان بزرگ یک جفت گوشوار ساخته شده که به ایوان بزرگ باز می‌شود. اتاقهای سمت راست دارای تزئینات گچ‌بری است. این واحد، بی‌شک تالارهای بارعام و خاص را تشکیل می‌داده، و اتاقهای انتظار نیز در پشت آنها قرار داشته است. بخش تشریفات با یک غلام



نقشه کاخ اخیزر

گردش سرپوشیده به ابعاد $70/82 \times 31/2$ متر محصور است، تا از دیگر قسمتهای مسکونی مجزا باشد (همان، 196-197، نیز تصویر 39a و 39b). در معماری اخیزر، کاخ به عنوان یک عامل جداگانه در داخل مجموعه جای دارد. کاخ خود به واحدهای کوچک تر بخش شده، و در اطراف حیاطهای متعدد ساخته شده است، ولی واحد مرکزی پیوسته از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است. اینگونه تنظیم که در معماری ساسانی پیشینه‌ای طولانی داشته، در کاخ فیروزآباد و قصر شیرین نیز ملاحظه می‌شود. چنین طرحهای پیچیده را می‌توان به پیچیدگی نیازهای کاربردی تعبیر کرد که منجر به یافتن و ابداع نمونه‌های جدید شده است (گرابار، 147-148).

بعدها یک ساختمان مسکونی دیگر نیز در جنوب غلام گردش به کاخ الحاق شد که تنها راه ورود به آن از داخل همان غلام گردش است.

مصالح ساختمانی: بنای اخضر یکسره از لاشه سنگ نازک، آجر و ملاط ضخیم گچ ساخته شده است. به شیوه ساسانی، لاشه سنگ را برای بخش دیوارها و آجر را برای اجرای قوس، لنگه طاق و گنبد و سقفهای گهواره‌ای به کار گرفته‌اند، مانند کاخ سروستان (زمانی، ۶۵).

در دیوارهای خارجی و داخلی پس از هر چند رج سنگ یک تنه نخل قرار داده بوده‌اند که اکنون به علت پوسیدگی و یا خارج کردن آنها برای استفاده سوختی توسط اعراب بادیه‌نشین حفره‌هایی به جای آنها ایجاد شده است. این حفره‌ها نشان می‌دهد که پس از هر ۳ رج یک تنه نخل قرار داده بوده‌اند. در ساختمان اصلی، این تنه درختها چندان بلند بوده که از یک سر دیوار به انتهای دیگر می‌رسیده، ولی در دیوارهای خارجی کوتاه‌تر بوده است (کرسول، همان، II/54). ملاط ضخیم گچ در این بنا سبب دوام است. سطح داخلی دیوار اتاقها نیز اندود گچ داشته است و کاربرد آرایشی آن را در نقاط باقی مانده، مانند گچ بریهای اطراف پنجره‌های تالار تشریفات، هنوز می‌توان باز شناخت (همو، «گزارش»، تصویر 39b).

کاربرد تزئینی آجر در این بنا متنوع است. شیوه ایرانی هزار باب در بیشانی طاق‌سماهای کور ملاحظه می‌شود (همان، تصویر 39a). این شیوه



کاخ اخضر

آجرچینی که بر مبنای عمودی و افقی قرار دادن آجرها برای به دست آوردن نقشهای هندسی است، از مشخصات بارز معماری ایران و عراق است (همان، 197).

آرایش طاق رواق جنوبی مسجد ترکیب ماهرانه‌ای از گچ‌بری و آجرچینی است. در این مورد طاق گهواره با ۹ قوس تزئینی عرضی تقویت شده است. در ساخت این قوسها با پس نشانند تدریجی آجرها نقش لوزی ساخته‌اند. در مرکز لوزی نیز با پس نشانند دوایر هم مرکز یک گل کوکب (روزت) ساخته‌اند (همو، «معماری کهن»، ج II، تصویرهای 40، 46، 53، 57، 58، 59، 67).

در اخضر کتیبه‌ای به دست نیامده است، تا مدورکی برای تاریخ گذاری بنا باشد. در سده‌های نخستین هجری کتیبه‌گذاری چندان

مرسوم نبود. هرگاه برای این کاخ نیز کتیبه‌ای تهیه شده باشد، در گچ‌بریاها بوده که به کلی از میان رفته است (بل، 161). با وجود این، درباره تاریخ این بنا آراء گوناگونی وجود دارد. دیولافوا و ماسینیون آن را یک کاخ زمستانی پیش از اسلام می‌دانند، مانند کاخ حیره که توسط یک معمار ایرانی برای امرای عرب حیره بنا شده بود و نیز احتمال می‌دهند که این بنا همان قصر السدیر باشد که شاعران عرب آن را ستوده‌اند (EI¹). بل آن را ترجیحاً دومة الحیره (همانجا)، و موسیل (ص 366، حاشیه) آن را دارالهجرة می‌داند که در ۲۷۷ق توسط شورشیان قرمطی ساخته شد. شاید قرمطیان کاخ را مرمت، و از آن استفاده کرده باشند، زیرا هرگز توانایی ساختن چنین بنایی را نداشته‌اند و به‌طور کلی ساختن چنین پناهگاههایی در سنت آنها نبوده است (نیز نک: EI¹).

نظریه مستند به عوامل معماری کرسول بیشتر پذیرفته شده است. وی معتقد است که وجود مسجد با محراب مقرر می‌رساند که تاریخ آن نباید پیش از ۷۰۹/ق باشد، زیرا تا پیش از آن تاریخ محراب مسجدها، مستطیل و بدون عمق بوده است (مانند تاریخانه دماغان، جامع ناین، سامره و ابودلف). همو می‌افزاید که طاق کشکولی که ۸ بار در تالار بزرگ مورد استفاده قرار گرفته، و نقش هندسی هزار باب که در تزئینات آجری بخش جنوبی تالار تشریفات به کار رفته، در معماری ساسانی پیشینه داشته، ولی در باب رقه بغداد آمده است و در نهایت قوس شکسته، آنگونه که در ملویه سامره مشاهده می‌شود، به‌طور کامل برقرار نشده است. از این رو تاریخ اخضر باید پیش از ۲۲۱/ق ۸۳۶م باشد («گزارش»، 201).

کرسول (همان، 203) با

استناد به روایت تاریخ طبری (۱۲۴/۸ - ۱۲۸)، عیسی بن موسی (د ۱۶۷/ق ۷۸۳م) برادرزاده قدرتمند دو خلیفه اول عباسی ربابانی کاخ می‌داند و معتقد است که وی با دریافت مبلغی کلان، از حق خود در خلافت به نفع المهدی چشم پوشیده، و با آن پول به ساختن این بنا اقدام کرده است. کاسکل (ص 36) به استناد عبارتی از یاقوت (نک: ۱۲۲-۱۲۱/۴) درباره قصر مقاتل که گوید عیسی بن علی آن را خراب کرد و بر آن عمارتی نو ساخت، نظریه کرسول را رد می‌کند. وی مدعی است که عیسی بن علی، عموی دو خلیفه اول عباسی، بازسازی قصر اخضر را که پیش از آن مقاتل نام داشت، آغاز کرد. این نوسازی که در پی آن کاخ به دژ نظامی تبدیل شد، به منظور پشتیبانی از شهر بی دفاع کوفه انجام گرفت. انگیزه آن را نیز باید با قیام علی بن ابراهیم بن عبدالله

اداره، واژه‌ای عربی، مصدر باب افعال از ریشه «دور» به معنای گرداندن، نظام دادن، نظارت کردن، ضبط و ربط و... که در همین معانی در زبانهای فارسی و ترکی به کار می‌رود و در اصطلاح به سازمانهایی که رتق و فتق امور کشور را از نظر سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و... برعهده دارند، اطلاق می‌گردد. این واژه در دوران جدید و همراه با نفوذ تمدن اروپایی در کشورهای اسلامی به معنای فنی و اصطلاحی به کار رفت. از این رو اجزای سازمان سیاسی و نظامی در دولتهای اسلامی پیش از دوره نوین، در مقالات مربوط به انواع دواوین مانند اشراف، زمام، رسایل، انشاء، برید و... یا طبقه دیوانسالاران مانند ناظر، مشرف، کاتب، مستوفی، وزیر و... یا صاحب منصبان لشکری و کشوری مانند امیر، حاجب، سپهسالار، بیگلربیگی و... یا تقسیمات کشوری مانند کوره، رستاق، تسوج، ایالت، استان و... بررسی می‌گردد. بخش تاریخ

آدایی، تخلص چند تن از شاعران پارسی‌گوی در سده‌های ۱۰-۱۱ ق که در ایران و هند می‌زیسته‌اند:

۱. آدایی شیرازی، بهاءالدین علی (یا محمد) (د ۹۲۸ ق/۱۵۲۲ م)، از شاعران و خوشنویسان شیراز. او بسیاری از منظومه‌های شاعران پیش از خود چون فردوسی، نظامی و امیرخسرو را به خط خوش نگاشته بود (علیشیر، ۳۶۴-۳۶۵) و همین امر سبب آشنایی وی با سبک سروده‌های پیشینیان و چیره‌دستی او در سرودن قالبهای مختلف شعر چون مثنوی، غزل و قصیده شد (همانجا).

آدایی پس از سفرهای بسیار، در استانبول اقامت گزید و به دربار سلطان سلیم اول (۹۱۸-۹۲۶ ق/۱۵۱۲-۱۵۲۰ م) و سلطان سلیمان (۹۲۶-۹۷۴ ق/۱۵۲۰-۱۵۶۶ م) راه یافت و آنگاه به ستایش سلطان مصطفی پسر سلطان سلیمان و نیز محمد صقلی پاشا، وزیر اعظم پرداخت (نفیسی، ۳۳۸/۱). آدایی در پی شیوع طاعونی که در ۹۲۸ ق استانبول را فرا گرفت، درگذشت (علیشیر، همانجا).

به گفته امیرعلیشیرنوبی وی منظومه‌ای با عنوان سلیم‌نامه به سبک شاهنامه در بحر متقارب داشته که تاریخ سلطنت سلیم اول را در آن به نظم درآورده است (همانجا؛ نفیسی، ۳۳۹/۱). تاکنون نشانی از این منظومه به دست نیامده است، جز اینکه در موزه بریتانیا، نسخه‌ای با عنوان سلیم خان‌نامه موجود است که نویسنده آن شناخته نیست (منزوی، ۲۹۲۱/۴). افزون بر این، اشعاری پراکنده از وی در تذکره‌ها آمده است (علیشیر، همانجا).

۲. آدایی اصفهانی (د ۹۳۰ ق/۱۵۲۴ م)، در اصفهان زاده شد و دوره شاه اسماعیل تا آغاز روزگار شاه طهماسب را درک کرد (اوحدی، ۱۱۸). سام میرزا با آنکه آدایی را از شاعران پر آوازه اصفهان به شمار آورده، قوافی اشعار وی را مشحون از خطا دانسته است (ص ۳۳۹). ابیاتی از او در تذکره‌ها یافت می‌شود (اوحدی، سام میرزا، همانجا).

۳. آدایی یزدی، میر محمد مؤمن حکیم، شاعر و قاضی سده ۱۱ ق.

در پایان شعبان ۱۴۵ ق/۲۲ نوامبر ۷۶۲ م در بصره ارتباط داد و همزمان دانست.

نام اخضر در آثار تاریخ‌نویسان و جغرافی‌دانان مسلمان نیامده است. رویت و ماسینیون معتقدند که این کلمه برگرفته از نام اسماعیل ابن یوسف ابن اخضر اهل یمامه است که در ۳۱۵ ق/۹۲۷ م، پس از فتح کوفه از طرف قرامطیان به حکومت آن شهر منصوب شد. پیترو دلاواله جهانگرد ایتالیایی، و نیز تاورنیه، جهانگرد فرانسوی، در سفرنامه‌های خود از اخضر با همین نام یاد کرده‌اند. نتایج بررسی علمی و دقیق این بنا همراه با نقشه و طرحهای بازسازی، عوامل معماری و تزینی توسط اسکار رویت در ۱۹۱۲ م منتشر شد (نک: کرسول، «معماری کهن»، 51-52، نیز نقشه‌های شه 35-69، حاشیه).

از ۱۹۳۸ م اداره باستان‌شناسی عراق برنامه‌ای اصولی برای حفظ این اثر آغاز کرد که به سبب بروز جنگ جهانی دوم قطع شد. در این دوران، دیوار شمالی، تالار تشریفات ۳ دروازه اصلی و دو خانه مسکونی و بخشی از تزیینات حصار شمالی، آوار برداری و نوسازی شد. برنامه بازسازی در ۱۹۶۰ م دوباره آغاز شد و بر ۴ اصل تقویت و تحکیم، آوار برداری، استفاده مجدد و نوسازی در کلیه بخشها ادامه یافت (پالیرو، 197، 210).

مجموعه اخضر یک پدیده منحصر معماری اسلامی نیست، چه از گروه قلعه کوشکهایی است که در اندازه‌های مختلف با ویژگیهای مشترک در حاشیه غربی صحرای شام پراکنده است. ولی اخضر تنها مورد شناخته شده آن در حاشیه شرقی و قدیم‌ترین بنای مسکونی دوران عباسی است. این بنا که فرایند اصولی دوران برزخ فرهنگی گذر از زندگی بادیه‌نشینان امیرای عرب به زندگی شهرنشین است، از نظر فنی مجموعه‌ای است از عوامل گوناگون معماری. سقفهای گهواره‌ای عرضی، تقویت شده با قوسهای مضاعف آراسته به شیوه‌های تزینی گوناگون و گنبدهای خیاره‌ای، قوسهای به دور تمام درها و دهلیزها، تزیینات نعل اسبی برای طاق‌نماهای کور، کنگره‌ای و کشکولی با ابعاد وسیع و اجرای ساده، وقار خاصی به مجموعه بخشیده است. این ویرانه منزوی در میان صحرا همت سازندگان خود را نسلها بازگو کرده است (بل، 55؛ مارسه، 37؛ گروه، 38).

مآخذ: جنایی، طارق، «الصیانة الاترية فی الاخضر، ۱۹۶۸-۱۹۶۹»، سوس، بغداد، ۱۹۷۰ م، ج ۲۶، ش ۶-۲؛ زمانی، عباس، تأثیر هنر ساسانی در هنر اسلامی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ طبری، تاریخ، یاقوت، بلدان؛ نیز:

Bell, G.L., *Palace and Mosque at Ukhaidir*, Oxford, 1914; Cuskel, W., «Al-Uhaidir», *Der Islam*, Berlin, 1964; Creswell, K.A.C., *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Beirut, 1968; id., *Early Muslim Architecture*, New York, 1979; EI; Grabar, O., *The Formation of Islamic Art*, London, 1973; Grube, E.J., *The World of Islam*, London, 1967; Marquis, G., *L'art de l'Islam*, Paris, 1946; Musil, A., *Arabia Deserta*, New York, 1927; Pagliero, R. et al., «Uhaydir, an Instance of Monument Restoration», *Mesopotamia*, Torino, 1967, vol. II; Philon, H., «Iraq», *Architecture of the Islamic World*, London, 1978.

نوشین دخت نفیسی

آدارسه، نک: آل ادریس.

او اهل بفر از روستاهای یزد بود و در شهرهای میبد و اردکان، مسند قضا داشت. ادبی هر ماه، یک هفته به یزد رفته، در جامع این شهر به ایراد خطبه می‌پرداخت (باقی، ۳/۳۷۷؛ خاضع، ۱/۱۰). به گفته باقی، تسلط ادبی در بلاغت و ادبیات عرب بدان پایه بود که هیچ گاه خطبه‌ای تکراری از او شنیده نشد (۳/۳۷۸). وی در فلسفه نیز شهرت یافت، اما آراء وی سبب شد که علمای شهر او را دهری خواندند و به الحاد و کفر متهم ساختند. وی ناگزیر از جلای وطن شد و به بندر سورت (در گجرات هند) رفت (نصرآبادی، ۲۹۱-۲۹۲؛ صدیق حسن، ۲۸؛ خاضع، همانجا) و پس از سفری کوتاه به گلکنده، به بندر سورت بازگشت و تا پایان زندگی در آنجا اقامت گزید (نک: «تاریخ...»، ۹۶/II).

گویند وی به یاری میر مؤمن استرآبادی که خود وزیر اعظم محمدقلی قطب‌شاه (حک ۹۸۸-۱۰۲۰ ق/۱۵۸۰-۱۶۱۱ م) بود، به دربار راه یافت و پس از چندی به مقام وزارت رسید (نک: خاضع، ۱/۱۰-۱۱)، اما با توجه به آنکه نصرآبادی، سفر ادبی را از ایران در حدود ۳۰ سال پیش از نگارش تذکره خود ذکر کرده (ص ۲۹۱)، و آغاز نگارش این تذکره نیز در ۱۰۸۳ ق بوده است (ص ۵-۶)، وی نمی‌توانسته به دربار محمدقلی قطب‌شاه که در ۱۰۲۰ ق درگذشته، راه یافته باشد. گویند وی زاهد و صوفی مسلک بوده، حتی کرامتی نیز درباره مرگش نقل کرده‌اند (احمدعلی، ۱۶۸؛ نصرآبادی، ۲۹۱-۲۹۲).

تاریخ درگذشت ادبی را به اختلاف در ۱۰۳۰ ق (گوپاموی، ۴۴؛ صدیق حسن، نیز «تاریخ»، همانجا)، ۱۰۳۸ ق (خاضع، ۱/۱۱) و ۱۰۶۲ ق (گلچین معانی، ۱/۳۰) نوشته‌اند؛ اما چنانکه ذکر شد، اگر براساس سخن نصرآبادی سفر ادبی به هند در حدود سال ۱۰۵۳ ق باشد، درگذشت وی می‌بایست در ۱۰۶۲ ق روی داده باشد.

بخش بزرگی از سروده‌های وی از میان رفته است. گویند به رباعی بیش از دیگر قالبهای شعری متمایل بوده است («تاریخ»، همانجا)، اما به سبب اندک بودن اشعار برجای مانده از او، بررسی سبک و سیاق سروده‌های وی و نیز قالبهایی که بدان متمایل بوده، دشوار می‌نماید. در همین ابیات پراکنده، رنگی از بدبینی به زندگی و جهان به چشم می‌خورد (همانجا). نمونه‌هایی از اشعار او در تذکره‌ها آمده است (نک: نصرآبادی، صدیق حسن، خاضع، همانجا).

مآخذ: احمدعلی هاشمی سندیلوی، مخزن الفریب، لاهور، ۱۹۶۸ م؛ اوحدی بلیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شد ۵۳۲۴ باقی، محمد مفید، جامع مفیدی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ خاضع، اردشیر، تذکره سخنوران یزد، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۱ ش؛ سام میرزا صفوی، تحفه سامی، به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ صدیق حسن‌خان، محمد، شمع انجم، به کوشش محمد عبدالمجیدخان، بهوبال، ۱۲۹۳ ق؛ علینیر نوایی، مجالس التفانس، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ گلچین معانی، احمد، کاروان هند، مشهد، ۱۳۶۹ ش؛ گویاموی، محمد قدرت‌الله، نتائج الانکار، به کوشش اردشیر بنشاهی، بمبئی، ۱۳۳۶ ش؛ منزوی، خطی، نصرآبادی، محمد طاهر، تذکره، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ نیز:

History of Medieval Deccan (1295-1724), ed. H. K. Sherwani & P.M. Joshi, Hyderabad, 1974.
علی میرانصاری و بخش ادبیات

آدب، کلمه‌ای متداول در فرهنگ اسلامی که ریشه روشنی برای آن دانسته نیست. در شعر جاهلی ظاهراً به کار نرفته، اما در شعر مخضرم و احادیث نبوی بارها آمده است. نخست معنایی محدود داشت. از سده ۲ ق، در تحولی بسیار سریع بر اخلاق و خاصه اخلاق عملی اطلاق شد. در سده ۳ ق دایره معنایی آن گسترش شگفتی یافت: اخلاق، رفتار اجتماعی، رفتار فردی، فرهیختگی در امور غیر دینی، زبان دانی و سخنوری و شعر شناسی. آنگاه بر مجموعه دانشهایی که مردم فرهنگی را شایسته است، اطلاق شد. این دانشهای فراگیر، اما کم عمق به درون جامعه رفت و بیشتر طبقات آن را دربرگرفت. در همان احوال، به معنی ظرافت و آداب دانی و شهری‌گری به کار رفت. شریعت اسلام نیز که رفتار، کردار و اخلاق انسان مؤمن را نظام می‌بخشد، همه دستورها و توصیه‌های خویش را تحت همین نام درآورد و به دنبال آن، مدرسان علوم دینی نیز همه تشریفات تعلیم و تعلم را ادب خواندند. سپس صوفیان پدیدار شدند و همان لفظ را برآیندهای خاص خود اطلاق کردند. در سده‌های متأخرتر، ادب بیشتر در معنی علوم لغوی و زبان شناختی به کار رفت، تا سرانجام از ادبیات، به مفهوم امروزی سربرآورد. در این گفتار از ادب صوفی سخن نرفته، و به ادب دینی و تعلیمی کمتر پرداخته شده است و بیشتر قصد بر آن است که تحول آن فرهنگ نوظهور نیم ایرانی و نیم عربی-یونانی از آغاز تا اواخر عصر انحطاط بررسی شود. در اثنای کار ناچار چند اصطلاح برای ادب به کار برده شده است: ادب اخلاقی، که موجب شرافت، کرامت و ارجمندی مرد فرهیخته می‌شود و گاه با ادب النفس برابر است؛ ادب عام، و آن مجموعه پندها و اندرزها و توصیه‌هایی است که رفتار و کردار مرد را در امور شخصی، یا در جامعه نظام می‌بخشد و به او آداب ظرافت و شهری‌گری می‌آموزد؛ ادب صنفی، و آن مجموعه توصیه‌هایی است که به افراد یک صنف (معلمان، دبیران و...) عرضه می‌شود.

منبع شناسی: ادب در معنی وسیعی که اینک عرضه می‌شود، تا سالهای اخیر هیچ گاه مورد بررسی قرار نگرفته بوده است. در آثار خاورشناسان که گاه به این مفهوم اشاره کوتاهی می‌رفت تا گلدسیهر آن را به صورت مقاله مختصری منتشر ساخت (نک: EI¹). سپس نالینو در «تاریخ ادبیات» خود کار نسبتاً عمده‌ای عرضه کرد (نک: ص ۷-۲۶). همین مقاله، پایه دو مقاله مفیدتر دیگر شد. یکی از آن گابریلی است (نک: EI²) و دیگر از آن پلا که ترجمه عربی آن در دائرة المعارف فؤاد افرام بستانی نشر یافته است. برخی دیگر، برحسب نوع کار خود گاه اشارات مفیدی به موضوع کرده‌اند. از آن جمله آندره میکال در «جغرافیای انسانی»، برژه در کتاب «ابوحیان...» و مایر در «آداب و رسوم صوفیه» (به آلمانی). به فارسی جز مقاله مفصل، اما آشفته و به هم ریخته لغت نامه دهخدا چیز فراوانی در دست نیست. با اینهمه، بحث ادب و ادب عاشقانه در کتاب حدیث عشق از واده (ص ۴۲۶-۴۶۰)

(تأدیب الرجل فرسه) (همو، ۳۶/۱) که البته معنایی جز تربیت اسب ندارد، هر چند اینجا نیز اصل، همانا القای رفتار و اخلاق شایسته است. اما مسأله این است که چرا این کلمه فقط در آغاز اسلام پدیدار شده است و چرا در زبان عربی ریشه روشنی ندارد. لغت شناسان کهن کوشیده‌اند به این پرسشها پاسخ دهند. اینان کلمه «الادب» و مشتقات آن را خوب می‌شناختند. این کلمه دو معنی اساسی دارد: ۱. شگفت، هر چیز شگفت، ۲. دعوت به مهمانی. از همین جا، مشتقات مأذبه، مأذبه، اذبه همه به معنی چیزی است که برای مهمانی تدارک می‌بینند (نک: خلیل، ۸۵/۸؛ ابن درید، ۱۱۸۰/۲، ۱۳۰۴/۳؛ ابن فارس، ۷۴/۱-۷۵؛ جوهری؛ به خصوص لین^۱، که معانی را دسته‌بندی کرده است) و نیز آدب و ادیب به معنی «صاحب مأذبه» یا میهماندار است. ازهری (۲۰۹/۱۴) — و نیز بسیاری دیگر پس از او — ادب را مأخوذ از همین معنای دوم پنداشته، گوید: ادب آن چیزی است که ادیب به دیگران می‌آموزد. علت این نام‌گذاری آن است که او هم [مانند کسی که جمعی را به خوراک خوب مهمان می‌کند] مردم را به چیزهای نیک فرا می‌خواند. این نظر، قرن‌ها مورد قبول بوده، اما برخی دیگر، معنی نخست (= شگفت) را هم غریب نمی‌دانند. از آنجا که ادب دل‌انگیز و شگفت است، پس بعید نیست که از آدب، به معنی، شگفت، مشتق شده باشد (نک: بغدادی، ۴۳۲/۹؛ قس: نالینو، ۱۳).

اما این توجیهات، معاصران را قانع نمی‌کند و آنچه بیشتر مقبول افتاده، نظر فلرس^۲ است که توسط نالینو (همانجا) بسط یافته است. بنابر این نظریه، کلمه ذاب که به معنی عادت یا تکرار کاری است و از همین جا، با سنت که آن هم تکرار عادات و رسوم جامعه است، شبیه می‌گردد، صیغه جمع ندارد و احتمالاً اعراب به مقیاس کلمه‌ای چون بشر که جمع آن آبار است، داب را نیز به آداب جمع بستند. سپس با گذشت زمان، از لفظ آداب، مفرد ادب زاییده شد و از آن نیز الفاظ دیگری چون ادب و ادیب (فلرس، ۱۸۰، حاشیه). این نظر، البته مورد پسند همه پژوهشگران، خاصه ایرانیان و ایران‌شناسان قرار نگرفت. نخست انستاس کرملی، کلمه را غیرعربی و مأخوذ از «ادوپس^۳» یونانی (مرکب از «ادوس^۴» به معنی خوش و «اپس^۵» به معنی گفتار) پنداشت. اندکی بعد یعقوب صروف برای لفظ آدب (ولیمه و مهمانی) که به نظر فلرس، اصل کلمه ادب است، ریشه‌ای یونانی پیشنهاد کرد: «اداؤس^۶» به معنی خوردنی، آنگاه مصطفی صادق رافعی و جبر ضومط در پاسخ به انستاس کرملی به دنبال ریشه‌های سامی کلمه برآمدند و برای آدب به معنی شگفت از تورات شاهد آوردند (محیط طباطبائی، «ادب و ادیب»، ۳-۶). طه حسین (ص ۲۲-۲۵) در انتقاد از استاد خود نالینو سخن تازه‌ای عرضه نکرد، جز اینکه پنداشت همه احادیثی که در آنها لفظ ادب به کار رفته، مورد تردیدند و به عنوان سند زبان‌شناختی به هیچ کدام نمی‌توان اعتماد کرد؛ بنابراین لفظ ادب باید از روزگار امویان

بسیار سودمند است؛ نیز در این باب مختصری در تاریخ ادبیات عبدالجلیل (ص ۱۲۶-۱۲۹) آمده که خود از فرانسه ترجمه شده است. کوششی که در این مقاله شده، همه جوانب ادب و منابع بی‌شمار کهن را در بر نمی‌گیرد و هنوز جای یک کتاب تحقیقی در این باره خالی است. معنای کلمه: در زبان فارسی معادله‌های متعدد در مقابل این لفظ نهاده‌اند. از جمله، معانی زیر را که دهخدا با ذکر مأخذ آورده، می‌توان عرضه کرد: پرهیزت، دانش، فرهنگ، هنر، چم و خم، حسن معاشرت، حسن محضر، طور پسندیده، آزر، حرمت، پاس، شگفتی و شگفت، فرهنگی شدن و... تعریفهایی که در لغت نامه دهخدا گرد آمده، به طور کلی شامل این معانی است: ۱. ده یا دوازده یا پانزده علم (صرف و نحو و لغت و...)؛ ۲. نگاه داشتن حد هر چیز؛ ۳. علمی که انسان را از همه اقسام خطا محفوظ دارد؛ ۴. نیکی احوال و رفتار در نشست و برخاست و خوشخوی و گرد آمدن خوبیهای نیکو؛ ۵. هر ورزش پسندیده که آدمی را به فضیلتی سوق دهد؛ ۶. ادب القاضی نزد فقها؛ ۷. گاه به معنی سنت؛ ۸. نزد اهل شرع پرهیز کاری و نزد اهل حکمت نگاهداری نفس؛ ۹. ظرافت و کیاست، ظرافت در زبان و براعت در هوش و...

این معانی و بسیاری دیگر، همه صحیح است، اما نه در یک زمان، زیرا نخستین فرهنگ‌نویسان، چیزی نقل نکرده‌اند و شاید ازهری (د۳۷۰) نخستین کس باشد که در تهذیب به معنی مورد بحث اشاره می‌کند. بنابر آنچه از شعر مخضرم (نک: بغدادی، ۴۳۱/۹-۴۳۲، شعر غنوی) و نخستین شاعران اسلام برمی‌آید، کلمه نخست به معنی همان سنتها و آداب و رسوم کهن عرب که در واقع مایه اصلی تعلیم و تربیت جاهلیان را تشکیل می‌داد، بوده است، از آنجا، نتایجی هم که از این آموزش پدید می‌آمد و در مردی تجلی می‌یافت، «ادب» خوانده شد (نک: نالینو، ۱۰-۱۱).

این کلمه در احادیث نبوی بارها آمده است. در بحار الانوار، تنها ترکیب «ادب» ۹ بار، و در میان احادیث اهل سنت، فعل تأدیب در ۱۱ حدیث و کلمه ادب در ۶ حدیث مذکور است (نک: ونسینک، ۳۶/۱-۳۷). در آنجا ظاهراً هم معنای سنتهای پسندیده و مورد قبول اعراب را دارد و هم چند معنی تازه‌تر و گسترده‌تر.

پیدا است که «تأدیب» کسانی چون «رعیت، همسر، کنیز، فرزندان و...» عبارت از پرورش اخلاق و آموزش آیینها و سنتهای پسندیده «عرب» و احتمالاً برخی شیوه‌های تازه‌ای بود که اسلام عرضه می‌کرد، اما عباراتی دیگر، چون: «این حدیث را باید به مؤدب داد» یا «ادب خداوند، قرآن است» (ونسینک، همانجا) و یا حدیث معروف «آدب» ربی و نظایر آنها، نشان می‌دهد که ادب اینک بر تعالیم الهی و نبوی نیز اطلاق می‌شده است.

خلاصه، حدیثی دیگر، معنایی کاملاً نو ارائه می‌کند: «تأدیب اسب»

قرن در زبان عربی به کار می‌رفت.

به دنبال انتشار مقاله نایی کی و توضیحات مجدد محیط طباطبائی، بحث در مجله آینده ادامه یافت تا آنکه محمدعلی سجادیه، ریشه سومری ادویا (شاگرد، ادب آموز) را به عنوان ریشه اصلی ادب پیشنهاد کرد (ص ۲۱۷-۲۱۹).

سده ۱ ق: در سراسر این قرن، چیز تازه‌ای بر معنای ادب افزوده نشده است و شواهدی که - خواه در شعر و خواه در نثر - آن را به کار برده باشند، بسیار نادرند. بنابراین می‌توان پنداشت که معنای آن، در دو موضوع منحصر بوده است: ۱. ستهای کهن عرب؛ اخلاق پسندیده جاهلیان و رفتار شایسته ایشان، این معنی در یکی از روایات نیز تأیید شده است، چون از حضرت عیسی (ع) و از ادب دانی وی سؤال می‌کنند، می‌فرماید: «کسی مرا ادب نیاموخت، اما چون زشتی جهل را دیدم، از آن دوری کردم» (مجلسی، ۳۲۶/۱۴). حال اگر بپذیریم که «جهل» نه به معنی نادانی، که به معنی تندخویی و زشت رفتارهای جاهلی است (قس: آذرنوش، ۳-۱)، آنگاه ادب در این حدیث در مقابل آن، یعنی در مفهوم اخلاق و رفتار نیک قرار می‌گیرد؛ ۲. تعالیم الهی و الگوهای اخلاقی و اجتماعی که خصوصاً از سنت محمدی استنباط شده است. این امر از سده ۳ ق به بعد بروز و گسترش شگفت می‌یابد و ادب دینی را به وجود می‌آورد.

اگر طی سده ۱ ق، معنای ادب محدود است و موضوع آن در سکوتی نسبی فرو رفته، در آغاز سده ۲ ق، ناگهان لفظ ادب در مفهومی اخلاقی که با دین رابطه چندانی ندارد، به گونه‌ای شگفت بروز می‌کند و بخش عظیمی از جامعه اسلامی را فرا می‌گیرد.

آن سکوت نسبی و این شکوفایی ناگهانی، تنها زمانی قابل درک و توجیه است که به یاد آوریم در آغاز سده ۲ ق چند مرد بزرگ که به دو زبان فارسی و عربی تسلط تمام داشتند، اخلاق و سنتها و آیینهای ایرانی را در قالب زبان عربی وارد جامعه اسلامی کردند و فرهنگی را پی‌ریختند که حدود ۵۰۰ سال دوام یافت.

سده ۲ ق، عبدالحمید و ابن مقفع: پژوهشگران معاصر، عموماً پایه‌گذار ادب اخلاقی را عبدالحمید (د ۱۳۲ ق) و به خصوص ابن مقفع (د ۱۴۲ ق) دانسته‌اند. نقش عبدالحمید نسبت به آنچه از ابن مقفع می‌شناسیم، سخت اندک است، اما فضل تقدم با اوست. نخست اوست که در دو اثر کوچک، در نثری که اندک اندک از شیوه‌های کهن عرب دوری می‌گیرد و به فضاهای گسترده‌تری گام می‌نهد، اندرز می‌دهد، اخلاق نیکو می‌آموزد و به مخاطب خویش اشارت می‌کند که چه چیزها برای کار و شخصیت او ضروری است. این دو اثر عبارتند از: ۱. «نامه» ای که وی به عبدالله بن مروان که در آن هنگام ولیعهد خلیفه اموی بود، نوشته، و در آن، علاوه بر اندرزهای عام، آیین ملک‌داری و سیاست و شیوه رهبری و سپاهداری را تعلیم داده است («رسالة فی

معمول شده باشد و معنی آن نیز آموختن شعر و اخبار و ایام العرب از طریق روایت است (نیز نک: محیط طباطبائی، همانجا). محیط طباطبائی هیچ یک از این نظریات را نمی‌پسندد و معتقد است که «ادیب» و «ادب» از ریشه فارسی باستان «دیپ» و «دب» به معنی نوشتن گرفته شده است (همان، ۷-۸). در ۱۹۸۳ م، نایی کی محقق ژاپنی، مقاله‌ای در سالنامه روزنوبه چاپ رسانید که اصل آن را پیش‌تر در بیست و پنجمین کنگره خاورشناسی ژاپن عرضه کرده بود.

نایی کی با اطلاع از منابع پهلوی و عربی بر آن شد که ادب را با آون [ک] و اون^۲ هم معنی و هم ریشه سازد. وی خاطر نشان می‌کند که نخستین معنی کلمه پهلوی راه و روش است که در ۵ متن پهلوی آمده (نک: ص ۴۱۷-۴۱۸). دومین معنی آن آداب و شیوه‌های رفتار است که در ۳ متن آمده. معنای سوم، هیأت و شکل و گونه است که بعدها مفهوم فلسفی - دینی یافته است. نویسنده به ذکر ۳ نمونه نیز در این معنا می‌پردازد (همو، ۴۱۸-۴۲۰). این معنای اخیر هیچ گاه در عربی بروز نکرد، اما دو معنای نخست، همان است که در انبوه ترجمه‌های عربی از پهلوی، خاصه آیین نامه‌ای که ابن مقفع به عربی برگردانده، دیده می‌شود. این کتابها متأسفانه دیگر در دست نیستند، اما قطعاتی که برخی نویسندگان، خاصه ابن قتیبه در عیون (مثلاً ۸/۱، ۶۲، ۱۱۲-۱۱۵، ۱۳۳، ۱۵۱، ۳۱۲، ۲۲۱/۳، ۲۷۸)، نقل کرده‌اند، شواهد ارزنده‌ای به شمار می‌آیند.

علاوه بر این، محقق ژاپنی که البته در معرب بودن ادب از آون تردید ندارد، با توجه به عبارت پهلوی «آون گاه خوب» که همان آداب مهمان خواندن و مجلس داری است، آن را با کلمه آذب یکی می‌داند، بنابراین برخلاف نظر نالینو دو کلمه عربی آذب و آذب در واقع یک لفظ به شمار می‌آیند که به دو گونه از آون گرفته شده‌اند (نایی کی، ۴۲۵-۴۲۶).

پژوهش نایی کی مسلماً این را ثابت می‌کند که بیشتر معانی لفظ پهلوی آیین، به لفظ عربی ادب و آداب انتقال یافته است، اما به هیچ وجه ثابت نمی‌شود که لفظ ادب نیز معرب آون [ک] پهلوی باشد. زیرا اولاً روند تغییرات و تبدلات تعریب کلمه به آسانی چنین اجازه‌ای نمی‌دهد و پیشنهاد محیط طباطبائی («آذون و آذونک» به جای آون و آون [ک]) مسأله‌ای را حل نمی‌کند (نک: «چند نکته...»، ۲۱۱ به بعد). ثانیاً، این امر ایجاب می‌کند که زمان تعریب کلمه را به دوران آغاز ترجمه، یا به قول محیط طباطبائی (همانجا) تا زمان ابن مقفع به تأخیر بیندازیم. این تأخیر موجب می‌شود که مانند طه حسین، دهها حدیث شامل این کلمه، و نیز یکی دو شاهد مخضرم را به کلی جعلی بینداریم. گذشته از آن، ابن مقفع در آن زمان که کلمات فارسی گروه گروه به عربی می‌رفتند و معرب می‌شدند، نه تنها یک کلمه را هم معرب نکرده، بلکه یک کلمه تازه فارسی که در ادبیات پیش از او معروف نباشد، نیز به کار نبرده است و دلیلی ندارد که اینک شکل نوساخته و غریب ادب را به جای آیین بنهد، مضافاً به اینکه کلمه آیین به همین شکل از زمان او در زبان عربی معروف شده بود و چنانکه در طی مقاله خواهد آمد، تا دوسه

نیک گزینی همراه بصیرت در هر امر است» («الادب الصغیر»، ۱۹). اما عقل را باید پرورش داد. «عقل به غریزه پذیرای ادب است و به وسیله ادب رشد می‌کند و پاکیزگی می‌یابد... طبیعت عقل در دل نهان است و تا زمانی که ادب به کار عقل در نایستد، عقل را نیرویی و حیاتی و سودی نباشد، زیرا ادب میوه خرد و زندگی و نطفه حیات بخش است... مایه ادب نیز منطبق است که خود از آموزش به دست آید» (همان، ۱۹-۲۰). خلاصه «همانطور که بدن به آب و خوراک نیازمند است، عقل نیز به ادب نیاز دارد و این ادب است که باعث تفاوت عقول می‌شود» (همان، ۱۵). وی جای دیگر (همان، ۴۶) باز ادب را با رای جفت می‌سازد و می‌گوید «رای بدون ادب و ادب بدون رای البته کمال نمی‌یابد» و «(ادب، بی‌پروایی را از خردمند می‌زداید، اما بر سبکسری احق می‌افزاید)» (کلیله، ...، ۱۸۶). از نظر ابن مقفع، ادب در مقایسه با علم، مقامی ارجمندتر دارد، زیرا او به «(طالب ادب)» اندرز می‌دهد که اگر «(نوع علم)» را می‌جوید، باید نخست اصول و سپس فروع آن را فراگیرد. آموختن فروع (= علم مطلق) به تنهایی سودی در بر ندارد و آن اصولی که باید نخست آموخت، عبارتند از: صلاح دین، صلاح بدن، دلاوری، بخشندگی، سخنوری، آیین زندگی، ... و خلاصه همه آن مفاهیمی که اساس ادب اخلاقی را تشکیل می‌دهند (نک: «الادب الکبیر»، ۵۷-۵۸). هدف ابن مقفع از تألیف کتب ادب، در آغاز «الادب الصغیر» (ص ۲۴) بیان شده است: آبادی دل، شفافی دید، زنده کردن تفکر، اقامه تدبیر، راهنمایی به کار نیک و اخلاق پسندیده.

تا زمانی که ادب به معنی اخلاق پسندیده (و نه الزاماً دینی) و ظرافت و شهرگیری است، شاید هیچ‌گاه ادبی به اصالت و شفافیت ابن مقفع نیابیم. هوش بسیار، خردمندی، درخشندگی ضمیر، انسان دوستی، آداب دانی، خوش زبانی، شعردانی، و حتی ثروت همه در وجود او گرد آمده بود و آنگاه این معانی، در داستانهای دل‌انگیز، سخنانی حکیمانه، اندرزهایی عینی و ملموس و همه به زبانی پاک و بی‌گره و به هم پیوسته، تجلی یافت. بیشتر کسانی که به وصف ادب پرداخته‌اند، یکی از اهداف آن را «محبوب همگان شدن» دانسته‌اند. ابن مقفع به راستی همگان را شیفته می‌ساخت. در او انسان دوستی در قالب مکتبی نظام یافته جلوه می‌کند. آنچه او به عنوان انسان کامل در کتابهای ادب عرضه کرده، بر خود او منطبق است. او عالی‌ترین خصلتهای مردم فرهیخته را در دوستی که خود «از همه برترش می‌دانست»، برشمرده است («الادب الکبیر»، ۱۱۴): در بند شکم نبود، چیزی را که نمی‌یافت، نمی‌خواست و اگر می‌یافت، زیاده‌روی نمی‌کرد. از شهوت هیچ‌گاه فرمان نمی‌برد، دامن به زشتی نمی‌آلود، آبروی خویش را پاس می‌داشت. عنان زبان را هرگز رها نمی‌کرد، از آنچه نمی‌دانست، سخن نمی‌گفت، در دانسته‌های خویش با کسی ستیز نمی‌کرد، از پند و اندرز دریغ نداشت، بیشتر خاموش بود، هر گاه سخن می‌گفت، نیکو می‌گفت و ...

اینک ملاحظه می‌شود که او، علاوه بر اخلاق عالی، رفتار اجتماعی

نصیحه...»، ۱۳۹-۱۶۴، جم). ۲. «(نامه)» ای که خطاب به کاتبان «که اهل ادب و مروتند»، نوشته است. این نامه نیز شامل انبوهی اندرزهای عام است و عبدالحمید در آن، دانشهایی را که هر کاتب باید در آغاز بیاموزد، بر می‌شمارد («رسالة الى الکتاب»، ۱۷۲-۱۷۵) و بدین سان نخستین بار، محتوای ادب کاتبان که خود استوارترین پایه‌های ادب را در همه قرن‌ها تشکیل می‌دهد، تعیین می‌گردد. این دانشها علاوه بر اصول اخلاقی، عبارتند از: قرآن کریم، سنت، لغت، ایام العرب، اخبار الملوک و اندکی حساب (قس: بستانی، ایرانیکا، که هر دو مقاله از شارل پلاست). اینک ملاحظه می‌شود که نخستین خشت بنای ادب، فرهنگ اشراف و شهریاران است. اگر عبدالحمید به طبقه کاتبان عنایت کرده، تنها به سبب توجه به رابطه‌ای است که ایشان با مرکز قدرت دارند. همه چیز برای آن است که کاتب، شایستگی همنشینی سلطان را کسب کند. همین شیوه در آثار ابن مقفع ادامه می‌یابد. باید یکی دو قرن درنگ کنیم تا آثار فرهنگی، در ادب عام و به خصوص در ادب دینی، عامه مردم را نیز مخاطب قرار دهد.

تردید نیست که منابع الهام عبدالحمید چیزی جز فرهنگ ایرانی نبوده است. آنچه او عرضه می‌کند، خواه آیین ملک داری باشد و خواه شیوه دیوان سالاری، در تمدن جاهلی و اسلامی سده نخست سابقه نداشته، بلکه همه را در کتابهای آیین و تاج‌نامه‌ها و شاهنامه‌ها باید جست‌وجو کرد. این منابع، هنگامی که به ابن مقفع می‌رسیم، به وضوح تمام چهره می‌نمایانند. با اینهمه، نویسندگان کهن نیز از چند و چون قضایا البته بی‌اطلاع نبوده‌اند. مثلاً ابوهلال عسکری دیوار اشاره می‌کند (دیوان المعانی، ۸۹/۲، الصناعتین، ۵۱) که عبدالحمید، «(امثلة)» ایرانی را از زبان فارسی به عربی ترجمه می‌کرده است. سخن جاحظ از این نیز جالب‌تر است. وی در البیان پس از ذکر فصلی در اهمیت اندیشه و سخن ایرانیان می‌نویسد: ما نمی‌دانیم این رسائلی که در دست مردم است، به راستی ایرانی اصیلند، یا ساختگی، زیرا کسانی چون ابن مقفع، سهل بن هارون، ابو عبدالله، عبدالحمید و غیلان نیز می‌توانند (در متن عربی: نمی‌توانند که ظاهراً تحریف است) نظیر آنها را جعل کنند (۲۲-۲۱/۳). موضوع جعل رسائل از جانب این نویسندگان، هر چند که بسیار ظریف و دلیل هوشمندی جاحظ است، اما از نظر کارما، اهمیت خاصی ندارد، زیرا کسانی که وی از آنان نام برده، خالقان ادب اخلاقی در زبان عربی هستند، خواه آثاری را ترجمه کنند و خواه خود، در همان فضای فرهنگی ایرانی، آثاری بیافرینند و اگر این آثار، به قصد «جعل» پدید آمده باشند، ناچار این مزیت را می‌یابند که تا سرحد امکان، به اصل شباهت داشته باشند.

ادب اخلاقی، در آثار ابن مقفع و حتی در شخصیت و زندگی او قالبهای نهایی خویش را یافته است؛ اما پیش از بررسی این مبحث، خوب است ببینیم وی ادب را در چه می‌دیده است: ادب در واقع مکمل عقل است: «هدف آدمیزاد در دوران حیات، صلاح زندگی و معاد است. راه رسیدن به این هدف نیز عقل سلیم است. نشان سلامت عقل،

مرد فرهیخته را نیز تعیین می‌کند و خود بدان پای‌بند می‌گردد. پای‌بندی او به این رفتارها در چند خبر از زندگی او روشن می‌شود. وی در «الادب الکبیر» (ص ۸۳) چنین اندرز می‌دهد که «در راه دوست، جان و مالت را فدا کن»، و ما می‌دانیم که بنا بر برخی روایات، او در پی آن برآمد که جان خود را فدای دوستش عبدالحمید کند (نک: ه، د، ۶۶۳/۴). دوست دیگرش عماره بن حمزه را از خشم منصور رهایی بخشید، جان محکوم به مرگی را خرید (نک: همان، ۶۶۷/۴) و... در زندگی روزمره نیز آداب دانی و ظرافت او، اوج فرهنگ شهری و در حد دربارهای امیران ایرانی یا فرهیختگان عرب بود. تشریفاتی که بلاذری (۲۱۹/۳-۲۲۰) از شیوه مهمانی و سفره‌داری او نقل کرده، سخت خواندنی است (نیز نک: ه، د، این مقفع).

بدیهی است که این فرهنگ نورسیده گسترده را دیگر نثر مسجع جاهلی حمل نمی‌توانست کرد. نبوغ ابن مقفع به خصوص در این زمینه جلوه کرده است: وی زبان خویش را از صناعات لفظی و کلمات نامأنوس جاهلی تهی ساخت، سپس در پی شیوایی و گویایی و روانی نثر برآمد. آنگاه به همان مقدار که مفاهیم و معانی و یا مضامین داستانها گسترش می‌یافت، ساختار جمله‌های او نیز به ناچار گسترده‌تر شد و فضاهای بازتری عرضه کرد. از آنجا بود که نثر ادب عربی به روانی روی آورد و طی قرون به راههای گوناگون کشیده شد.

معانی ادب اخلاقی به کتاب خاصی در آثار ابن مقفع منحصر نیست و آنها را، چنانکه از فهرست آثارش برمی‌آید، همه جا می‌توان یافت: *الادب الکبیر*، به خصوص در آداب پادشاهان و اخلاق و رفتارهای شایسته ایشان است. به همین مناسبت، به فرهنگ همنشینان سلطان نیز عنایت شده است. بخش آخر کتاب به دوست، دوست‌گزینی و چگونگی رفتار با او و خلاصه هر چه به دوست و دوستی مربوط است، اختصاص دارد. وی در *الادب الصغیر*، اندکی به سیاست شاهان ایران پرداخته، اما بخش عمده کتاب را درسه‌های اخلاقی و اجتماعی، خاصه در ترغیب مردمان به دانش اندوزی و ادب آموزی و دوست‌داری و دوست‌یابی تشکیل می‌دهد. کلیله، یکپارچه ادب اخلاقی است. *رساله الصحابه* که خطاب به خلیفه منصور نوشته شده، شامل اندرز و پیشنهاد و حتی انتقاد از دستگاه خلافت است. در این رساله، آثار ادب سیاسی که گاه در خدای‌نامه‌ها و آیین‌نامه‌ها جلوه‌ای داشت، باز آشکار می‌شود.

کتاب دیگری از ابن مقفع به نام *المنطق* در دست داریم که حاوی منطق ارسطویی است، اما از پهلوی به عربی ترجمه شده. در این کتاب برخی اصطلاحات با واژه‌هایی غیر از آنچه معمول بوده و هست، نامیده شده‌اند. یکی از آنها، علم حساب و هندسه است که «علم ادب» نام گرفته بود (نک: *المنطق*، ۳، درباره این کتاب، نک: ه، د، ۶۷۶/۴). این اصطلاح با مرگ ابن مقفع از میان نرفت، زیرا دو قرن بعد، در رسائل *اخوان الصفا*، علوم بشری را به ۳ دسته ریاضی (= ادب)، شرعی و فلسفی بخش کرده‌اند (۲۶۶/۱-۲۶۷). دیگر کتابهایی که ابن ندیم (ص ۱۳۲) ترجمه آنها را به او نسبت داده، بیشتر در آیین پادشاهان است:

التاج فی سیره انوشروان، آیین‌نامه، خدای‌نامه، فی السیر. تنها کتاب مردک (یا *مژوک*) گویا به کلیله و دمنه شباهت داشته، و ناچار در زمینه ادب اخلاقی قرار می‌گرفته است (درباره این آثار و دیگر آثار او، نک: ه، د، این مقفع).

زمان ابن مقفع، با آنکه هنوز آغاز کار ثبت و ضبط اخبار و اشعار عرب بود، باز آثار او، همه جا رواج داشت و همین امر باعث شد که برخی از آنها به روزگار ما برسد. روایتی که طبری (۱۰۷/۹-۱۰۸) درباره افشین آورده، بر انتشار آنها دلالت دارد: محمد بن زقات وزیر، در اثنای محاکمه‌ای که به قتل افشین انجامید، او را درباره کتاب زیبایی که در خانه‌اش یافته بودند، پرسش کرد. افشین پاسخ داد که کتابی است در ادب و اخلاق مانند کلیله و دمنه و کتاب مردک «که در خانه تو است» (نک: ه، د، ۶۷۷/۴).

آیین = آداب: کلمه آیین که در عنوانهای برخی کتابها به کار رفته، همان کلمه پهلوی اون^۱ (مکنزی، 31) است که اندک اندک پای از عنوانهای کتابها بیرون نهاد و در یکی از معانی لغوی خویش نیز به کار رفت. بسیار قابل توجه است که جاحظ، غالباً آن را به جای آداب و رسوم کاری معین آورده است: «آیین المملکه» (نک: تاج، ۱۰۴). مراد او احتمالاً آداب بزرگی است، زیرا می‌گوید: آیین پادشاهی این نیست که بزرگ‌تر به شیوه کوچک‌تر از خود رود؛ یا در *البخلاء* (ص ۲۵) کسی به دیگری می‌گوید: «آیین» این کار آن است که تو سخنی گویی و من هم سخنی، و باز در همان کتاب (ص ۹۷) از «آیین مائده‌های عالی» صحبت می‌کند (برای مثالهای دیگر، نک: محمدی، ۲۳۰-۲۳۲). اما این کلمه اندک اندک در زبان عربی فراموش شد، خاصه که در همان روزگار نخست هم رواج فراوانی نیافته بود. بدین جهت پژوهشگر گویی میل دارد چنین پندارد که نویسندگان عرب، در مقابل آن - که از قضا با یکی از اوزان جمع عربی مطابقت دارد - کلمه جمع «آداب» را به کار برده‌اند؛ هر چند که بارها آن را در معنی ادب اخلاقی و دینی و نیز ادبیات می‌توان یافت (درباره کتابهای آیین به زبان پهلوی، نک: ه، د، آیین‌نامه؛ نیز نک: دانشنامه، ذیل آیین‌نامه؛ برای ترجمه‌های عربی، نک: محمدی، همانجا).

همزمان با عبدالحمید و ابن مقفع، سنتهای کهن و خالص عرب در جامعه فرهیخته جدید به صورت رشته‌هایی باریک، و در جوامع سنتی‌تر، به شکل بارزتری به زندگی خود ادامه می‌داد. از سوی دیگر، این سنتها با رفتارها و معتقدات دین نوپای اسلام نیز به شدت درمی‌آمیخت و فرهنگ دینی نسبتاً عمیق و گسترده‌ای پدید می‌آورد. این ادب، هر چند که تا سده ۳ ق قانونمند و در کتابهایی مدون نشد، باز حضور غیر قابل انکاری در جامعه داشت.

بدیهی است که در این شبکه پیچ در پیچ هیچ گاه نمی‌توان مرز مشخصی برای مفاهیم بالا رسم کرد. اگر طی زمانی کوتاه (تا ابن مقفع)

سخن بدان معنی است که جاحظ، ادب نویسندگان دیوانهای دولتی را که بی‌تردید بخش اعظم «ادب» را شامل می‌شود، جایی جز در منابع ایرانی جست‌وجو نمی‌کرده است. عبارت دیگری که او از قول شعوبیه نقل می‌کند، نظر بالا را تأیید می‌کند: «هر کس می‌خواهد هنر بلاغت و... را بیاموزد، کتاب کاروند را بخواند، و هر کس که به عقل و ادب و... نیاز دارد در کتاب سیرالملوک بنگرد» (البیان، ۱۰/۳). علاوه بر این، برخی بر آنند که وی فارسی نیز می‌دانسته است (نک: کردعلی، ۳۱۷/۲؛ خفاجی، ۱۱۱-۱۱۲). چندین عبارت یا روایت بر اطلاعاتی از این زبان دلالت دارد (مثلاً نک: الحیوان، ۱۴۳/۸، درباره‌ی اشتراک و پلنگ = زرافه) و نیز شعر به زبان فارسی در آثار او آمده است (مثلاً شعر ابن مفرغ در البیان، ۱۳۲/۸، یا عبارتی در البیلاء، ۲۲؛ یا گفتار فارسی عبدالله بن طاهر در المحاسن و الاضداد، ۸۳؛ نیز نک: خفاجی، همانجا). در هر حال فرهنگ ایرانی، در همه‌ی آثار او، خاصه‌ی البیان نمایشی آشکار دارد (در این باره، نیز نک: ذکاوتی، ۵۷-۶۷).

اما آنچه در کار ادب سخت مهم می‌نماید، تحول عمده‌ی آن در زمان و در آثار جاحظ است. مراد از این تحول، آن است که مفاهیم گوناگون ادب، خواه اخلاقی، خواه لغوی و زبانی و خواه سنتی و دینی، اینک در ذهن جاحظ، در مجرای واحدی به هم می‌پیوندند و او همه را فرا می‌گیرد تا جامعه او را به عنوان «ادیب» بشناسد. اما پیداست که هیچ کس - حتی جاحظ - نمی‌تواند در همه‌ی علوم زمان خود تبحر و تخصص یابد و به همین سبب، دانش ادیب، با دانش مرد عالم تفاوت فاحش می‌یابد؛ عالم کسی است که در یک رشته (خاصه علوم دینی) تخصص دارد و ادیب آن است که از هر دانش، بهترین و چشمگیرترین بخشهای آن را می‌آموزد. این معنای ادیب که از روزگار جاحظ رواج فراوان یافت، قرن‌ها باقی ماند و در همه‌ی کتابهای ادب تکرار شد تا به ابن خلدون رسید؛ هر چند که او همین معنی را بازگو می‌کند (ص ۵۵۳)، اما از زمان هموست که ادب بیشتر به جانب «ادبیات» گرایش می‌یابد (نک: همو، ۵۵۳-۵۵۴؛ نیز نک: دنباله‌ی مقاله). این مفهوم البته در وجود خود جاحظ نیز متجلی است؛ او «مرد دانشمند فیلسوف» به معنی اخص کلمه نیست، بلکه ادیبی هوشمند است و هرگز سر آن ندارد تا موضوع مورد علاقه خود را به روش عالمانه و فراگیر مورد تحقیق قرار دهد (عبدالجلیل، ۱۳۴، ۱۳۵). او حتی تخصص را برای همگان ناپسند می‌انگارد و چنین می‌پندارد که زبان تخصص از سود آن بیشتر است. به همین سبب است که به خلیفه چنین توصیه می‌کند: «فرزندان را بر آن دار که از همه ادب چیز بیاموزند، زیرا اگر به دانش واحدی بپردازند، هرگاه درباره‌ی دیگر چیزها مورد پرسش قرار گیرند، ناچار پاسخ نیکو نتوانند داد» («صناعات...»، ۳۸۱). جای دیگر پیشنهاد می‌کند که از علم نحو، تنها به قدر حاجت آموخته شود و نیز زبان عالمانه و تخصص گرایی اخفش را هیچ نمی‌پسندد (الحیوان، ۹۱/۸-۹۲). تفاوت جاحظ با دیگر ادیبان بسیار است. او هم هوش و تیزبینی شگفت آوری داشت و هم دانشی سخت گسترده. آثار او تقریباً همه‌ی دانشهای زمان را در برمی‌گیرد.

بتوان مرزهایی مبهم برای آنها حدس زد، از آن پس مفاهیم مورد بحث ما به صورت دوایری متداخل شکل می‌یابند و مثلاً ممکن است در قطعاتی از شعر کلاسیک عرب، ادب اخلاقی از نوع اخلاق ابن مقفع یا ادب دینی پدیدار شود. با اینهمه، تنه اصلی این درخت سر به هر سو کشیده، به دنبال ابن مقفع، باز تنومندتر و پربارتر می‌گردد و تنوعی شگفت می‌یابد و آنگاه آنچه ما ادب عام می‌خوانیم، شکل نهایی حاصل می‌کند. عامل اصلی این کار نیز بی‌گمان نایفه ادب عربی، جاحظ است.

سده ۳ ق، جاحظ: هنگامی که جاحظ (د ۲۵۵ ق) به تکاپوی تدوین ادب افتاد، البته ابزارهای فراوانی برای کار در دسترس داشت که به اجمال می‌توان آنها را چنین برشمرد: ۱. فلسفه یونانی که نظر او را سخت جلب می‌کرد، در آن هنگام به عربی ترجمه شده بود و کار ترجمه همچنان نیز ادامه داشت. این آثار به او تعقل منطقی می‌بخشید و در ساختار کلام معتزلی یاریش می‌داد؛ ۲. اشعار و اخبار عرب که شامل همه سنتهای جاهلی و اسلامی بود، در آن زمان از حافظه راویان به درون کتابها منتقل می‌شد و بدین سان کتاب، در کنار راوی، جاحظ را با همه اخبار تاریخ گونه یا خرافی عرب و نیز با اشعار بی‌شمار آنان آشنا می‌ساخت؛ ۳. دانشهای قرآنی، علم حدیث و شریعت همراه با دستور زبان در زمان او شکل می‌گرفت و به سرعت گسترش می‌یافت و جاحظ به شهادت آثاری که در این زمینه از او می‌شناسیم، خود در این امر سهیم بود؛ ۴. هوش سرشار و دید شکافنده او در مسائل اجتماعی موجب شده بود که هیچ یک از طبقات جامعه از نظر او دور نمانند؛ ۵. در زمینه ادب، شاید از همه مهم‌تر ادب اخلاقی و آداب ایرانی بود که در حجمی حیرت‌انگیز به عربی ترجمه شده، و در اختیار جاحظ قرار گرفته بود. ابن عمید می‌گفت: کتابهای جاحظ نخست خرد می‌آموزد و سپس ادب (شلت، ۱۸۵). خردگرایی و فلسفه دانی جاحظ، از جهاتی در چهار چوب رابطه عقل و ادب ابن مقفعی قرار می‌گیرد، زیرا «عقل اکتسابی» جاحظ، به ادب ابن مقفع که مکمل عقل است، شبیه می‌گردد. جاحظ در رساله «المعاد و المعاش» (ص ۹۶) تأکید می‌کند که تنها به یاری عقل اکتسابی است که عقل طبیعی به درجه کمال می‌رسد. سپس می‌افزاید «ادب، خرد دیگران است که به خرد تو افزوده می‌شود» (همانجا؛ نیز قس: شلت، همانجا). بدیهی است که در اینجا تنها تشابه عقل جاحظی و ادب ابن مقفعی مورد توجه است، نه عقل کلامی معتزلی.

شاید بررسی سهم فرهنگ ایرانی در تکوین ادب جاحظی برای بحث ما ضروری باشد، اما چون این امر ذیل مقاله جاحظ در این دائرة المعارف به تفصیل خواهد آمد، اینک به ذکر چند سر فصل و چند منبع اکتفا می‌کنیم. فهرست کتابهای فارسی که ابن ندیم (ص ۳۷۷-۳۷۸) نقل کرده، بارها توسط محققان معاصر بررسی و تکمیل شده است. جاحظ نیز درباره‌ی یکی از این آثار که امثال بزرگمهر نام داشته، چنین اظهار نظر می‌کند: «این امثال و نیز آثار ابن مقفع و... ادب کاتب را به وجود آورده‌اند» («ذم اخلاق الکتاب»، ۴۲؛ نیز، نک: بروکلمان، ۱۰۳/۳-۱۰۵، که فهرست خوبی از ترجمه‌های فارسی داده است). این

الهیات، فلسفه، حدیث، نحو، ادبیات، منطق، جامعه‌شناسی، اخلاق، سیاست، تاریخ، گیاه‌شناسی، حیوان‌شناسی، اخترشناسی، موسیقی... و این همه را در نثری روان و بی‌پیرایه و فاخر که در سراسر ادبیات عرب بی‌نظیر است، عرضه می‌کند. دربارهٔ دانش و هنر نویسندگی او، همهٔ کسانی که دربارهٔ او تألیفی دارند، چون سندویی، حاجری، خفاجی، شلحت، ذکاوتی و... به تفصیل سخن گفته‌اند و گاه افراط کرده‌اند.

آن شخصیتی که جاحظ می‌کوشید تا برای خویشتن فراهم آورد، شخصیت همان ادیب همه چیز دانی است که در وجود استادش نظام معتزلی می‌دید؛ از این رو با نوعی اعجاب در حق او می‌نویسد که هم حساب و اخترشناسی و کیمیاگری می‌دانست، هم تبار شناس بود، هم قرآن را از حفظ داشت و هم تورات و انجیل و کتب انبیا را خوانده بود، هم فلسفهٔ کهن را می‌دانست و هم در شریعت اسلام و فرقه‌های آن و علم حدیث تبحر داشت (نک: ذکاوتی، ۲۲) و علاوه بر آن، شعر می‌سرود و عروض و نحو می‌شناخت و در کشف لغز و چیستان زیر دست بود. در عربیت بلیغ، و در کار احتجاج استاد بود؛ با طبقات مختلف مردم خاصه با صوفیان در آمیخته بود و با آینه‌های آنان آشنا شده بود. اما یک نگاه سریع به فهرست آثار جاحظ، نیک آشکار می‌کند که دانش وی از دانش استادش بسیار گسترده‌تر بوده است. دو کتاب بزرگ او، *البیان و الحیوان* گنجینه‌های بزرگی است از هر آنچه ادیب سدهٔ ۳ ق را شایسته است. این نکته را صفدی (نک: خفاجی، ۱۸۵) به خوبی دریافته، می‌گوید: «هر کس *الحیوان* و کتابهای دیگر جاحظ و استطرادهای او را بخواند، در می‌یابد که چه چیزها برای ادیب ضروری است». کتابهای دیگر او مانند *البخلاء، البغال و المحاسن و الاضداد* (که منسوب به اوست) و پنجاه و چند رساله‌ای که از او باقی مانده، پله‌وسانه به هر سو دامن می‌کشد و از قید هر نظم و قانونی می‌گریزد. بروکلما (۱۱۰/۳) به بعد که آثار او را بر حسب موضوع تقسیم‌بندی کرده، این گستردگی را نیک آشکار ساخته است. کتابها و رسائل در باب دین و سیاست، تاریخ (مانند رساله در اثبات امامت علی (ع)، در باب عباسیان و...)، اخبار بشر (مناقب ترک و عموم سپاهیان خلیفه، رجحان سپاهان بر سفید بوستان، زن و عشق، کنیزکان و...)، اخلاق عام که به نوعی همان ادب اخلاقی است و عناوین آن، به آنچه در کتابهای اخلاق و حتی آثار ابن مقفع آمده، کاملاً شبیه است: حاسد و محسود، رجحان سخن بر خاموشی، وفای به عهد، به خصوص رسالهٔ *المعاد و المعاش* در اخلاق پسندیده، رازداری، اصیل زادگی، تهذیب اخلاق و نیز جد و هزل، شغلها و پیشه‌ها (بازرگانان، وکلا، آوازخوانان، نویسندگان دیوانها، کنیزان، معلمان و...)، حیوان، زبان عربی و بلاغت، جغرافیا، گزیده‌ها، جدل و نیز انبوهی رساله در موضوعاتی بس گوناگون که تنها نامشان باقی مانده است.

با توجه به مجموعهٔ این آثار است که پلا (نک: بستانی، *ایرانیکا*)، ادب غیر دینی جاحظ را ۳ بخش کرده است: ۱. اخلاق، ۲. گزیده‌هایی

از میراث کهن به قصد فرهنگ دهی به جامعهٔ عرب زبان، ۳. ادب شغلی. پلا آنگاه اشاره می‌کند که همین تقسیم‌بندی در دوران پیش از جاحظ نیز صادق بوده، پس این نویسنده لاجرم مفهوم نخستین ادب را تداوم بخشیده است. کار بسیار هوشمندانهٔ پلا، شاید در مورد سوم، یعنی ادب پیشه‌وران، اندکی قابل تأمل باشد. به این دلیل که اولاً این ادب در زمان ابن مقفع و پیش از او اساساً به پادشاهان تعلق داشته، و حتی وزیران هنوز سهم قابل ذکری در آن نیافته بوده‌اند. ادب پادشاه را که باید قاعداً نمونهٔ اعلای ادب در جامعه باشد، دشوار می‌توان ادب شغلی خواند و مثلاً با *رسالة المعلمین* در یک صف نهاد. ثانیاً همین ادب شغلی (الادب المهني) در آثار جاحظ هیچ گاه دربارهٔ آداب پیشه‌وران و صاحب منصبان دستگاه دولتی و یا اخلاق شایستهٔ آنان در چارچوب پیشه‌شان نیست، بلکه مجموعه‌ای است از داستانهای شیرین و غالباً ریشخندآمیز که دربارهٔ افراد یکی از اصناف گردآوری شده است. مثلاً «*رسالة القواد*» که با ادب اخلاقی آغاز می‌شود، به اینجا ختم می‌گردد که یک موضوع واحد را هر پیشه‌وری، بر اساس داده‌های ذهنی و اصطلاحات پیشهٔ خود وصف می‌کند و شعری که در آن باب می‌سراید، نیز به همان منوال است. یا رسالهٔ *دم اخلاق* کتاب حاوی انتقادهایی سخت‌گرفته و گاه پرکینه از طبقهٔ نویسندگان دیوانهاست. راست است که می‌توان از این انتقادهای بهره‌های اسلامی و اخلاقی گرفت، اما ظاهراً قصد جاحظ این نبوده است. به عبارت دیگر، اینگونه آثار می‌تواند موضوع پژوهش در باب ادب طبقات مختلف جامعه قرار گیرد، اما خود، پژوهش یا عین ادب نیست. او از درون، به تک تک افراد جامعه و رفتار ایشان پرداخته، و بر خلاف ابن قتیبه موضوعات خود را در چارچوبی عام با برنامه‌ای منظم ننهاده است؛ نتیجه آنکه *دم اخلاق* کتاب او را به هیچ وجه نمی‌توان از حیث هدف و یا ساختار عاطفی با ادب الکاتب ابن قتیبه قیاس کرد.

در هر صورت ما ترجیح می‌دهیم به جای «ادب شغلی» پلا، «ادب اصناف» به کار ببریم تا به نفس پیشه‌ها پای بند نماییم.

با ظهور جاحظ در میان عرب ناچار محققان (نک: میک، ۳۵؛ بستانی، ۶۴/۸) این سؤال را مطرح می‌کنند که اینک جامعهٔ فرهنگی عربی به کدام راه باید برود: به سوی حفظ میراث کهن، ایجاد فرهنگ یکپارچهٔ یک رنگ و مبارزه با فرهنگهای بیگانه، یا با توجه به اهداف فرهنگ خویش، به سوی تعمیق و تدقیق در تک تک دانشها.

با جاحظ، شیوهٔ نخست که «ادب پردازی» است، شیوع یافت و با آنکه نزاع میان دو گرایش واقعاً پایان نگرفت، آنچه اینک ادب عام می‌خوانیم، پدیدار گشت و بر نثر عربی نیز سایه‌ای فراگیر افکند.

اینک نثر به دانشهایی می‌پردازد که به هر سو دامن کشیده‌اند، اما از ژرفگرایی و تخصص به شدت می‌برهیزند. اجتماع، اعتبار ذوق انسانی را در دانستن اندکی از همه چیز می‌داند، نه در یک دانش عمیق، دیگر آن چارچوب خشک اخلاقی ابن مقفع رها گشته، و جای به آموزشهایی داده که پیوسته با طنز و شیرینی و شعر و سرگرمی همراه است و لاجرم

که به حسابدانی و امور مالیات و حتی مبانی هندسه (برای پیمایش املاک) نیاز داشت؛ ۳. کاتب دیوان جُند، که امور پیچیده و گسترده سپاه را در اختیار می‌گرفت؛ ۴. کاتب معونه یا پلیس، که قوانین جزایی و مقررات اجرایی لوازم کار او بودند؛ ۵. کاتب حاکم، که می‌بایست شریعت اسلام را نیک می‌دانست (نک: لوکنت، ۴۴۲).

بدین سان کاتب، با این مایه فرهنگی عظیم، ناچار در قلب فرهنگ جامعه خویش قرار می‌گیرد و چون پیوسته ادب عام را نیز بایستی به حد کمال اخذ کند، لاجرم «نمونه مرد درباری ظریف، هنرمند، سخنور و ادب دان می‌گردد» (سوردل، ۳۷۵). پس کتاب ادب الکاتب که در اصل کتاب صنفی و دست افزار کاتبان است، می‌تواند به کار هر مرد فرهیخته‌ای بیاید. در واقع نیز چنین شد؛ کتاب شهرتی عظیم یافت، چندانکه حدود ۵۰۰ سال بعد، ابن خلدون در مقدمه خود (ص ۵۵۳-۵۵۴) کتاب را اصل فن ادب دانست: ادب الکاتب ابن قتیبه، الکامل مبرد، البیان جاحظ و النوادر ابوعلی قالی.

فهرست مطالب این کتاب به نیکی می‌تواند مضمون ادب و خاصه ادب صنفی را باز نماید، اما پیش از اشاره به این فهرست، خوب است مقدمه آن را بررسی کنیم تا بینیم اهداف و انگیزه‌های ابن قتیبه در تألیف ادب الکاتب چه بوده است.

وی در آغاز از بی‌خردی و بی‌دانشی و انحطاط جامعه ناله‌های گله‌آمیز سر می‌دهد (ص ۵): مردم زمان ما بیشتر از ادب رو گردانده‌اند... شاگردان تنبل شده‌اند... بازار بخشندگی و بزرگی کساد است، دانش عار گردیده... اموال ملوک وقف شهوات نفسانی شده، لذت روحی به گوش دادن عود و همنشینی ندیمان منحصر گشته... همتها به پستی گراییده و زبان صدق خاموش مانده. عالی‌ترین هدف کاتب ما خط خوش و سخن محکم است، عالی‌ترین مرتبت ادیب ما، سرودن شعر در مدح کنیزک آوازخوان است و جام می. هدف مرد ظریف ما آن است که تقویم کواکب و اندکی علم قضا و منطق بداند و از کتاب خدا که معنایش را نمی‌فهمد، روی برتابد و احادیث نبوی را تکذیب کند. برای او همین بس که بگویند «فلاّن لطیف أو دقیق النظر» و به این بهانه خود را برترین مردم بشمارد (ص ۵-۶). آنگاه ابن قتیبه از کسانی که به دانشهای فلسفی خود - که از نظر او سخنانی میان تهی است - فخر می‌فروشد، به شدت انتقاد می‌کند (خاصه محمد بن جهم برمکی، نک: ص ۸-۹). سرانجام چون می‌بیند (ص ۹-۱۲) که کاتبان روزگار نیز چون دیگر مردمان در پی آسایش و کاهلی و دانشهای ساده‌اند، به اندیشه نوشتن کتاب می‌افتد و برای کسانی که ادب را فرو نهاده‌اند، ادب الکاتب را در ۳ بخش می‌نگارد. اما هنوز این انتقادات و گله‌ها کافی نیست، او آن فرهنگی را که کاتبان ادیب باید علاوه بر این امور فنی ادب بدانند تا شایسته خواندن کتاب او شوند، برمی‌شمارد (ص ۱۲): «کتابهای ما برای کسانی که از انسانیت فقط به جسم و از کتابت به اسم و از ابزارها فقط به قلم و دوات می‌پردازند، نیست، بلکه برای کسی است که اعراب، صدر، مصدر، حال، ظرف (مسائل زبان

پیوسته آسان می‌نماید. همین امر موجب گردیده که گروناوم نظری اغراق‌آمیز عرضه کند و گوید: «با پدیدار شدن ادب، دیگر اسلام قرون وسطی در پیشرفت تمدن بشری سهمی نداشت». میکِل که این سخن را نقل کرده، البته با آن موافق نیست و خود نظر معتدل‌تری می‌دهد که هنوز جای تأمل دارد: نثر ادب در ساختی منجمد گردید که برای همیشه نثر عربی را معیوب گردانید... و ابزار دست واپس‌گرایان و یاوه‌سرایان شد (ص ۳۶).

ابن قتیبه، ادب عام، گرایش به دین و ادب صنفی: در سده ۳ ق، همان قرن پرهیاهو و پرشوری که سومین نویسنده بزرگ و یکی از بارزترین نمایندگان ادب، یعنی ابن قتیبه (د ۲۷۶ ق) پدیدار شد و در بخشهایی از ادب کهن‌تر که اساساً از جاحظ به ارث برده بود، دگرگونی‌هایی حاصل شد. منابع الهام ابن قتیبه با منابع جاحظ تفاوت چندانی ندارد و می‌توان آنها را چنین بخش بندی کرد: ۱. سنتهای اخلاقی و آیینهای اجتماعی و اداری ایرانی که هر روز بیشتر بر جامعه عراق چیره می‌شد و از طریق آثار ابن مقفع و انبوه ترجمه‌ها در آن راه می‌یافت (نک: EI²؛ لوکنت، ۴۵۰). تنها بررسی بابهای کتاب عیون الاخبار به نیکی نشان می‌دهد که چگونه ابن قتیبه سنتهای فرهنگی - هنری ایرانی را اخذ کرده، و بر حسب حال گسترش داده است؛ در بخش اول این کتاب، انبوهی نقل قول از ابن مقفع گرد آمده است (نک: ص ۵، ۴۵۶/۴). ۲. وی بی‌تردید از آثار فلسفی یونانی و خاصه ترجمه آثار ارسطو در تکوین شخصیت علمی خویش استفاده فراوان برد و احتمالاً هنگامی که در بصره می‌زیست، فلسفه آموخت (نک: ص ۵، ۴۴۹/۴) و بعداً که با فلسفه دانان و خردگرایان به مبارزه برخاست، کوشید از حربه خود ایشان استفاده کند. ۳. منابع عظیم ادبی، خواه شعر و خواه نثر که به حد وفور در دسترس قرار داشت. ۴. قرآن کریم، حدیث و فرهنگ دینی که از رشته‌های تخصصی ابن قتیبه است. بنابر این، ادب ابن قتیبه را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱. ادب صنفی؛ ۲. ادب عام، که دنباله ادب جاحظی است و به همه دانشهای زمان توجه دارد.

۱. ادب الکاتب: یکی از نخستین آثار او کتاب ادب الکاتب است که می‌توان آن را در حوزه ادب صنفی جای داد و با برخی آثار جاحظ چون رساله المعلمین قابل قیاس نیست. اگر ابن قتیبه به کار کاتبان عنایت ورزیده، البته بیهوده نیست. آیین کتابت، آیینی کاملاً ایرانی بود که اینک به جهان عرب راه یافته بود و تقریباً همه کسانی که متولی آن می‌شدند، موالی و به خصوص موالی ایرانی نژاد بودند. دربار خلیفگان و دستگاههای اداری جهان اسلام نیازمند اندوخته فرهنگی اینان بود. همینکه ایشان می‌توانستند به ادبیات عربی خواه شعر و خواه نثر و سنتهای اصیل عرب نیز مجهز گردند، به آسانی جذب دستگاه حکومت می‌شدند و پس از اندک مدتی به مقامهای عالی و حتی وزارت می‌رسیدند. کاتبان بیشتر در ۵ محل فعالیت چشمگیر داشتند: ۱. کاتب دیوان رسائل، که اساساً مرکز مراسلات و مکاتبات دربار بود و لاجرم به دانشهای ادبی و هنر نگارش نیاز تام داشت؛ ۲. کاتب دیوان خراج،

شناختی) و... را فرا گرفته، و در کنار آن ناگزیر است که هندسه را نیز برای پیمایش املاک فراگیرد». آنگاه از قول «فارسیان» می‌افزاید: «هرکس که آب یابی، روزشماری، گردش خورشید، اندکی اخترشناسی، اوزان، هندسه، ساخت پل و چرخهای آب‌کشی، ابزار صنعتگران و حساب نداند، تسلطش بر کتابت ناقص است» (ص ۱۲-۱۳). وی در پایان، اندکی فقه و حدیث و اخبار عرب را نیز بر این برنامه می‌افزاید.

البته این همه، بدون مایه‌های اخلاقی استوار که با اخلاق ابن مقفعی تفاوت چندانی ندارد، به جایی نمی‌رسد و می‌گوید (ص ۱۴): کسی که می‌خواهد کتاب او را بخواند، باید پیش از «تأدیب» زبان، به تأدیب نفس خود پردازد، اخلاقش را پیش از الفاظ تهذیب کند. نگذارد که غیبت، مروت او را آلوده کند، دروغ نگوید، مزاح زشت و بیش از حد نکند و... کتاب ادب الکاتب از ۳ بخش تشکیل شده، بخش دوم، «تقویم الید»، به امر نگارش و بررسی شکل‌های نگارشی کلماتی می‌پردازد که از حالت متعارف خارجند. بخش سوم، «تقویم اللسان»، اساساً به ریخت افعال و اسما اختصاص دارد. اما بخش نخست، بخش مهمی از دانش‌هایی است که برای هر ادیب کاتب ضروری است: امور زبانی و بلاغی، نام و نام‌گذاری، ستاره شناسی، گاه‌شماری، پادها، گیاهان، اسب شناسی، انسان‌شناسی، خوراکیها و آشامیدنیها، حیوان، جامه‌ها، پیشه و پیشه‌وران، پرندگان و خزندگان و...

۲. عیون الاخبار: سالها گذشت تا این قتیبه کتاب دیگری در ادب نوشت و کار را در آنچه «ادب عام» خوانده‌ایم، به کمال رسانید. وی در آغاز کتاب (۱/ط-ک) تصریح می‌کند که عیون را نیز مانند ادب الکاتب برای کسانی که ادب را فرو نهاده‌اند، تدوین می‌کند، زیرا دریافته که کتاب ادب الکاتب همه موضوعها را در بر نمی‌گیرد و ناقص است. ظاهراً این احساس نقص از آنجا سرچشمه می‌گیرد که او در آغاز، ادب الکاتب را برای طبقه‌ای خاص نوشته، و ناگزیر انبوهی از معانی را فرو نهاده است. به عبارت دیگر، این کتاب نمی‌توانسته آن ادیبی را که اینک جامعه عراق می‌طلبد، پرورش دهد. حال اگر کتابهای عیون و المعارف را نخست نوشته، و مجموعه دانشهای لازم را به خواننده داده بود، آنگاه کتاب تخصصی‌تر ادب الکاتب در مقام طبیعی خویش قرار می‌گرفت.

در مقدمه عیون، برنامه ادبی و اهداف خویش را توضیح داده است: این کتاب که در باب سنت، شریعت و علم حلال و حرام نیست، خواننده را به اخلاق نیک راه می‌نماید، از فرومایگی و زشتی باز می‌دارد، به تدبیر استوار و نرمی و ملائمت در سیاست و آبادانی برمی‌انگیزد. راه انسان، به سوی خدا در علم حلال و حرام منحصر نیست و درهای خیر همیشه گشوده‌اند. صلاح دین به صلاح روزگار است و صلاح روزگار به صلاح حکومت و صلاح حکومت نیز نخست به توفیق الهی و سپس به ارشاد و نگرش نیکو. من این کتاب را برای آن نوشته‌ام که ادب ناآموخته را بینش بخشد و اهل علم را تذکار باشد، رئیسان و کارگزاران و

مرئوسان را ادب آموزد و پادشاهان را آرامش آرد (همانجا). من صواب ندیدم که این کتاب را وقف دنیاجوی کنم و آخرت طلب را بی‌بهره گذارم، یا وقف خاص کنم و عام را فرونهم، یا آن را به پادشاهان اختصاص دهم و مردم کوی و بازار را فراموش کنم. از این رو هر گروه را سهمی مقرر کردم (همانجا).

پس مخاطبان او اینانند: کسانی که جانب ادب را فرو نهاده‌اند، اهل علم، فرمانروایان، فرمانبران و شاهان. اما عوام را نیز بر این گروه افزوده است. هر یک از این طبقات می‌توانند سهم خود را در کتاب بیابند.

نیز چون کتاب به نیکی نظام یافته، و خود نطفه زندگی بخش خرد، نتیجه اندیشه حکیمان... و زیور ادب... و گزیده سخن بلیغان و شاعران و سیرت پادشاهان است، لاجرم می‌تواند خواننده را از اخلاق ناپسند نجات دهد و به او سنتهای پسندیده، سیرت استوار و ادب ارجمند و اخلاق شایسته بیاموزد. این قتیبه فواید عینی‌تری هم برای کتاب خود ذکر کرده است که برخی از آنها چنین است: نیک سخن گفتن، کسب بلاغت در نگارش... و آموختن آداب لازم برای هم صحبتی پادشاهان، مجلس داری در جد و هزل، حجت نیک آوردن و دشمن را محکوم کردن... و خلاصه محبوب همگان شدن در هر جمعی (۱/ک). این معانی، همان است که تقریباً در همه کتابهای ادب و در همه قرن‌ها می‌توان باز یافت.

اما کار ادب به اینجا ختم نمی‌شود، زیرا لازمه ادب علاوه بر بلاغت، سخنوری، روان نویسی و گرایش به کلیات علوم و پرهیز از تخصص، شادی آفرینی و انبساط خاطر نیز هست. این مهم البته به عهده نادرها و لطیفه‌ها و نکته‌ها و حکایات خنده‌آور نهاده شده است. این قتیبه نیز برای اینکه کتابش «از شیوه پیشروان خارج نگردد» (۱/ل) به این موضوع پرداخته است، خاصه که «مزاح هیچ گاه زشت و منکر و یا از گناهان کبیره و صغیره به شمار نیامده است» (همانجا).

بدین سان، بخش آخر عیون به «مزاح و فکاهه» اختصاص دارد. اما فکاهه نویس، ناچار است که به وادی خطرناکی گام نهد که ممکن است هم خلیقات خواننده را زبان رساند و هم نشر عربی را. نویسنده هوشمند عیون، البته از این خطرها آگاه است، اما گویی با اعتمادی که به ایمان مسلمانان فرهیخته از یک سو، و استواری نشر عربی از سوی دیگر دارد، بی‌می‌دل راه نمی‌دهد و نخست، خطاب به خوانندگان زهد پیشه خود می‌گوید که اگر کتاب به میل ایشان، از مزاح تهی گردد، لاجرم بخشی از لطافت خود را از دست می‌دهد (همانجا). سپس از مخاطبان می‌خواهد که نه از برخی مثالهای زشت و حکایات شرم انگیز دل‌نگران شوند و نه از لغزشهای دستوری در زبان، زیرا نادره و لطیفه که از زبان روزمره مردم برمی‌خیزد، گاه فقط با «لحن» (غلط نحوی) شکل می‌یابد و اگر اینگونه گفتار در چارچوب اعراب گرفتار آید، ناچار شیرینی و مزه خود را از دست می‌دهد (۱/م). می‌دانیم که جاحظ نیز در استعمال لحن، همین شیوه را داشته (الحیوان، ۲۸۲/۱، البیان، ۱۳۴/۱)، و حدود

الاعاجم و سیرهم» را در شمار منابع عیون الاخبار نهاده است (۱/س: درباره منابع فارسی او، نک: لوکنت، 188-181).

نکته دیگری که در مقدمه عیون به چشم می خورد، آن است که ابن قتیبه «عوام» را در شمار مخاطبان خویش نهاده و در ادب الکاتب (ص ۱۲) ادعا می کند که می خواهد «مرد عادی را به صف تیزهوشان برکشاند و این اسب پالانی را به میدان اسبان نژاده درآورد». اما در واقع چنین نیست و همه بخشهای آثار ادب او، از ادب الکاتب گرفته تا اجزای ده گانه عیون، مخاطبی جز بزرگان و فرهیختگان ندارد. کتاب نخست البته برای گروه معینی از کارگزاران دستگاه حکومت تألیف یافته، و عناوین اجزای عیون نیز مخاطبان خود را معرفی کرده است: «سلطان» (در اخلاق فرمانروایان)، «حرب» (خاص فرماندهان لشکر)، «سؤدد» (عناوین بزرگی و بزرگ منشی)، عنوانهای دیگر نیز، چون طبایع، علم بیان، زهد، طعام و ... همه به مسائلی می پردازند که غالباً در فضای اشراف زادگی و اعیانی قابل طرحند.

اینک می توانیم مفهوم ادب را نزد ابن قتیبه بدین سان خلاصه کنیم: در ادب از هر علم باید اندکی فراگرفت و از تخصص دوری جست. او خود مانند جاحظ به این امر تصریح کرده است: «اگر می خواهی عالم شوی، فقط یک رشته را مطالعه کن و اگر می خواهی ادیب باشی، از هر چیز بهترش را بیاموز» (عیون، ۱۲۹/۲). بنابر این، ادب اخلاقی ابن مقفع و ادب عام جاحظ اینک به سوی قانونمندی روی می کند و می کوشد در محدوده معینی بگنجد. تفاوت ادب ابن قتیبه با گذشتگان در آن است که مایه های دینی در آن نادیده گرفته نمی شود. این امر هم در «کتاب زهد» (بخش ششم عیون) آشکار است و هم در قطعات متعددی در المعارف.

برنامه کلی او چنین است: زبان و زبان شناسی (در ادب الکاتب)، علوم محض (در بخشهایی از عیون و کتاب الانواء)، تاریخ و اخبار (در المعارف)، اخلاق (در عیون)، فرهنگ دینی (در عیون و المعارف) و ادب صنفی (در ادب الکاتب).

ابن قتیبه چهره ای چنان تابناک است که بسیاری از معاصران ادب نویس خویش را به کنج فراموشی افکنده است. عبدالله بغدادی که در زمان او می زیسته، نیز کتابی با عنوان کتاب الکاتب دارد که در آن برنامه ای شبیه به برنامه ابن قتیبه به کاتبان عرضه کرده است (نک: لوکنت، 442). این امر نشان می دهد که موج ادب و ادیب پروری وسیع تر از آن بوده است که در ابن قتیبه منحصر بماند.

ادب-زبان: در زمان ابن قتیبه یا اندکی پس از او، ادبی که بیشتر به جنبه های لغوی عنایت دارد، نضج می یابد. کتابهای نوع ادب - ادبیات از نیمه اول سده ۳ ق رواجی تمام یافته بود و شاید بهترین نمونه آن، کتاب معانی الشعر تألیف ابن قتیبه باشد که در آنها مضامینی در باب اسب، درندگان، میهمانی، خوراک، مگس، جنگ، قمار، تفأل و چون آنها را که در قالب شعر درآمده، عرضه کرده، سپس به توضیح کلمات دشوار در هر شعر پرداخته است.

۱۵۰ سال پس از ابن قتیبه، در کتاب حکایه ابی القاسم البغدادی (ابومطهر، ۲) از روش ایشان پیروی شده است.

در مقدمه عیون دو نکته قابل توجه و بررسی است: نخست آنکه ابن قتیبه به صراحت می گوید که کتابش در باب قرآن، سنت، شریعت و علم حلال و حرام نیست. این امر و اشارات نظیر آن پیوسته موجب شده است که نویسندگان معاصر و خاصه خاورشناسان در او به چشم نویسنده ای آزاد اندیش و گاه دور از دین بنگرند، اما همانطور که لوکنت توضیح می دهد (ص 421)، موضوع چنین نیست. وی به شهادت آثار متعدد مذهبی، مردی به راستی مسلمان و معتقد به فرهنگ عربی - اسلامی بوده است. راست است که او در چند کتاب عمده خود، بیشتر به آن فرهنگ عام و گسترده ای که دیگر چارچوبهای نهایی خویش را یافته بود، می پرداخت، اما دانشی که اینک موقتاً فرو می نهد، دانشی است که هیچ مسلمان فرهیخته ای را از آن گریز نیست، یعنی زمانی می توان به ادب روی آورد که علم قرآن، حدیث و حلال و حرام در حد متعارف و لازم فراهم شده باشد. از این رو، آن گفتارهای اندرز آمیز و اخلاقی که وی غالباً در مقدمه آثارش می آورد (مثلاً مقدمه ادب الکاتب که پیش تر ذکر شد)، هر چند که به ظاهر کاملاً به سخنان اخلاقی ابن مقفع شبیه است، گویی در نظر ابن قتیبه به ایده آلهای آرمانهای اسلامی می پیوندد و به اخلاق محض منحصر نیست. از این رو، می پنداریم که ادیب از نظر او، با ادیب ابن مقفع که به اخلاق عام غیر دینی عنایت دارد، و از سوی دیگر، با ادیب همه چیز دان و سرگردان جاحظ که با فرهنگی ایرانی و خردی یونانی و زبان عربی در همه دانشهای بشری قلم فرسایی می کند، نیز کاملاً منطبق نیست. شاید سخن پلا (نک: بستانی، ۶۵/۸) که او را در عین حال بزرگترین شاگرد و سرسخت ترین دشمن جاحظ معرفی کرده، دور از صواب نباشد. ابن قتیبه پنداری می کوشد که دایره ادب را تنگ تر سازد و حدود آن را مشخص گرداند. مرکز ادب او قرآن کریم است و گرد آن را سنت و حکمت و دانش عرب فرا گرفته است. آنچه ادب را در آثار ابن قتیبه هم گستردگی بسیار و هم شادابی فراوان می بخشد، همانا دانشهای سبک تر و سهل الوصول تر در زمینه ادبیات است که لاجرم جولانگاه شعر و نثر نوحاسته عرب می گردد و چندان بر اعتبار آن افزوده می شود که چند قرن بعد، همه مفاهیم وسیع ادب را در خود هضم می کند.

ابن قتیبه برای آنکه بتواند ادب را در محدوده معین حفظ کند و رنگ عربی - اسلامی آن را پاس دارد، ناچار است که در مقابل نفوذ فرهنگهای بسیار بایستد. اقدام او به خصوص که بر ضد فلسفه خرد گرایان جلوه گر است (نک: لوکنت، 441)، اما در مقابل فرهنگ ایرانی که بیشتر به اخلاق و آداب عنایت دارد تا به فلسفه، تقریباً تسلیم است و رساله تفضیل العرب علی العجم او که اتفاقاً دلالت روشنی بر تفضیل عرب ندارد (نک: هـ، ۴۵۲/۴)، دلیل برگریز او از فرهنگ ایرانی نیست؛ زیرا چنانکه اشاره شد، ۳ کتاب اصلی او (عیون، ادب الکاتب و المعارف) به نقل قول از خردمندان فارس آکنده است و او خود «کتاب

اما بهترین نمونه اینگونه ادب، کتاب الکامل مبرد (د ۲۸۶ ق) است که دیدیم این خلدون در شمار ۴ کتاب اصلی ادب قرار داده است. اساس کار مبرد، شرح و توضیح واژگان غریب دشوار است، اما کتاب غالباً به معانی اخلاقی و ادب حکیمانه عنایت دارد و در هر باب از مشاهیر اخلاق و ادب سخنانی نقل می‌کند. مثلاً در باب چهارم از قول حکیمی می‌گوید که «هر کس فرزندی را در کودکی ادب آموزد، در بزرگی بدو خشنود گردد» (۴۵/۱)، یا از قول بزرگمهر می‌آورد که: «هر کس ادبش فزونی یابد، شرفش ارجمند گردد» (۴۶/۱). از قول دیگر بزرگان فارس چون اردشیر و انوشروان و یا مشاهیر و خردمندان عرب نیز انبوهی روایت در اخلاق نقل شده است.

مبرد نیز به شیوه گذشتگان، ادب را در درجه اول، برای انبساط خاطر و آرامش جان می‌خواهد و خود به این امر تصریح می‌کند: «ما در این باب چیزهایی نقل می‌کنیم که در آن، خواننده را آسایشی فراهم آید و خستگی و ملال از او بزداید» (۲/۲) و آنگاه در تأیید روش خود چندین روایت از بزرگان چون حضرت علی (ع) و پادشاهان چون اردشیر و انوشروان نقل می‌کند.

اینگونه ادب البته به مبرد ختم نمی‌شود و در پایان سده ۳ و سده های ۴ و ۵ ق به خصوص در کتابهای امالی ادامه می‌یابد: امالی محمد یزیدی (د ۳۱۰ ق) مجموعه‌ای شعر است که در لابه لای آنها به ادب و اخلاق اشارات مکرر دارد: امالی ابوعلی قالی (د ۳۵۶ ق) توده‌ای عظیم و به هم ریخته از روایات گوناگون شعر و نثر، همراه شرح و توضیح لغوی است؛ امالی سید مرتضی (د ۴۳۶ ق) نیز از همین قبیل است، جز اینکه آیات قرآنی، حدیث و تفسیر نیز با آن در آمیخته است.

سده ۴ ق: ادب عام که با ابن قتیبه اوج گرفته بود، در العقد الفرید و نوع ادبی دیگری که «محاسن و مساوی» نام داشت، ادامه یافت؛ ادب رفتاری در عالی‌ترین شکل خود پدیدار شد؛ ادب عاشقانه غزل‌سرایان و عشاق مشهور عرب، قانونمند گردید؛ ادب زبان شناختی مبرد در کتابهای امالی دنبال شد، و خلاصه ادب فلسفی پدید آمد.

العقد الفرید ابن عبدربه (د ۳۲۸ ق) که در واقع از اندلس سر بر کشیده، فرزند بلافصل عیون الاخبار ابن قتیبه است. همه شیوه‌ها و مضامین ادب ابن قتیبه در العقد تکرار شده، و گاه گسترش یافته است. این تشابه چندان است که موجب شد صاحب بن عباد، پس از دیدن العقد، به آیه مبارکه «هَؤُلَاءِ بِضَاعَتُنَا رَزَاةٌ اِلَيْنَا» (یوسف ۶۵/۱۲) استشهاده کند و بدین انتقاد زیرکانه در سراسر ادب اسلامی زبانزد گردد (نک: یاقوت، ۲۱۴/۴-۲۱۹). ابن عبدربه در مقدمه و هنگام شرح ادب به خوشه‌چینی خویش اعتراف کرده است: در ادب سخنها گفته‌اند، ... این آثار، هر چه در زمان پیش می‌رویم، استوارتر می‌گردد، ... و اینک درختی تناور گشته، ... و هر کس از آن بهره گیرد، میراث نبوت و حکمت را به چنگ آورده است. اما کار من تنها اختیار است و بس (۲/۱). من سخنان زیبا و معانی دلنشین و انواع ادب و امثال نادر و ... را گرد می‌آورم ... و از هر کدام بهترین را برمی‌گزینم (۳، ۲/۱). در

فهرست کتاب که او خود آورده (۵/۱، ۶)، برخی عناوین برای آگاهی از محتوای آن و قیاس با عیون الاخبار جالب توجه است: سلطان، جنگ، بخشنندگان، وفدها، سخن گفتن با شاهان، علم و ادب، اندرز و یارسانی، تعازی و مرثی، تبارشناسی، پاسخهای نیکو، نامه‌نگاری، اخبار کتاب، تاریخ، شعر، موسیقی، زنان، بخیلان و طفیلیان، طبایع انسان و حیوان، خوراکی و نوشیدنی و سرانجام فکاهه و هزل. ملاحظه می‌شود که از این میان، کتاب ششم که «یاقوته» نام دارد، اختصاصاً در باب علم و ادب نوشته شده است؛ هر چند کتاب پنجم «مرجانه» نیز چیزی جز ادب نیست.

وی در مقدمه «یاقوته» (۲۰۶/۲) می‌نویسد به آن سبب از علم و ادب سخن می‌گوید که این دو مقوله، دو قطبی هستند که دین و دنیا بر مدار آنها می‌گردد. بنابراین علم، علوم دینی است و ادب، دانشهای دنیوی. اما او هیچ گاه تعریف روشنی از علم نمی‌دهد. از مجموعه گفتارهای این باب و عالمانی که مورد توجه بوده‌اند، چنین برمی‌آید که علم نزد او، اولاً همان است که از عصر جاحظ رواج داشته است، یعنی تخصص در یک مورد. ثانیاً گویی به شیوه ابن قتیبه این تخصص، اساساً در علوم قرآنی و شریعت اسلامی و زبان عربی است. برترین عالمان او مثلاً عبارتند از: زید بن ثابت، ابن سیرین، حسن بصری، ... و گاه مردانی چون خالد بن یزید بن معاویه را نیز در این صنف می‌نشانند (۲۳۲/۲). اما چون کار ابن عبدربه، پیوسته پیرامون علم و عالم می‌گردد و به اصل موضوع عنایت ندارد، ناچار به آسانی نمی‌تواند علم و ادب را از هم تفکیک کند. همینکه پا به دایره اخلاق عام می‌نهد، مباحث معروف ادب مطرح می‌شود و از اینکه بخش اول «یاقوته» را علم (۲۰۷/۲-۴۱۵) و بخش دوم را ادب (۴۱۶/۲ به بعد) بخواند، دردی دوا نمی‌شود. مثلاً می‌بینیم که در بخش علم (۲۰۸/۲) از قول بزرگان می‌آورد که «هر کس در نحو زیاده روی کند، به حماقت کشیده می‌شود، و هر کس در شعر افراط ورزد، بی‌بها می‌گردد». اما می‌دانیم که نحو و شعر، از مایه‌های اصلی ادبند. باز همانجا از قول اصمعی (که در صف عالمان است) می‌گوید که «من به یاری نادره و لطیفه [به این مقام رسیدم] و با دانش کلمات غریب [این مایه] به دست آوردم». لطیفه و کلمه دشوار عین ادبند و شاید با علم رابطه کمتری داشته باشند. ابن عبدربه هنگامی که باب ادب را می‌گشاید، پس از ذکر برخی مفاهیم ادب در حدیث نبوی یا گفتار کردار صحابه، می‌کوشد تعریفی نیز از آن عرضه کند. اما او خود نظر خاصی ندارد و هر چه هست، سخن بزرگان گذشته است: ادب گاه گران‌ترین و اصیل‌ترین گوهر است که موجب عزت انسان می‌گردد (۴۲۰/۲)، گاه ماده خرد و نشان مروت است، جاه و مقام جاودانه است (۴۲۱/۲) و بهترین میراث پدران است (۴۲۲/۲). جالب آنکه در اینجا نیز آنچه را در آغاز مبحث علم از قول برخی، چون ابن قتیبه آورده بود، تکرار می‌کند (۴۲۳/۲، قس: ۲۰۸/۲).

در آغاز این باب ملاحظه می‌شود که ظرافت و هوشمندی مایه اصلی ادب به شمار آمده‌اند (نک: ۴۲۴/۲) و چند روایت در تأیید سخن) و از

اینهمه، عنایت تنوخی به موضوع «گشایش پس از گرفتاری»، کار او را اندکی در این کتاب محدود کرده است.

گوناگونی موضوعات که عمداً و به قصد سرگرمی و لذت خواننده رعایت می‌شود، از ویژگیهای کتابهای ادب است. او خود در الفرج (۵۴/۱) موضوع را چنین تعلیل کرده است: علت آنکه من اینهمه انواع مختلف را در بابهایی مرتب نکردم، این است که در هر کدام اخباری است که در آن دیگری هم وارد است. گذشته از آن، اگر باب بندی می‌کردم، خواننده با قرائت یک داستان به موضوع بقیه پی می‌برد و از خواندن کتاب خسته می‌شد (در باره دیگر کتابهای ادب در این زمان، نک: این ندیم، مقاله سوم که به کتابهای ادب اختصاص دارد).

ادب، در نوع المحاسن و المساوی: از منظره، جدل و مفاخره در سده ۳ق نوعی ادب پدید آمد که عبارت بود از ذکر خوبیها و بدیهای یک یا چند چیز. این شیوه زشت و زیبا ظاهراً نخستین بار در آثار جاحظ و به خصوص الحیوان بروز کرد و سپس در المحاسن و المساوی ابراهیم بن محمد بیهقی کمال یافت و در آثار دیگری چون المحاسن و الاضداد، فی ذم العلوم و مدحها هر دو منسوب به جاحظ و اللطائف... فی مدح الشیء و ذمه از تعاللی تداوم یافت (ژی، ۱). ظهور دو کلمه خیر و شر در اثنای «محاسن و مساوی» ناگزیر پژوهشگر را به این فکر می‌اندازد که آیا ادیان کهن ایرانی در ایجاد این شیوه فکری - ادبی تأثیر نداشته است؟ ژری (ص ۱-۲) با استناد به اینوسترانزف^۱ و محمدی، در این امر تردید ندارد، خاصه که می‌دانیم ابن فرخان، کتابی با عنوان محاسن از پهلوی به فارسی ترجمه کرده است. از آن گذشته وجود کتاب پهلوی شایست ناشایست و کتاب فارسی شایست نشایست که گاه از معانی ادب اخلاق تهی نیستند، آن نظر را تأیید می‌کند.

بیهقی که مردی شیعی و شاید زیدی بود، جنبه‌های دینی و فلسفی این شیوه متضاد را تا حدی زدود و آن را در قالبی بیشتر فرهنگی - اخلاقی جلوه داد. ذکر هر دو مفهوم متضاد در یک موضوع همیشه میسر نیست. مثلاً در باب حضرت پیامبر (ص) و امام علی (ع) و اهل بیت او، دیگر ناشایستی موجود نیست که ذکر شود. هر چند که می‌توان دشمنان تشیع، یا پیامبران دروغین را مقابل آنان نهاد. اما در مواردی دیگر جمع دو مفهوم طبیعی است: وفاداری، بی‌وفایی؛ دلیری، ترس؛ ایمان، بی‌ایمانی؛ ... فصاحت، لحن؛ سکوت، پرگویی؛ ... با آنکه کتاب سراسر در ادب است، باز بیهقی بابی ذیل «محاسن الادب» می‌گشاید (ص ۳۹۹) و نخست از قول امام علی (ع) ادب را مقابل جهل قرار می‌دهد. پس از آن معانی گوناگونی در معنی ادب می‌آورد: ادب زندگی دل است و مصیبتی بالاتر از جهل نیست (همانجا). «یکی از حکما گوید: برای کسب روزی هیچ وسیله‌ای بهتر از ادب نیست. چون نیک نگرستم، دیدم ادب در هیچ یک از اصناف صناعات، به قدر صنعت کتابت جمع نیامده است، زیرا هر کس که خواهد در آن به کمال رسد، باید در کار

همین جاست که گفتار او گاه به ادب رفتاری که در الموشی به اوج رسیده، نزدیک می‌شود. وی در شروع برخی از بخشهای این باب، گفتار و کردار حضرت پیامبر (ص) یا برخی از صحابه را الگو قرار می‌دهد، بدین سان ادب این عبدربه در این باره با آداب دینی محض که پس از این خواهیم دید، منطبق می‌گردد. مضامینی چون آداب مجالست (۴۲۸/۲)، سلام گفتن و اجازه خواستن (۴۳۳/۲) و حتی مسائلی چون عطسه کردن (۴۴۵/۲)، بوسیدن یار و روی بزرگان و عزیزان (۴۴۶/۲) و صدها موضوع دیگر، اینک - در سر فصلها - از آداب ابن مقفعی فاصله می‌گیرد و در چارچوب فرمانهای شرع می‌نشیند. اما ابن عبدربه، پس از این احادیث، بی‌درنگ به ذکر شواهدی از خلیفگان و امیران و دانشمندان و شاعران می‌پردازد که هیچ گاه رنگ دینی روشنی نداشته‌اند و بدین سان، دوباره به حوزه ادب عام غیر دینی باز می‌گردد.

اینک ملاحظه می‌کنیم که ابن عبدربه مانند دیگر ادب نويسان، تعیین حدود ادب را فرو نهاده، و از تفکیک دین و دنیا عملاً چشم پوشیده، و مانند ابن قتیبه مجموعه‌ای عظیم فراهم آورده، و در آن مواد کلی هر دانش را نهاده است. راست است که او کتاب ادب خود را کتاب نمی‌خواند و تنها بخش کوچکی از آن را به این نام نامیده است، اما مجموعه این گزیده‌ها، همان است که اینک در ذهن پژوهشگران، مفهوم «ادب» (= فرهنگ عام) را تشکیل می‌دهد. پیداست که گرایشهای این نویسندگان هیچ گاه در محدوده‌های معین و تغییر ناپذیر جای نمی‌گیرد و هیچ اثری، مرز نهایی ادب به شمار نمی‌آید. شیوه نویسندگان این قرون آن نبود که آثار جامع و شامل در ادب بنگارند. باید دو سه قرن درنگ کنیم تا مجموعه‌های عظیم ادب که خود نوعی دائرة المعارفند، پدید آیند. تنوخی، در نیمه دوم سده ۴ق: ادب عام (غیر دینی) در آثار تنوخی با وسعت و قدرت تمام ادامه می‌یابد. وی خود در مقدمه خواندنی کتاب نشوار گستردگی مسائلی را که ادب باید بداند، عرضه کرده است (۱/۱-۹). وی گوید: نخست در مجمع شیوخ می‌رفته، و از زبان ایشان داستانهای پس گوناگون می‌شنیده است. چون چند سالی بر آمد و گروهی از آن شیوخ درگذشتند و بیم آن بود که این سخنان حکمت آمیز از میان بروند، در پی ثبت آن روایات برآمد و بر آن شد که هر چه را از آن روزگار خوش به خاطر دارد، بربنارد. موضوعات آن مجالس عبارت بوده‌اند از: ادیان، کشورها و دولتها، فضایل و مناقب و معایب مردم، اخبار ملوک و بزرگان، اخبار اصیل زادگان و ظریفان، خرافه سرایان، ندیمان، کریمان، فقیهان، متادبان و ادیبان، مترسلان، رجز سرایان، تبارشناسان، لغت شناسان و نحویان، معلمان، حساب دانان، دیوانیان، فالگیران، کشاورزان، جهانگردان، واعظان، قصه‌گویان، عارفان، قاریان، عیاران، چاقو کشان، شعبده‌بازان، پزشکان، پیشگویان، گدایان، شناگران، نیرنگ‌بازان و ...

همین مضامین در اثر دیگر او الفرج بعد الشدة تقریباً تکرار شده است. بعضی داستانها عیناً همان است که در کتاب نخست بود (مثلاً داستان تعذیب آزاد مرد به دست حجاج، ۳۹۸/۱، نشوار، ۱۳۶/۱). با

ادب، نفس خویش را ریاضت دهد تا در خط، بلاغت، فصاحت در نطق، بصیرت در کلام، علم شریعت و احکام آن و سیاست و تدبیر زیر دست شود» (ص ۴۰۰). ملاحظه می‌شود که بیهقی نیز مانند ابن قتیبه کاتبان دیوانها را بهترین جلوه گاه ادب می‌بیند. به همین سبب لازم می‌داند که از قول مردی غریب که وزیر معتصم را در کشتی دیده است، گروه نویسندگان دیوانها را دسته‌بندی کند: ۱. کاتب رسائل، ۲. کاتب خراج، ۳. کاتب قاضی، ۴. کاتب جند، ۵. کاتب شرطه (ص ۴۱۷-۴۱۸).

ادب رفتاری: حدود و ثغور ادب عام از یک سو و محدوده ادب رفتاری از سوی دیگر، در کتاب *الظرف و النظر* یا *الموشی*، اثر کم نظیر و شاء (د ۳۲۵ ق) متجلی است. ادیب او، «ظریف» خوانده شده، و سر و کار او با «ظرف» است؛ هر چند که او غالباً ادیب و ظریف را با هم خلط می‌کند و تعریفهایی را که برای ظریف می‌آورد، همانهایی است که دیگران - از زمان ابن مقفع به بعد - برای ادیب آورده‌اند: «متأدب و متظرفی که اخلاق ادیبان دارد و زیور ظریفان گرفته پیش از آنکه به آموختن نادانسته‌ها روی آورد، باید معنی ظرف و آیینهای مروت و حدود ادب را بداند که: هر که مروت ندارد، ادب ندارد و هر که را ظرافت نباشد، مروت نباشد و سپس هر که ادب ندارد، ظرافت نخواهد داشت» (ص ۳۳). وی آنگاه در بابی مفصل به بیان «حدود ادب» می‌پردازد و در اثبات آن اظهار می‌دارد (ص ۴۱) «نخستین اموری که عاقل (برابر است با ادیب) باید به کار بندد، عبارت است از: همنشینی خردمندان، نگرستن در انواع ادب، خواندن کتب و آثار، اقدام به روایت اخبار و اشعار، نیکو پرسش کردن، نیک سخن گفتن، به اندازه سخن گفتن، پاسخ دادن به پرسشی که او پاسخ آن را نیک می‌داند و خاموش ماندن هنگامی که سؤال متوجه او نیست...». موضوع سکوت و نگه داشتن زبان در همه کتابهای ادب به تفصیل عرضه شده، و در کتابهای ادب دینی، از موضوعات اصلی است. و شاء نیز بیش از ۱۰ صفحه به این موضوع اختصاص داده است (ص ۴۱-۵۱).

در بخش اول *الموشی*، ویژگیهای مرد ظریف، به رغم چندین عنوان، تقسیم بندی و ترتیب خاصی ندارد. با اینهمه، می‌توان گفت که وی در بخش دیگر کتاب (ص ۵۲-۱۱۱) اخلاق شخص ادیب را مورد عنایت قرار می‌دهد: از لوازم مرد فرهیخته آن است که وقار داشته باشد. از مزاح و آزردهن دوستان پرهیز کند، با ایشان خوشرویی کند، کینه را از دلها بزداید، میان مردم محبت ایجاد کند. مروت و راستگویی و صداقت و رازداری... را در خود پیروراند.

از صفحه ۱۱۲ به بعد، انبوهی تعریف، خواه از خود و خواه از قول بزرگان برای «ظرف» نقل می‌کند که در جزئیات تشابهی با یکدیگر ندارند؛ از آن جمله است: مایه اصلی «ظرف» عبارت است از حفظ جوار، وفای به عهد، دوری از ننگ، طلب سلامت از گناه؛ هیچ ظریفی شایسته این نام نیست، مگر آنکه این ۴ خصلت در او گرد آید: فصاحت، بلاغت، عفت و پاکیزگی اخلاق. اما اصمعی و ابن اعرابی، ظریف را

فقط به معنی بلیغ می‌دانند (نک: ص ۱۱۲). کسی دیگر گوید: «ظرف» زیبایی روی و هیأت انسان است؛ به گفته یکی از مشایخ، ظریف کسی است که ادب آموخته، و از هر علم چیزی فرا گرفته، چندانکه برای آن علوم همچون آوند (ظرف) گردیده است (ص ۱۱۳)؛ اما به نظر و شاء (ص ۱۲۰-۱۲۱) مرد ظریف باید ذاتاً نیز مایه لازم را داشته باشد. مرد متکلف، عاقبت بی‌اصالتی خویش را جلوه می‌دهد و آن کس که ذاتش ظریف است، آن خصلت را در همه حرکات و سکناتش آشکار می‌سازد، حتی در لباس، یا عطری که به خود می‌زند و... پس ناچار همه دلها شیفته او می‌شوند. آنچه چنین مردی را می‌آراید، عبارت است از: وقار، فروتنی، اخلاق عالی و برانزده، شیوه‌های نیکو، همت بلند، و از همه مهم‌تر، عشق ورزی (نک: دنباله گفتار). و شاء نیز مانند همه نویسندگان زیر دست ادب، لازم می‌داند (ص ۱۸۹) که پس از ذکر «عیون فنون ادب» (ملاحظه می‌شود که لفظ ادب به جای ظرف به کار رفته است) و بابهایی در «جدت»، کتاب را به هزل «که آسایش دلهاست» نیز بیامیزد و جزء دوم کتابش را با ذم کنیزکان آوازخوان و شیطنتها و نیرنگهای آنان آغاز کند.

و شاء در بخش آخر کتاب (ص ۲۳۹ به بعد) که در نوع خود بی‌نظیر است، به رفتار و منش مرد ادیب پرداخته، برای همه احوال و اوضاع، حتی در جزئی‌ترین موارد شخصی، یا اجتماعی، شیوه‌ها و آیینهای دقیق پیشنهاد می‌کند. این پیشنهادها ظاهراً بر حسب موضوع دسته‌بندی شده‌اند، اما در درون آنها خلط نیز بسیار است، ای بسا که مثلاً هنگام بیان جامه‌های مرد ظریف، به اخلاق او نیز پرداخته است. اینک مضامین این بخش بر حسب ترتیب صفحات کتاب نقل می‌شود:

مردان ظریف و ادیبان صاحب مروت، باید جامه‌های بسیار باوقار و زیبا و خوش بافت و بیشتر گرانها به تن کنند (نام انبوهی لباس برده شده که غالب آنها لباسهای ایرانی است، اما همه این جامه‌ها، به شهرها منسوبند و گاه نمی‌دانیم که آن جامه چه بوده است، نک: ص ۲۳۹). رنگ لباسها نیز بسیار مهم است. رنگهای تند البته پسندیده نیست (ص ۲۴۱). کفشهای «ادیبان ظریف» نیز باید شایسته آنان باشد و لازم است همواره با آنها، جورابهای ابریشمین بپوشند (ص ۲۴۳، ۲۴۴). نوع و شکل انگشتری ایشان (ص ۲۴۵)، عطرها و چگونگی استعمال آنها (ص ۲۴۶) و لباس زنان «ظریف» (ص ۲۴۸) به دنبال آمده است. خوراکیها و آشامیدنیهای ایشان و چگونگی خوردن و نوشیدن از مباحث مفصل کتاب است. ادیب باید لقمه‌های کوچک به دهان برد، غذای شایسته خویش را برگزیند، در هنگام خوردن، نرمی و آرامش داشته باشد و آزمندی ننماید (ص ۲۵۵). انبوهی خوراک بر او منع شده، مثلاً ملخ، میگو، حبوبات نفخ‌آور و... وی باید در اثنای غذا، کم سخن گوید، هیچ نخندد، پیش از پایان خوراک، خلال نکند (ص ۲۵۷)، نیز برای انواع نوشیدنیهای خاص ظریفان، نک: ص ۲۶۰ به بعد).

هدیه دادن و هدیه ستاندن نیز ادابی دارد. ارزش مادی آن کمتر مورد توجه است (ص ۲۶۲) و مثلاً سیب که وجودی بس عزیز است و «همه

و جام (ص ۳۴۸) چگونگی آراستن سینی میوه و نقش روی سینی (نقش زیبای یک سینی که هدیه مردی ایرانی بوده، نظر او را جلب کرده است، نک: ص ۳۴۶)، نقش و نگار و نوشته روی ظروف سیم و زر (ص ۳۵۲)، نقش و نوشته روی چوب دستی، عصا، سرنا، طبل، دف، نای (ص ۳۵۵) و روی قلم (ص ۳۵۸).

ادب عاشقانه: عشقهای بی‌آلایش به وصال نارسیده، از روزگار جاهلیان، در افسانه عترة مشهور بود. طی سده‌های ۱ و ۲ ق شاعرانی چند پدید آمدند که در شمار مشاهیر عشاق و غزل‌سرایان بزرگ عرب قرار گرفتند. زندگی این عشاق غالباً یکسان است: پیوسته چنین است که قوم و قبیله عاشق یا معشوق، مانع وصال یا باعث جدایی می‌شوند و شاعر، و گاه نیز معشوق او در سوز و گداز عشق جان می‌بازند. نامهای قیس - لبنی، جمیل - بئینه، کثیر - عزه و به خصوص مجنون - لیلی از همه مشهورترند. این عشقهای دل‌انگیز، از یک سو، از جسم تهی شد و سر از ادب صوفیانه درآورد و از سوی به کتابهای عظیم ادب - ادبیات، چون *الآغانی* و *الزهره* و سپس به آیین ادیبان و ظریفان نفوذ کرد. این معنی سرانجام در کتاب و شاعری از شیوه‌های عمده ادب شد و وی بیش از ۷۰ صفحه از کتاب خویش را به این امر اختصاص داده است. از نظر او، عشق، کوره گدازنده‌ای است که چون مرد در آن افتد، لاجرم همه پلیدیها از تن و روانش زدوده می‌شود. «آنچه مرد ظریف را می‌آراید، وقار و فروتنی، ... و از همه مهم‌تر عشق ورزی و سوز و گداز بسیار است. ادیب (این کلمه را به جای ظریف به کار برده) هیچ گاه از عشق خالی نیست، زیرا عشق منبع صفای دل، روشنی ذهن، دلیری، ... و خلاصه خوش‌زبانی است» (ص ۱۲۱). وی آنگاه در تأیید سخن خویش چندین روایت و حکایت نقل می‌کند. بدیهی است که آثار عشق باید در چهره و حتی رفتار مرد ادیب ظاهر باشد: «لاغری، بیماری، روی زردی، بی‌خوابی و ...» این است علامات عشق در «صاحب ادب» (ص ۱۲۴، همراه با چندین روایت). پس از آن و شاعری به ذکر مشاهیر عشاق عرب، وصف عشق، حالات گوناگون آن، ماجراهای عشاق و ... می‌پردازد (نک: ص ۱۲۳-۱۸۸).

ادب دینی - صوفیانه: می‌توان این مبحث را به آسانی از آنچه تاکنون ادب خوانده‌ایم، جدا کرد و جایی دیگر، مورد بررسی قرار داد، اما گسترش و عظمت این فرهنگ دینی در سده‌های ۲ و ۳ از یک سو و آمیختگی نسبی آن با ادب عام از حدود سده ۵ ق به بعد از سوی دیگر، ایجاب می‌کند که مختصرأ به آن اشاره شود:

از آغاز سده ۲ ق که رفتار و کردار و اقوال حضرت پیامبر (ص) در مجموعه‌هایی گرد می‌آمد، یا در مجموعه‌های بزرگ‌تری تکمیل می‌شد، الگوهایی در دسترس همگان قرار گرفت که می‌توانستند بر اساس آنها روابط خود را هم نسبت به خالق متعال نظام بخشند و هم نسبت به جامعه. اینک مرد مسلمان، برای زندگی روزمره و یا چگونگی برخورد با افراد و پدیده‌های زندگی و نیز برای منش اخلاقی خود، قواعدی از پیش ساخته دارد که به زحمت می‌تواند از آنها عدول کند. در این

ظریفان، عاشق‌آند و آن را یار خود می‌دانند و بدان آرامش می‌جویند»، هدیه‌ای پس ارجمند است (ص ۲۷۱) و به همین سبب بحث مفصلی به آن اختصاص داده شده است. در موضوع هدیه، اندکی بعد (ص ۲۹۰) با تفصیل بیشتر سخن رفته است: هدیه باید برازنده باشد؛ گاه ظریفان یک «اترجه» (= ترنج)، یک «دستبویه»، یک سیب و یا یک دسته گل که بهایی ندارد، هدیه می‌دهند، اما همین ارمغانهای کم بها، از ایشان گران قدر می‌نماید.

شیوه مسواک زدن دندانها نیز از موضوعاتی است که غالباً مورد توجه ادب نویسان قرار گرفته، و شاعری هم این بحث را فرو نگذاشته است (ص ۲۷۴).

در مبحث مفصلی که به وصف ظریفان اختصاص دارد، بسیاری از مسائل گذشته کتاب تکرار می‌شود، اما انبوهی نکته جالب توجه و تازه در آن آمده که می‌تواند منبع سرشاری برای مطالعات جامعه‌شناختی باشد. اخلاق و آدابی که برای ادیب در اینجا یاد شده، گاه چندین دشوار و گسترده و دست و پاگیر است که بی‌اختیار خواننده را به یاد نجیب‌زادگان قرون گذشته اروپایی می‌اندازد: مرد ظریف باید بر هر آنچه مکرمت افزاید، سخت پای بفشارد، از گناهان پست بپرهیزد، سخن کسی را قطع نکند، به چیزی که کسی می‌خواند، سر نکشد، به راز کسان گوش ندهد، از آنچه نمی‌داند، سخن نگوید، ... زیرا ظریفان، امیران مجالسند و همه به ایشان می‌نگرند، ... خلط از سینه بر نمی‌آورند، آب دهن نمی‌افکنند، خمیازه نمی‌کشند، آب بینی را بالا نمی‌کشند، آروغ نمی‌زنند (ص ۲۸۴، ۲۸۵). هر جا که دلشان خواست، نمی‌نشینند، حتی در بسیاری از اماکن عمومی آب نمی‌خورند، در بازار و دکان و سر راه لب به غذا نمی‌زنند (ص ۲۸۵). حمام رفتن ایشان نیز آینه‌ها دارد، مثلاً بر نطعی می‌نشینند تا عرق از پوست بیرون زند. آنگاه عرق بدن را گرد می‌آورند و وزن می‌کنند، اما این کار مخصوص نجیب‌زادگان و «ادیبان فیلسوف» است، نه ظریفان عادی که اگر بدین کار دست زنند، حمل بر سبکساری می‌شود (ص ۲۸۷). برای رفتن به کوی و بازار، هرگز نباید ظریفان بر خر کرایه سوار شوند (همانجا). خلاصه، کمال ظرافت در چند نکته نهفته است: مرد باید عطری به خود زند که بوی خوشش آشکار گردد، جامه‌هایش و به خصوص گریبان پیراهنش نباید چرکین باشد، ظاهر جامه باید منظم و یک‌نواخت باشد و پارگی و سوراخ در آن نباشد (ص ۲۸۸).

معانی دیگری که درباره ظریفان آمده، یا برای رسیدن به درجه کمال در ظرافت به آنان پیشنهاد شده، فهرست‌وار چنین است: اشعار خاص ظریفان (ص ۲۹۶)، چگونگی درود فرستادن در نامه‌ها به شعر (ص ۳۰۴)، آبیاتی که در آغاز و عنوان نامه‌ها می‌آید (ص ۳۰۶)، نقش و نوشته نگین (ص ۳۰۹)، نقش و نوشته مهر (ص ۳۱۱)، آنچه به روی لباسها می‌توان نوشت (خاصه قلنسوه و بیشتر جامه زنان) (ص ۳۲۱)، آنچه روی زنار می‌توان نوشت (ص ۳۲۷)، آنچه شایسته نوشتن بر روی بالش و روانداز است (ص ۳۳۱)، نوشته روی کفش (ص ۳۴۰) و قدح

مجموعه‌ها، از امور خاص شریعت و واجبات دینی که بگذریم، بقیه را می‌توان به دو دسته بزرگ بخش کرد: توصیه‌های اخلاقی و توصیه‌های اجتماعی. ساخت ظاهری این فرمانهای دینی، با اندرزها و آیینهای ادب غیردینی مشابه است، اما در ژرف ساخت است که با هم تفاوت ذاتی دارند. اگر ادب رفتاری و ادب اخلاقی سعادت دنیوی انسان را هدف خود ساخته، الگوهای حدیث سعادت اخروی را در نظر دارند. دایره ادب دینی بسیار گسترده است و تقریباً همه مضامین ادب اخلاقی و رفتاری را در بر دارد. بدین سان، احادیث نبوی که در سده ۳ ق از دو منبع کتبی و روایات شفاهی، مدون و حجم آن بسیار عظیم شده بود، هم به اخلاقیات مؤمنان می‌پرداخت و مثلاً پاکی ایمان، استواری اعتقاد، آراستگی و شایستگی، آرایش و وقار، خوش رفتاری و خوش رویی و صداقت را به مؤمنان توصیه می‌کرد و هم به امور شخصی ایشان توجه داشت و مثلاً به پاکیزگی تن و جامه، آداب لباس پوشیدن و غذا خوردن و سفر کردن و حتی شیوه مسواک زدن آنان عنایت می‌ورزید، زیرا همه این امور، در سنت پیامبر اکرم (ص) که «مجمع الآداب» است الگویی دارد (قس: مایر، ۴۸۴ به بعد).

از این فرهنگ ارجمند، در سده ۳ ق چندین اثر بزرگ پدیدار شد. شاید مهم‌ترین آنها *ادب المفرد* اثر بخاری (د ۲۵۶ ق) باشد که نمونه شایسته‌ای از اخلاق انسانی در یک جامعه اسلامی است. کتاب شامل ۶۴۴ باب است و به شیوه محدثان هر حدیث با سلسله سند آغاز می‌شود و هر سخنی یا عملی که در آن باب از شخص رسول اکرم (ص) یا صحابه او صادر شده، نقل می‌شود. این معانی معمولاً دسته دسته به یکی از آیات الهی پیوند می‌یابد. مثلاً ذیل آیه «وَوَضَّيْنَا لِلْإِنْسَانِ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا» (احقاف ۱۵/۴۶)، این ابواب آمده است: ۱. بزرگواری و بخشنندگی مادر، ۲. بزرگواری و بخشنندگی پدر، ... ۵. نرم گویی با والدین، ... این مضامین تا باب ۲۵ ادامه می‌یابد و از آن پس بحث به صلّه رحم می‌رسد و در خلال آن به رابطه مسلمانان با همسایه، خادم و ... می‌پردازد. برخی از عناوین جالب توجه دیگر عبارتند از: خنده (باب ۱۲۶)، مشورت (باب ۱۲۹)، پرنده در قفس (باب ۱۷۸)، اسراف در مال (باب ۲۰۷)، هزینه بر مرمت ساختمان خانه (باب ۲۰۹) و ...

نویسنده دیگری که در همین زمان در باب تدوین ادب دینی و ادب صوفیانه شهرت یافته، محاسبی (د ۲۴۳ ق) است که کتاب *آداب النفوس* او را می‌توان نخستین کتاب مستقل در باب ادب دینی - اخلاقی به شمار آورد. گرایش محاسبی به اخلاق و آیینهای صدر اسلام و سنتهای اصیل عربی و پرهیز او از اخلاق ایرانی نوظهور در جامعه بغداد چندان آشکار است که محقق کتاب در مقدمه می‌نویسد: دوران عباسی به دست فارسیان که آیینهای خویش را در جامعه عراق رواج داده بودند، به فساد کشیده شده بود؛ اما زاهدان اهل سنت از پای ننشستند و بر آن شدند که نص سنت را با روح معنوی آن درآمیزند و نخستین کسی که در این باب دست به تألیف زد، محاسبی بود که پیش از غزالی، عنصر معنوی و نفسانی اسلام را در فقه نیز دمید (نک: عطا، ۶-).

۸). تعالیم و تحقیقات و حتی سلوک محاسبی مقید به این شرط است که سرانجام به آخرت ببیوند. پس او سر آن دارد که اجتماعش، اجتماعی دینی، علمی و متعهد به رفتار و خلیقات صحابه باشد. به این سبب است که اخلاق پاک صدر اسلام را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد و آن را به همگان توصیه می‌کند (ص ۳۵-۳۹؛ نیز نک: عطا، ۱۰).

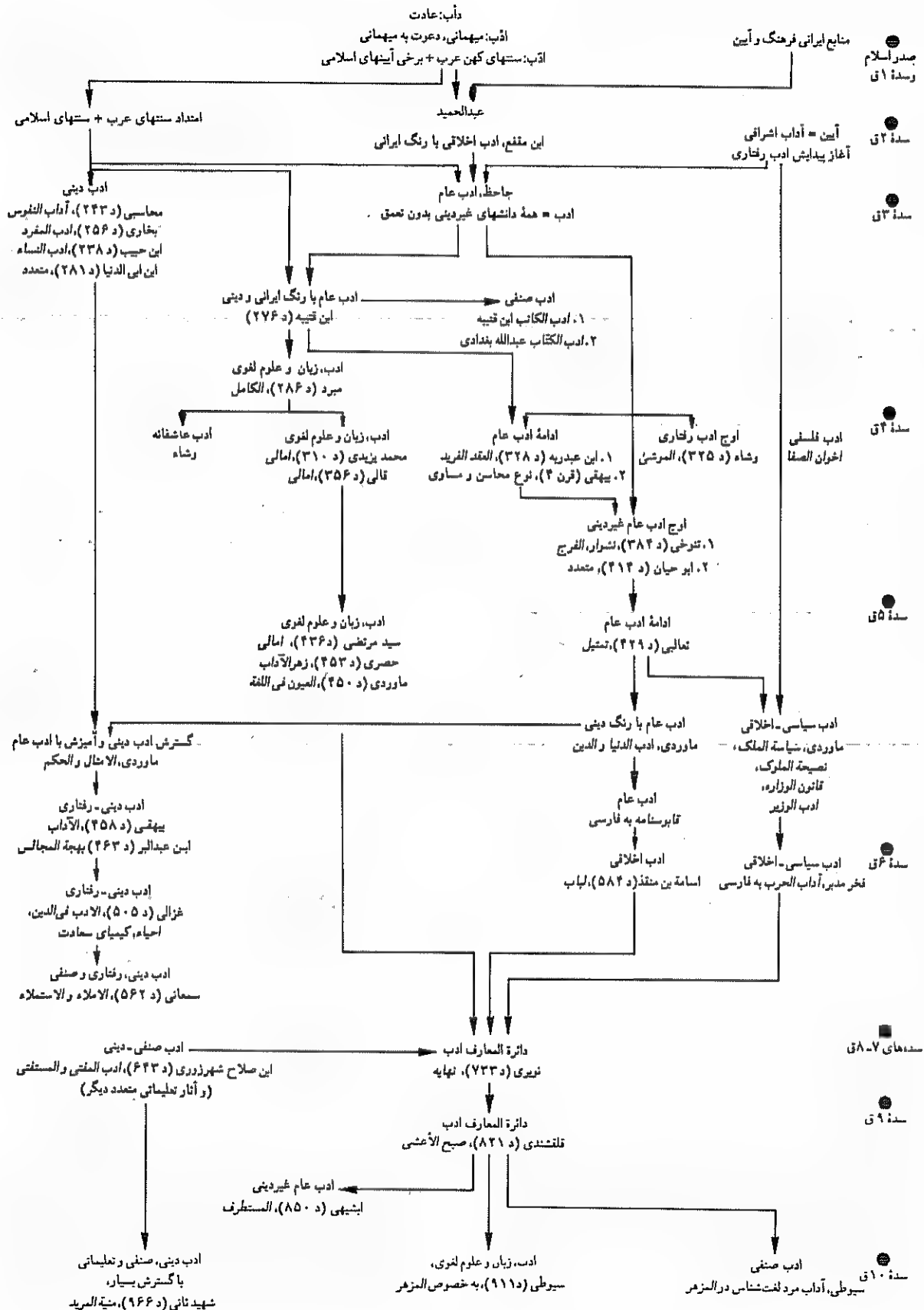
عبدالملک ابن حبیب اندلسی (د ۲۳۸ ق) که در باختر جهان اسلام می‌زیسته، تعالیم اخلاقی پیامبر (ص) را، تنها در مورد زنان گرد آورده، و در کتاب *ادب النساء یا الغایة و النهایة* نهاده است. انبوهی حدیث (سلسله سندها ذکر شده است) که در میان آنها احادیث نامعتبر نیز وجود دارد، بر اهمیتی که اسلام برای امر زنان قائل بوده، دلالت دارد. همین شیوه و همین موضوع در کتاب *عشرة النساء* نسایی (د ۳۰۳ ق) ادامه یافته است.

هنوز سده ۳ ق پایان نیافته بود که ادب دینی در فضایی بسیار گسترده‌تر و شاداب‌تر با رگه‌هایی از ادب عام درآمیخت و در آثار بی‌شمار ابن ابی الدنيا (د ۲۸۱ ق) متجلی شد.

ابن ابی الدنيا علاوه بر آنکه پارسایی حدیث دان و فقیه بود، در شعر و ادب نیز دانش بسیار داشت، چندانکه آموزش فرزندان خلیفه به او واگذار شده بود. به همین سبب، آثار او را گه‌گاه گرایشهای ادیبانه طراوت بخشیده است. بین ۱۰۰ تا ۳۰۰ کتاب به او نسبت داده‌اند (نک: هد، ابن ابی الدنيا) که دست کم ۵۰ تای آنها به موضوعات ادب مربوط است. عنوان برخی از آنها چنین است: اخلاق، اخوان، همسایگان، میهمانی، مروت، مکارم اخلاق، ادب، نوادر، تیراندازی و ... (نک: خلف، ۸۷-۱۱۰). وی مثلاً در کتاب *الصمت و آداب اللسان* (ص ۱۷۳ به بعد) به دو موضوع که از مباحث اصلی ادب است، می‌پردازد: خاموشی گزیدن به هنگام و پرهیز از سخن بیهوده که از زمان ابن مقفع، پیوسته فصل مهمی از کتابهای ادب را تشکیل می‌داده است؛ افزون بر آن، زبان دانی و سخنوری نیز البته از مهم‌ترین هنرهای است که ادیب باید به آنها آراسته باشد. اما ادیب ابن ابی الدنيا هیچ گاه آرمانهای دینی خویش را فراموش نمی‌کند. همه هنرهای این جهانی به آن منظور فراهم می‌آیند که سعادت اخروی را تأمین کنند. یکی از زیرکیهای ادیب متدین آن است که بتواند به یاری خرد و هوش، خویش از چنگ مظاهر فریبنده سرای فانی بگریزد.

ادب صوفی: نهضت فرقه‌های صوفیه که از سده ۲ ق آغاز شده بود، نخست با زهد و پارسایی تفاوت چندان نداشت. به همین سبب مدت یکی دو قرن آداب ایشان از آداب دینی جدا نبود. اما همینکه تصوف از فلسفه ایران و هند و مسلک رواقی و اشراقی یونان اثر پذیرفت، مکتبی خاص خود گردید و آداب و سنی که در اسلام سابقه نداشت، در آن پدیدار شد.

اعمال صوفیه را معمولاً به ۳ گونه بخش کرده‌اند: ۱. اعمال ظاهری (نماز و روزه و ...). ۲. ریاضتهای دشوار چون چله‌نشینی که با رفتار عامه مسلمانان تفاوت دارد. ۳. مجموعه آداب و شعایر که خود آن را



«آداب استحسانی» می‌خوانند و شامل معانی گوناگونی چون خرقه، عصا، رقص، سماع، وجد، آداب ریاض و خانقاه و مرید و مراد و ... می‌گردد (نک: همایی، ۱۰۸-۱۰۹). این ادب آنقدر خاص است و استقلال دارد که دیگر نمی‌تواند با آن فرهنگ همگانی و شادابی که ادب می‌خوانیم، یکجا گرد آید (برای آثار متعددی که در این باب موجود است، نک: مایر، جم؛ نیز نک: هد، آداب السلوک، که در آن ۸ کتاب معرفی شده است).

سده ۴ ق، ادب فلسفی، اوج ادب عام: در سده ۴ ق، گروهی با گرایشهای فلسفی در بغداد و بصره پدید آمدند که قصدشان در درجه اول تهذیب اخلاق در جامعه بود. این هدف موجب شد که آن گروه، با نام اخوان الصفا به رغم اندیشه‌های فلسفی و روشنفکرانه، در میان طبقات گوناگون مردم، حتی دهقانان و صنعتگران و پیشه‌وران نیز راه یابند.

فلسفه این «برادران» که به جامعه توجه خاص داشت، ناچار بود هم آیینهای اصلی اخلاقی، چون جوانمردی و مروت و خردپروری و کرامت را تعلیم دهد و هم به علوم خاص زبان، عنایت ورزد؛ بدین سان گروه «اخوان» به دایره ادب پا نهاد. در رسائل ایشان یکی از بخشهای عمده را علم ادب تشکیل داده است. اگر در این کتاب، ادب به نام «ریاضی» خوانده شده (۲۶۶/۱)، البته جای تعجب نیست؛ دو قرن پیش از آن هم ابن مقفع ادب را، چنانکه گذشت، به همین نام خوانده بود (نک: المنطقی، ۳).

به گمان نویسندگان این رسائل، علوم بشر از ۳ بخش ریاضی، شرعی و فلسفی خارج نیست. ریاضی عبارت است از علم آداب که بیشتر برای کسب معاش و اصلاح امروزی در این جهان مفید است و آن ۹ گونه است: ۱. کتابت و قرائت، ۲. لغت و نحو، ۳. حساب و معاملات، ۴. شعر و عروض، ۵. زجر و فال، ۶. سحر و عزایم، ۷. کیمیا و حیل (شیمی و فیزیک)، ۷. پیشه‌ها، ۸. خرید و فروش، بازرگانی و کشاورزی و ... ۹. سیر و اخبار (نک: ۲۲۶/۱-۲۲۷).

آمیزش ادب با برداشتهای فلسفی، البته ادامه می‌یابد. در همین زمان ابوحنیف توحیدی که بزرگ‌ترین ادیب زمان خویش است، فلسفه را نیز هدف کار خود می‌سازد (خاصه در الامتاع والموانسة). اما ادب فلسفی از دایره کار ما خارج است و می‌تواند جای دیگر مورد بحث قرار گیرد.

ابوحنیف، سده ۴-۵ ق: در اواخر سده ۴ و در نخستین سالهای سده ۵ ق، ابوحنیف توحیدی (د ۴۱۴ ق) است که از میان انبوه ادب نويسان سر بر می‌کشد و آخرین شاهکارهای ادبی را به فرهنگ عربی تقدیم می‌دارد. وی نویسنده‌ای بی‌مانند است که هنوز قدرش آنچنانکه باید شناخته نشده، و دو سه کتابی که به عربی درباره او تألیف شده، هنوز کافی نیست و کتاب با ارزش برژه بیشتر در پی آثار فلسفی اوست. ابوحنیف دانشمندی حساس، تندخوی، زودرنج و در عین حال تیزبین و گاه بی‌باک و بی‌مبالا بود. بی‌گمان تنگدستی و گمنامی خانواده در این تندیها بی‌تأثیر نبوده است. با اینهمه، او به یمن دانش گسترده‌ای که به

شیوه ادیبان در همه زمینه‌ها کسب کرده بود، توانست به دربار وزیران بزرگ چون صاحب بن عباد و ابن عمید راه یابد، اما از همه جا طرد شد و سالهای آخر عمر را در تنهایی به کار تألیف گذراند. شاید از سر نو میدی و سرخوردگی بود که در بسیاری از آثارش به انتقاد از بزرگان پرداخت. سبک نگارش او به کلی از سبک پر تصنع صاحب و ابن عمید متفاوت است و بیشتر شیوه‌ای جاحظ وار دارد که اینک، یعنی حدود ۱۵۰ سال بعد، از پراکنده‌گوییهای جاحظ دوری گرفته، و انسجام و تسلسلی منطقی یافته است و گویا تحت تأثیر سبک «سخف» نویسان و هرزه درایان، و خاصه عیاران معروف به «ساسانیون» که با وی رابطه داشتند، به جامعه و مردم آن نزدیک‌تر گردیده است. ابوحنیف در مقام ادیبی که به درجه کمال رسیده، به بیشتر علوم روزگار خویش سر می‌کشد و از هر کدام بهره‌ای در قالب روایات شیرین به خواننده عرضه می‌کند. وی در این کار چنان پیش رفته است که شاید بتوان او را بهترین نمونه ادیب در سده‌های ۴ و ۵ ق به شمار آورد.

در میان آثار او، کتاب البصائر نمونه جالب توجهی از ادب عام است. وی در آغاز کتاب مضامینی را که مورد بحث قرار داده، برشمرده است: «آنچه خواننده خردمند از بوستان ادب و عقل در این کتاب می‌یابد، چنین است: لفظ استوار، سخن ارجمند، نثر شایسته، نظم دل‌انگیز، مثل‌های رایج، بلاغت، خطبه‌های آراسته، ادب شیرین، پرسشهای دقیق، جواب حاضر، مجادله، دلیل قاطع، موعظه، حجت، ... اندرز، نادره، ... هزل آمیخته به جد، رای برگزیده و نیز آثار بلاغت و ذوق ناهنجار و دل‌های فروسته» (۵/۱).

وی آنگاه منابع خود را ذکر می‌کند: کتابهای جاحظ، النوادر ابن اعرابی، الکامل میرد، عیون الاخبار ابن قتیبه، مجالسات ثعلب، کتاب ابن ابی طاهر (المنظوم و المنثور او که هنوز خطی است)، الاوراق صولی، الوزراء جهشیاری و الجوابات قدامة بن جعفر (۵/۱-۶).

غرض او نیز از تألیف کتاب، پرداختن به این مسائل است: ۱. قرآن کریم، ۲. سنت، ۳. خرد، ۴. تجربه، ۵. سیاست عجم، ۶. فلسفه یونان (درباره روش علمی ابوحنیف و دشواری یافتن آن در مجموعه عظیم ادب او، نک: برژه، ۲۲۵-۲۱۹).

آنچه لازم است اینک مورد توجه قرار گیرد، کتابی شگفت و حکایتی حیرت‌آور در ادب است، به نام حکایه ابی القاسم البغدادی که به ابومطهر ازدی (ه م) نسبت داده شد و احتمال بسیار می‌رود که نویسنده آن همین ابوحنیف توحیدی باشد. این کتاب، چنانکه در مقاله ابومطهر آمده است، گنجینه‌ای مالا مال از نکته‌ها و دانشهای مربوط به ادب است در قالب حکایتی مقامه‌وار که با انبوهی کلمات مستهجن و اشارات شرم‌انگیز و روایات و حکایات هرزه از چهره‌های فساد آلود بغداد و اصفهان در سده ۴ ق پرده برمی‌دارد. قهرمان داستان، شیخی طفیلی و دغل کار است که دنیایی هرزگی و شیطنت از او سر می‌زند. مصطفی جواد که روایات و حتی عبارات مشابهی در دو کتاب حکایه ابی القاسم و الامتاع و الموانسة ابوحنیف یافته، معتقد

دهقانان و بازرگانان و پیشه‌وران، نبات و جماد، حیوان، ادوات و ابزارها،... و نیز شایست و ناشایست (محاسن و مساوی).

در این فهرست به روشنی می‌بینیم که چگونه سنت ادب عام، با همان مضامین سده ۳ ق جاحظ به ثعالبی و نیز تنوخی انتقال یافته است، اما شاید بتوان گفت که عمر ادب عام که به استثنای دین، همه مظاهر اجتماع را در بر می‌گیرد، اینک روبرو به پایان است و پس از ثعالبی، کتاب ارزنده دیگری که مستقلاً به این کار پرداخته باشد، پدید نیامد.

ماوردی: اگر ثعالبی را پایان این رشته طولانی می‌پنداریم، بدان سبب است که نیمه اول این قرن، تحت سیطره ادب دینی - دنیایی - سیاسی ماوردی (د ۴۵۰ ق) قرار دارد. یکی از آثار عمده او که به ادب اخلاقی و ادب عام نزدیک‌تر است، کتاب *ادب الدنيا والدین* است که در آن، همراه با گرایشهای بارز دینی، رگه‌های ادب خالص هم دیده می‌شود: «نیکوترین امور، اموری است که به آنها کاردین و دنیا صلاح پذیرد... و من در این کتاب به آداب هر دو (دین و دنیا)، پرداخته‌ام... چیزی از آثار فقها و ادبا آورده‌ام، اما همه چیز در حد فهم مردم است... سپس، به دنبال آن، امثال حکیمان و آداب بلیغان و شعر نقل کرده‌ام تا دلها بدان آرامش یابد، زیرا دل از سخن جدی لاجرم خسته می‌شود و نیاز به تنوع و آسایش دارد» (ص ۱۳).

در این گفتار، تأثیر ادب نویسان البته سخت آشکار است. ابواب کتاب نیز این نکته را تأیید می‌کند: فضل عقل، نکوهش هوای نفس، ادب علم، ادب دین، ادب دنیا و ادب نفس. بخش ادب نفس (ص ۲۲۹-۳۵۸) یک کتاب ادب اخلاقی کامل است. مرجع مؤلف پیوسته مآخذ دینی است، اما اخلاق ابن مقفعی نیز در آن دیده می‌شود. یک بخش از آن به آداب کلام و خاموشی گزیدن اختصاص دارد که از مضامین عمده ادب اخلاقی و ادب دینی است. در آغاز «آداب پراکنده» (ص ۳۴۷) سخنی دارد که شیوه ادب گرایانه او را آشکارتر می‌سازد: «بدان که آداب را نمی‌توان سراسر فراگرفت و در یک جا جمع کرد، زیرا به سبب دگرگونی احوال و عادات، اختلاف و تنوع فراوان یافته است، پس هر کس ناچار است از آداب روزگار خود، هر اندازه که می‌تواند بیاموزد».

قابوس نامه: سده ۵ ق، شاهد پیدایش نخستین و مهم‌ترین کتاب در ادب عام به زبان فارسی است. عنصر المعالی کیکاووس بن اسکندر که در اواخر این قرن در گذشته، کتاب قابوس نامه را برای فرزند خود گیلان‌شاه نوشت، این «کتاب پندها» (ص ۳) سراسر ادب اشرافی و حاوی همان مضامین کتابهای ادب عام و اخلاقی عربی است. کتاب با «شناختن ایزد متعال» آغاز شده، پس از اندرزهایی درباره طاعت، حق پدر و مادر، فروتنی، و... به زندگی روزمره اشراف زادگان می‌رسد و در آن به اموری چون آیین شراب خوردن، مزاح، عشق و رزی، گرمابه رفتن، نخجیر و چوگان و حرب کردن، مال اندوختن و خلاصه برده و اسب و ملک خریدن و مضامینی از این قبیل پرداخته می‌شود و سرانجام با آیین جوانمردی پایان می‌پذیرد. این کتاب در ادبیات فارسی اثر نسبتاً

است که نویسنده حکایه کسی جز ابو حیان نیست (نک: طه، ۱۵).

در دو کتاب *الامتع* (ابو حیان، ۱۸۳/۲) و حکایه (ابومطهر، ۷۸) روایت نسبتاً مفصلی نیز آمده است که ظاهراً بر یکی بودن نویسنده دو کتاب دلالت دارد. نویسنده روایت گزارش می‌کند که در ۳۶۰ ق در محله کرخ بغداد (سال ۳۰۶ در حکایه تحریف است)، صدها تن کنیزک و خواننده و نوازنده شمارش کرده است. گزارش، حالتی کاملاً شخصی دارد و اگر ابو مطهر آن را از *الامتع* نقل کرده بود، شاید سخن را با «گفته‌اند» یا «شنیده‌ام» و یا عباراتی نظیر آنها آغاز می‌کرد و آن را این چنین گستاخانه به خود نسبت نمی‌داد. هر چند که باز می‌توان گفت نویسنده حکایه، وقتی که در قالب طفیلی شیادی در می‌آید، دیگر از ربودن اشعار و روایات این و آن ابایی ندارد و بنابر این، روایت بالا هم یکی از آن قطعاتی است که مؤلف گمنام، از آثار ابو حیان نقل کرده است. با اینهمه، باید گفت که در این روایت، لحن گفتار آن، به رغم محدود بودن کلمات مستهجن و گزنده، چنان است که خواننده هیچ تفاوتی میان نثر آن و بقیه کتاب احساس نمی‌کند.

حال اگر باور داشته باشیم که مؤلف حکایه ابی القاسم، ابو حیان است، ناچار این سؤال پیش می‌آید که چگونه فیلسوفی دانشمند و خردمند - هر چند نومید و سرخورده - ممکن است کتابی بنگارد که زبان آن، زبان هرزه‌ترین عیاران است، محیط آن، از هرگونه اخلاق و خرد تهی است، بازیگران آن، ثروتمندان بی‌مایه کم خرد اصفهان و بغدادند و قهرمان آن، شیادی مفتخواره و زبان باز و متظاهر به آداب دینداری؟ چرا اینهمه دانش، اینهمه آگاهی از همه علوم و هنرهای زمان، از شعر و نثر و روایت گرفته تا انواع آوازه‌ها و عطرها و بازیها و ورزشها را وی تقدیم طفیلی بی‌مقدار بغدادی کرده است؟ اگر کتاب به راستی از آن ابو حیان باشد، جز این نمی‌توان گفت که او به عمد، آن دانش و هنر مردم ساز فرهنگ آموز را که نتیجه اش می‌بایست اصلاح این دنیا باشد، به کوره راهی ناهنجار کشانیده تا از جامعه فساد آلودی که از پذیرفتن مردان بزرگ عاجز است، انتقام گیرد. زیرا آن ادب فاخر که ایده آل سده ۴ ق است و همه بزرگان روزگار بدان آراسته‌اند، فریبی است که به آسانی می‌تواند دست‌افزار طفیلیان گردد. سرابی است که شیخی حیل‌گر می‌تواند به یاری آن، جامعه فرهیختگان و ادب‌آموختگان را باز یجه خویش سازد. ادب اینک از قلّه فخر به گندزار میخوارگان افتاده، و ابو حیان، زمانه خویش را به ریشخند گرفته، و سبیلی تحقیری به گونه مردمان بی‌خرد آن زده است.

ثعالبی: بهترین نماینده ادب عام در آغاز سده ۵ ق، بی‌گمان ثعالبی (د ۴۲۹ ق) است که در *التمثیل و المحاضرة*، برنامه و فهرست موضوعهای ادب را عرضه کرده است: این کتاب کتابی است اسلامی - جاهلی، عربی - عجمی، شاهی - عامی و شامل است بر همه گونه مثل، نثر و نظم عالی خواه شوخی و خواه جدی، نکته‌ها و داستانهای درباره خلفا، شاهان و وزیران، زاهدان، حکیمان، محدثان، فقها، فلاسفه، پزشکان و نیز لطیفه‌هایی از هرزه‌گویان و ظریفان، و یا حکایاتی درباره

گسترده‌ای داشته است و کسانی چون سنایی، عوفی، نظامی و عطار از آن نقل حکایت کرده‌اند (نک: یوسفی، ۱۹-۲۱).

ادب - ادبیات: در نیمه اول همین قرن، حصری (د ۴۵۳ ق) دنباله کار ادیبان لغت شناس و زبان دان را گرفت و مجموعه مفصلی در این باب در کتاب *زهر الآداب* گرد آورد. او خود در مقدمه کتاب (۳/۱) اشاره می‌کند که بیشتر به زبان و ادبیات توجه داشته است. مبارک در پیش گفتار کتاب (۱۷/۱) می‌نویسد که *زهر الآداب*، در حقیقت دنباله *الکامل* میرد، *البیان* و *التبیین* جاحظ، *ادب الکاتب* ابن قتیبه و *النوادر ابوعلی* قالی است. با این تفاوت که چون حصری ذوق ادبی نابی داشته، کتابش به صورت یک دائرة المعارف ادبی خالص درآمده، حال آنکه دیگران اهداف پراکنده دیگری چون لغت، روایت، صرف و نحو نیز داشته‌اند.

ادب سیاسی - اخلاقی: نیمه اول سده ۵ ق را نخست ثعالبی و سپس ماوردی به انبوهی کتاب در ادب سیاسی - اخلاقی آکنده‌اند، چندانکه این عصر، از حیث کثرت آثار سیاسی، با هیچ عصر دیگری قابل مقایسه نیست. ثعالبی که بیشتر به شعر شناسی و ادب دانی و شرح حال نویسی شهرت دارد، چندین کتاب در باب سیاست نوشته که اینک لا اقل چهارتای آنها در دسترس است؛ هر چند که در نسبت دو کتاب به او تردید است، اما *آداب الملوك* و بخشی از *تحفة الوزراء* بی تردید از آن اوست. *آداب الملوك*، مانند همه کتابهای مشابه شامل انبوهی اندرز، راهنمایی و توصیه برای پیراستگی اخلاق و کردار و رفتار پادشاهان است. منابع او که گاه در لابه لای کتاب ذکر شده، به خوبی نشان می‌دهد که وی رشته کتابهای کهن در آیین شهریاران را مطالعه کرده است. برخی از منابع او اینهاست: *اخبار انوشروان* (ص ۴۲)، *اخبار الوزراء* جهشیاری (ص ۴۵، ۴۶، ۱۲۹)، *الدرة الیتمیه* ابن مقفع (ص ۵۷، جم)، *کلیله و دمنه* (ص ۵۸، جم)، *رساله ارسطو* به اسکندر (ص ۸۶)، کتاب *الآیین* (ص ۱۸۲).

شیوه کار ماوردی که حدود ۲۰ سال پس از ثعالبی در گذشته، با کار ثعالبی تفاوت فاحش دارد، زیرا او سیاست را امری فنی می‌انگارد و مسائل عملی و اجرایی آن را در جزئیات، با دقت تمام بررسی می‌کند و به همین جهت گاه از حد ادب سیاسی پا بیرون می‌نهد. *السلطانیة* بیشتر شامل قوانین مملکت داری در سطوح مختلف است و کمتر به اخلاق فرمانروایان عنایت دارد؛ کتاب *الوزارة* نیز به رغم بیان برخی مبانی دینی و اخلاقی وزیر، باز به کتابهای سیاسی محض شبیه است. شاید تنها کتاب *تسهیل النظر و تعجیل النظر* او به ادب نزدیک‌تر باشد، زیرا بخش اول آن، با دیدی فلسفی به اصول اخلاق نظری پرداخته است (نک: داوود، ۲۲-۲۳).

در نیمه دوم سده ۵ ق، نخستین کتاب مهم ادب سیاسی به زبان فارسی تألیف شده است. خواجه نظام الملک (د ۴۸۵ ق) در کتاب بی‌مانند سیاست نامه، از گنجینه آثار عربی بهره تمام برده، و ادب سیاسی - اخلاقی را به زبانی بس شیوا عرضه کرده است. این کتاب «هم

پند است، هم حکمت و مثل و تفسیر قرآن و اخبار پیغمبر علیه السلام و قصص انبیاء (ع) و سیر و حکایات پادشاهان عادل و از گذشتگان خبر است و از ماندگان سمر است و با اینهمه درازی مختصر است و شایسته پادشاه دادگر است» (ص ۲۶۵-۲۶۶).

سده ۶ ق و پس از آن: از این پس سکوتی سنگین بر فرهنگ غیر دینی عربی سایه می‌افکند و دیگر از مردان نام آور خبری نیست. اما شاید بتوان از اسامه بن منقذ (د ۵۸۴ ق) و کتاب *لباب الآداب* او نام برد که بخشی از آن (ص ۲۲۷ به بعد) به ادب اخلاقی اختصاص دارد. این بخش شامل ۱۵ باب است و عنوانهای برخی از آنها چنین است: ادب (= اخلاق دینی - دنیایی)، کتمان سر، ادای امانت، فروتنی، مراعات همسایه، حفظ زبان، شکیبایی، ترک ریا، پرهیز از ستم، نیکوکاری و مدارا با مردم و تحمل آزار.

در همین زمان، مبارکشاه، معروف به فخر مدبر، کتابی به فارسی روان و شیرین نوشت و آن را *آداب الحرب و الشجاعة* نامید. بخش اول این کتاب، از نوع آداب الملوك با مضامین کهن ایرانی است و در آن از کرم و بخشش شاهان، خصال حمیده و رحمت ایشان، اندرز به آنان، آیین وزیر و رسول گزیدن و... سخن رفته. مثلها و حکمتهایی که این بخش را آراسته، همه از قول پادشاهان پیش و پس از اسلام ایران و گاه از قول بزرگان عرب است. بخش دوم به امور جنگی اختصاص دارد و به همین مناسبت به تعلیم سوارکاری و پرورش و تربیت اسب پرداخته (ص ۱۷۶-۲۳۸) که در نوع خود بی نظیر است.

در این چند کتاب اخیر سخن تازه اندک است. پس از آن هم، عصر دیرپای انحطاط در سکوت گذشت. در اواخر سده ۷ و آغاز سده ۸ ق، تنها کاری که از دست نویسندگان دانشمند، نویری (د ۷۳۳ ق) برمی‌آمد، آن بود که دامن ادب را فراهم چینند و به تبویب و حتی قانونمند کردن آن پردازد. بدین سان، کتاب *عظیم او نهایة الارب فی فنون الادب* دائرة المعارفی از همه علوم رایج ادب در زمان او گردید؛ جز اینکه گویی برخی از مفاهیم وارد در حوزه ادب، در زمان او بیهوده می‌نموده، و به همین سبب نویری از ذکر آنها خودداری کرده است. اما در هر حال، چگونگی عرضه دانشها و دوری از تخصص (= آموختن کلیات هر دانش) و نیز مجموعه اطلاعات موجود در آن، زیر چتر ادب قرار می‌گیرد. نویری در آغاز کتاب (۲/۱) تصریح می‌کند که هدف اصلی او «ادب» بوده است: «نخستین چیزی که از ذهنهای سالم برون می‌تراود... و کاتب (= مرد فرهیخته) به آن متوسل می‌شود، فن ادب است». به همین سبب او نخست به «صناعت کتابت» روی می‌آورد، اما ملاحظه می‌کند (۲/۱) که کتابت، بدون «صناعت آداب» به جایی نمی‌رسد. از این رو، در کار آداب رنج بسیار می‌کشد، تا سرانجام نهایی را می‌نگارد. کتاب نهاییه، کلاً به ۵ «فن» و «اقسام و ابواب» متعدد تقسیم شده که عناوین آن ۵ فصل اینهاست: ۱. آسمان، آثار علوی، آثار سفلی (در آن از سال و ماه و موسمه‌ها و اعیاد گوناگون و طبایع بلاد و اخلاق ساکنان آنها، ... خانه‌ها و قصرها و... سخن رفته است)؛ ۲. انسان (از

کاسته می‌شد و ادب تنها در مفهوم ادبیات (شعر و نثر و علوم زبان شناختی) منحصر می‌گردید. ابن خلدون می‌نویسد: ادب موضوعی نیست که در اثبات یا رد آن بتوان سخن گفت، بلکه نتیجه آن موردنظر است که خود عبارت است از کسب مهارت در نظم و نثر. پس برای این منظور و ایجاد ملکه، مجموعه‌های شعر و نثر می‌پردازند و در آنها لغت، نحو، ایام عرب و انساب می‌نهند. از این رو در تعریف علم ادب گفته‌اند: ادب عبارت است از حفظ اشعار و اخبار عرب و فراگرفتن خوشه‌ای از خرمن هر دانش. وی معتقد است که فن موسیقی و آواز که نخست جزو ادب بوده، اینک از دایره آن بیرون است (ص ۵۵۳-۵۵۴).

در سده ۱۱ ق، نظر ابن خلدون درباره ادب، دیگر تثبیت شده است. بغدادی (د ۱۰۹۳ ق) در خزانه الادب می‌نویسد که علم ادب، شش است: لغت، صرف، نحو، معانی، بیان و بدیع (۵/۱). همین سنت است که اینک در حوزه‌های علمی تحت عنوان ادبیات ادامه دارد؛ اما لفظ ادبیات که اینک در ایران و ترکیه و گاه در کشورهای عرب زبان به کار می‌رود، کلمه‌ای نو ساخته است و زمانی رواج یافت که ترکان عثمانی در صدد ترجمه لفظ «لیتوراتور»^۱ از فرانسه برآمدند. و لفظ ادبیات را معادل آن نهادند. سپس آن کلمه به بیشتر کشورهای عربی که هنوز تحت سیطره ایشان بود و نیز به ایران راه یافت. اما استعمال آن در زبان عربی اندک اندک فراموش شد و به جای آن دوباره، لفظ ادب و آداب به کار آمد که به گفته شارل پلا، برای آن لفظ فرنگی، ترجمه نسبتاً شایسته‌ای است، زیرا بخش عظیمی از مفاهیم ادب عام و اخلاقی و رفتاری، با مفاهیم لیتوراتور برابر است (نک: بستانی، ۶/۸؛ هر چند که امروزه در جهت مقابل - لفظ ادب را بیشتر به «کولتور»^۲ ترجمه می‌کنند، نک: میکال، ۳۸).

ادب دینی از سده ۵ ق به بعد: در این گفتار بحث درباره ادب صوفیانه و دینی مد نظر نیست. با اینهمه، از برخی اشارات گریز نیست، زیرا از نیمه اول سده ۵ ق ملاحظه می‌شود که ادب به سوی دین‌گرایی می‌یابد و مثلاً دیدیم که مائوردی چگونه دستورهای توصیه‌های شرع را پایه ادب موردنظر خویش می‌سازد. کار او در کتاب الامثال و الحکم به همین منوال است. از ۹۰۰ روایتی که در کتاب آورده، یک سوم حدیث نبوی است و دو بخش دیگر حکمت و شعر (نک: داوود، ۲۳).

در همین زمان، احمد بن حسین بیهقی (د ۴۵۸ ق) نیز کتاب الآداب خود را به همین شیوه می‌نگارد. موضوعهای کتاب او به راستی با کتاب الموشی قابل قیاس است، مثلاً: اخلاق مرد فرهیخته، مروت، جوانمردی، صداقت، ... و نیز بسیار کارها که ممکن است در زندگی روزمره رخ دهد، چون آیین غذاخوردن، انواع خوراکها، آیین شست و شو، لباس پوشیدن، زیوربستن، عطر و خضاب زدن، آرایش مو و ... اما مؤلف الگوی همه این موارد را در زندگی حضرت پیامبر (ص) باز یافته، و خوبی و بدی هر عمل را به حدیثی مؤید گردانیده است. بدین سان

جمله شامل عشق، غزل، تبارشناسی، امثال، اخبار کهن عرب، چیستان پردازی، مدح، هجو، فکاهه، موسیقی، کنیز و ندیم، پادشاه و شرایط و وظایف او، دیگر بزرگان، امام، سیاست، قضا و ...؛ ۳. حیوان (مجموعه مفصلی در جانورشناسی)؛ ۴. نبات (گیاه‌شناسی)؛ ۵. تاریخ (تاریخها و قصه‌های کهن دینی، تاریخ اسلام تا زمان خود او). پس از نویری، قلقشندی (د ۸۲۱ ق) کار دائرة المعارف نویسی در زمینه ادب را ادامه داد و کتاب عظیم صبح الاعشی را تدوین کرد. وی که خود عهده‌دار دیوان انشا در عصر ممالیک بود، سر آن داشت که همه امور مربوط به این پیشه را بررسی و مدون کند. مقدمه کتاب درباره صنعت دبیری و فضیلت دبیر و تشریح دیوان انشا و مقررات و وظایف کارمندان آن است. مقالات دهگانه کتاب نیز شامل بیشتر دانشهایی است که دبیر به آنها نیاز دارد و نظیر آن در همه کتابهای ادب عام یافت می‌شود. این کتاب که در زمینه تاریخ و جغرافیا و به ویژه سازمان اداری و خاصه برید نیز سودمند است، از حیث هدف نویسنده به کتاب ادب الکاتب این قتیبه نزدیک می‌شود (قس: بستانی، ۶۶/۸).

شاید آخرین کتاب عمده‌ای که در زمینه ادب عام تألیف شد، المستطرف تألیف ابشیهی (د ۸۵۰ ق) باشد که مؤلف خود در مقدمه، موضوع کتاب و محدوده ادب را شرح داده است (۲/۱). وی ملاحظه می‌کند که دانشمندان بسیاری در ادب و موعظه و حکمت، کتابهای متعدد و مفصلی تألیف کرده، و در باب تاریخ، نوادر، اخبار، حکایات، نکته‌های لطیف و شعر سخنها گفته‌اند. اما هر کتاب بخشی از این موضوع را در بردارد و بقیه را باید در دیگر کتابها یافت. به این سبب او بهترین سخنها را در همه آن موضوعها از کتابهای متعدد استخراج کرده، و در کتاب خویش جمع آورده است و امیدوار است که از این «احادیث، حکایات نیک، لطایف، ظرایف، شعر، لغت، جد و هزل و ...» دل غمزده شادمان گردد (همانجا).

البته در فهرستی که او خود در آغاز کتاب داده (۳/۱)، هیچ موضوع تازه‌ای به چشم نمی‌خورد. سخن از مبانی اسلام آغاز شده، با علم و ادب، فضیلت، سکوت، سلطان، شایست و ناشایست، حسن معاشرت، خوراک و شراب و موسیقی و ... ادامه می‌یابد. اما در آخرین بابهای کتاب رنگ دین و جست‌وجوی سعادت اخروی آشکارتر می‌شود.

در پایان سده ۹ و آغاز سده ۱۰ ق، دانشمندی در مصر درخشید که در عصر انحطاط کاملاً استثنایی بود: سیوطی (د ۹۱۱ ق) در لابه‌لای بیش از ۴۰۰ کتابی که نوشته، بارها به اصول و فروع ادب اشاره کرده است. شاید بزرگ‌ترین کتاب او در علوم لغت، المزهَر باشد که در آن بخشی را به «آداب مرد لغت‌شناس» اختصاص داده است (۳۰۲/۲). این بحث که می‌تواند در حوزه ادب صنفی قرار گیرد، شامل توصیه‌ها و اندرزهایی است که معمولاً در کتابهای ادب یافت می‌شود؛ مثلاً یکی از معروف‌ترین مضامین ادب اخلاقی، یعنی سکوت بهنگام که پیوسته در کتابهای گذشته دیده‌ایم، اینجا نیز توصیه شده است (۳۲۳/۲).

در زمان ابن خلدون (د ۸۰۸ ق)، کم‌کم از وسعت دایره شمول ادب

آداب‌البحث، آداب‌الحرب و الشجاعة، آداب‌مناظره، و دیگر کتابهای (آداب).

مآخذ: آذرنوش، آذرنش، راهبای نفوذ فارسی در فرهنگ زبان تازی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ ابشهی، احمد، المستطرف، قاهره، ۱۳۰۶ ق؛ ابن‌ابی‌الدینا، عبدالله، الصمت و آداب‌اللسان، به کوشش نجم عبدالرحمان خلف، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ابن‌خلدون، مقدمه، قاهره، المكتبة التجارية؛ ابن‌درید، محمد، جمهرة اللغة، به کوشش رمزی منیر بعلبکی، بیروت، دارالعلم للملایین؛ ابن‌صلاح، عثمان، ادب‌المفتی و المستفتی، به کوشش موفق عبدالله عبدالقادر، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶ م؛ ابن‌عبدالبر، یوسف، بهجة المجالس، به کوشش محمد مرسى خولی، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ ابن‌عبدبریه، احمد، العقد الفريد، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن‌فارس، احمد، مقایس‌اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۹ ق؛ ابن‌قیطیبه، عبدالله، ادب‌الکاتب، به کوشش محمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ همو، عین‌الخبار، بیروت، ۱۳۴۳ ق/۱۹۲۵ م؛ ابن‌مقفع، عبدالله، «الادب‌الصغیر»، «الادب‌الکبیر» (= الذرة البیمة)، ضمن رسائل البغیاء محمد کردعلی، قاهره، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م؛ همو، کلیله و دمنه، بیروت، ۱۹۶۵ م؛ همو، المنطق، به کوشش محدثی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ ابن‌تدیم، الفهرست؛ ابوحیان توحیدی، الامتاع و الموائمة، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۳۹-۱۹۴۴ م؛ همو، البصائر و الذخائر، به کوشش احمد امین و احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۳ م؛ ابومطهر ازدی، حکایة ابی‌القاسم البغدادی، بغداد، مکتبة الشی؛ ابوهلال عسکری، الصناعین، قاهره، ۱۳۲۰ ق؛ همو، دیوان‌المعانی، قاهره، ۱۳۵۲ ق؛ ازهری، محمد، تهذیب‌اللغة، به کوشش یعقوب عبدالنبی، قاهره، الدار المصرية للتألیف و الترجمة؛ اسامة بن منقذ، لباب‌الآداب، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۴ ق/۱۹۳۵ م؛ بخاری، محمد، الادب‌المفرد، به کوشش قسّی محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۷۹ ق؛ بروکلمان، کارل، تاریخ‌الادب‌العربی، ترجمة عبدالحلیم نجار، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ بستانی، بغدادی، عبدالقادر، خزائن‌الادب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ بلاذری، احمد، انساب‌الاشراف، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ بیهقی، ابراهیم، المحاسن و المساوی، بیروت، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰ م؛ بیهقی، احمد، الآداب، بیروت، دارالکتب‌العلمیة؛ تنوخی، محسن، الفرج بعد الشدة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ همو، نشوار المحاضرة و اخبار المذاكرة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ ثعالبی، عبدالملک، آداب‌الملوک، بیروت، ۱۹۹۰ م؛ جاحظ، عمرو، البخله، به کوشش طه حاجری، قاهره، دارالمعارف؛ همو، البیان و التبيين، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ همو، تاج، ترجمة حبیب‌الله نویفت، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ همو، الحيوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م؛ همو، «ذم‌اخلاق‌الکتاب»، ضمن ثلاث رسائل، به کوشش ی. فنکل، قاهره، ۱۳۴۴ ق؛ همو، «صناعات‌التواد»، «المعاد و المعاش»، ضمن رسائل الجاحظ، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م، ج ۱؛ جوهری، اسماعیل، الصحاح، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم‌للملایین؛ حجتی، محمداقبر، مقدمه بر آداب‌تعلیم و تعلم در اسلام (ترجمة منية المريد) شهید ثانی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ حسین، طه، فی‌الادب‌الباهلی، قاهره، ۱۹۷۷ م؛ حصری، ابراهیم، زهر‌الآداب، به کوشش زکی مبارک، قاهره، ۱۳۷۲ ق؛ خفاجی، محمد عبدالمنعم، ابروعمان الجاحظ، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ خلف، نجم عبدالرحمان، مقدمه بر الصمت (نک: هم، ابن‌ابی‌الدینا)؛ خلیل بن احمد، العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، قم، ۱۴۰۵ ق؛ دانشنامه؛ دارود، محمد سلیمان، مقدمه بر الوزارة ماوردی، اسکندریه، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶ م؛ ذکاتوی قراقرزلو، علیرضا، زندگی و آثار جاحظ، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ رسائل اخوان‌الصفاء، بیروت، دارصادر؛ سجادی، محمدعلی، «چند نکته درباره‌ی ادب و ادیب»، آینده، ۱۳۶۵ ش، س ۱۲؛ سماعی، عبدالکریم، ادب‌الاملاء و الاستعلاء، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ سیوطی، الزهر، به کوشش محمد احمد جادوموسی یک و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ شلحت، ریکتور، النزعة الکلامیة فی اسلوب الجاحظ، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ طبری، تاریخ؛ طه، عبدالواحد ذنون، «مجموع بغداد من خلال حکایة ابی‌القاسم البغدادی»، المورد، بغداد، ۱۹۷۴ م، س ۳، ش ۴؛ عبدالجلیل، ج.م.، تاریخ ادبیات عرب، ترجمة آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عبدالحمید

ملاحظه می‌شود که ادب‌عاری از دین‌قرنهای ۳ و ۴ ق اینک جامعه‌دین به تن می‌کند و لازم می‌آید که آداب فرهیختگان بر نمونه‌های اصیل اسلامی منطبق گردد (نک: ص ۲۷، جم).

اهداف و مضامین ابن‌عبدالبر قرطبی (د ۴۶۳ ق) در کتاب بهجة المجالس با آنچه در کتاب بیهقی می‌بینیم، چندان تفاوت ندارد. وی هنگام استشهدا به یک قطعه ۳ بیت، خواسته معنای ادب را روشن سازد (۱۱۱/۱): ادیب تنها مرد روایت و نادره و کلمه نامأنوس، یا راوی شعر پیشوای نواخستگان ابونواس و ابوتمام نیست، بلکه ادیب کسی است که فضیلت و مروت و عفاف نیز داشته باشد.

پس از آن، در اواخر این قرن، اخلاق و حکمت و فلسفه، گاه آمیخته با ادب در آثار غزالی (د ۵۰۵ ق)، خاصه در احیاء علوم‌الدین و کیمیای سعادت دیده می‌شود. اما از او رساله‌هایی در دست است که در صمیم ادب دینی-رفتاری قرار دارد. الادب فی‌الدین به راستی نام شایسته‌ای برای این رساله است. هدف غزالی در این اثر حفظ شعایر دین و وقار و جلال مرد مسلمان است. وی نزدیک به ۱۰۰ گونه «آداب» ذکر می‌کند که برخی عبارتند از: آداب مؤمن، آداب کاتب، عالم، شاگرد، معلم، حمام، اعیاد، تاجر، زن، مرد، همسایه، خادم، پیشه‌ور، سلطان و... (نک: ص ۱۳ به بعد).

حدود ۶۰ سال پس از آن، ادب دینی-رفتاری-صنفي در الاملاء و الاستعلاء اثر سماعی (د ۵۶۲ ق) جلوه‌روشنی می‌یابد: گفتن و نوشتن حدیث، مجالس محدثان و رفتار و کردار آنان یا کسانی که به تعلم می‌پردازند، هیأت ظاهری ایشان، همه حاوی نکات دقیقی است که باید رعایت شود. بخش اول کتاب، آیین نوشتن حدیث است. سپس لباس و هیأت و آراستگی محدث (ص ۲۵)، مسواک زدن و ناخن گرفتن و کوتاه کردن سبیل (ص ۲۷، ۲۸)، پیچیدن عمامه (ص ۳۰، ۳۱)، عطری که باید به کار برد (ص ۳۱)، چگونگی سلام گفتن و رفتار با اهل مجلس (ص ۳۳) و پس از آن آداب تدریس، یعنی روبه‌قبله نشستن (ص ۴۴)، حتماً از روی کتاب درس دادن (ص ۴۶) و سخن را به حکایات و نوادر شیرین آمیختن (ص ۶۸)، همه شرح داده می‌شود. آداب مستعلی (کسی که سخنان استاد را یادداشت می‌کند، نک: ص ۸۴-۱۰۸) و سرانجام آداب کاتب حدیث (ص ۱۰۸) و حتی چگونگی قلم و دوات و کاغذ او با دقتی شگفت‌آور بیان شده است. در سده بعد این صلاح شهرزوری (د ۶۴۳ ق) کتاب ادب‌المفتی و المستفتی را در ادب دینی-صنفي می‌نگارد. اما پیداست که او خود در این کتاب از ابوالقاسم صیمری و ادب‌المفتی و المستفتی او تقلید کرده است (نک: ص ۱۳۷). اصولاً این نوع کتابهای تعلیمی، دامنه‌ای بس گسترده دارند. کتابهای تعلیم و تربیت خصوصاً از سده ۵ ق رواج یافت و سپس در آثار سماعی و زرنوجی در سده ۶ ق، و خواجه طوسی (آداب‌المتعلمین) در سده ۷ ق، و خلاصه شهید ثانی و دوانی در سده ۱۰ ق اوج گرفت.

رشته تعلیم و تربیت را اساساً باید در ادب دینی جای داد و هر دورا یکجا بررسی کرد (نک: حجتی، ۲۱-۲۱؛ نیز نک: ه. د. ذیل عنوانهای

یافت. آخرین شماره ادب در ۲۸ شوال ۱۳۲۰ در مشهد منتشر شد و با بازگشت ادیب الممالک به تهران، اداره این نشریه نیز به پایتخت انتقال یافت و نخستین شماره آن در تهران در ۲۷ رجب ۱۳۲۱ انتشار یافت. ادیب الممالک دو سال در تهران به کار ادامه داد و در ۱۳۲۳ ق که عازم باکو شد، اداره آن را به مجدالاسلام کرمانی سپرد. آخرین شماره این نشریه، یعنی شماره ۱۸۹ در ۱۴ ربیع الثانی ۱۳۲۴ از چاپ خارج شد و با تبعید مجدالاسلام کرمانی به کلات، این نشریه تعطیل شد (محیط طباطبائی، ۲۱۷؛ فرامرزی، ۸؛ دانشنامه).

ادب در سال نخست تنها به درج مطالب علمی می پرداخت و از سال دوم اخبار و تفسیرهای سیاسی نیز در آن به چاپ می رسید که تأثیر بسزایی در آگاهی ایرانیان از اوضاع جهانی داشت (سرمدی، ۶۰). ۲. ادب، نشریه ای به زبان فارسی، به سرپرستی احمد روحی کرمانی که به صورت ماهانه و چاپ سنگی، در قطع خشتی در کرمان منتشر می شد. نخستین شماره این نشریه در اول ذیحجه ۱۳۳۷ انتشار یافت و عطاءالملک روحی و دکتر عیسی خان از نویسندگان آن بودند (دانشنامه؛ نفیسی، ۴۵).

۳. ادب، مجله ماهانه ای به زبان فارسی که در ۱۳۳۸ ق در تبریز به وسیله دانش آموزان مدرسه متوسطه انتشار می یافت (دانشنامه).

ب- در افغانستان: ادب، نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه کابل. این مجله ادبی، تاریخی، علمی و فلسفی از ۱۳۲۲ ش به عنوان ارگان دانشکده ادبیات کابل به صورت ادواری زیر نظر هیأت تحریریه (اعضای هیأت علمی دانشگاه) به زبان فارسی (دری) منتشر می شود.

ج- در پاکستان: ۱. ادب، نشریه ای ماهانه به سردبیری مولوی مصطفی خان که در ژانویه ۱۹۱۳ در پتیا له تأسیس شد (شاهجهان پوری، کتابیات، ۲۹). ۲. ادب، نشریه ای ماهانه که در ۱۹۶۹م در کراچی بنیاد یافت (محمود الحسن، ۱۴/۱). ۳. ادب، نشریه ای ماهانه به مدیری عزیز احمد هاشمی که در ژانویه ۱۹۷۱ در راولپندی آغاز به کار کرد (شاهجهان پوری، پاکستان کی، ۴/۲). ۴. ادب لطیف، نشریه ای ماهانه به زبان اردو که در ۱۹۳۵م به سرپرستی چودهری (چوهدری) نذیر احمد در لاهور شروع به کار کرد. این نشریه نخست به سردبیری افتخار احمد چودهری و پس از او احمد ندیم قاسمی و چودهری برکت علی و میرزا ادیب منتشر می شد (محمود الحسن، نیز شاهجهان پوری، کتابیات، همانجاها). ۵. ادب مشرق، نشریه ای ماهانه که در ژانویه ۱۹۴۱ به سردبیری غریب نواز در لاهور بنیاد یافت (همانجا).

د- در کشورهای عربی: ۱. الادب، به سردبیری احمد فهمی در ۱۸۹۶م در اسکندریه پا گرفت (طرازی، ۲۲۰/۴، ۳۲۴). ۲. الادب، به سردبیری فائز غسطنین (غصن) در ۱۹۱۰م در شهر قیتولی (از استان جزین لبنان) نشر یافت (همو، ۴۰/۴؛ داغر، ۵۸، ۴۰۷). ۳. الادب، نشریه ای هفتگی و فکاهی که محمداقار حلی امتیاز آن را داشت. نخستین شماره آن در ۷ صفر ۱۳۴۳ در بغداد نشر یافت و پس از آن دو شماره دیگر منتشر شد و سرانجام در ۲۱ رجب ۱۳۴۳ نشر آن متوقف

کاتب، «رسالة الى الكتاب»، «رسالة فی نصیحة ولی المهد»، ضمن رسائل البلاء محمد کردعلی، قاهره، ۱۳۳۱/۱۹۱۳م؛ عطا، عبدالقادر احمد، مقدمه بر آداب النفوس (نکته: هم، محاسبی)، عنصر المعالی، کیکاووس، قابوس نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ غزالی، محمد، الادب فی الدین، به کوشش محمد کامل حسن، بیروت، دار مکتبه الحیاة؛ فخر مدبر، محمد، آداب الحرب و الشجاعة، به کوشش احمد سبیلی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ قرآن مجید؛ کردعلی، محمد، امراء البیان، قاهره، ۱۹۳۷م؛ لغت نامه دهخدا؛ ماوردی، علی، ادب الدنيا والدين، به کوشش محمد صباح، بیروت، ۱۹۸۶م؛ مبارک، زکی، مقدمه بر زهر... (نکته: هم، حصری)، میرد، محمد، الکامل، بیروت، مکتبه المعارف؛ مجلسی، محمداقار، بحار الانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء؛ محاسبی، حارث، آداب النفوس، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، بیروت، ۱۴۰۸/۱۹۸۷م؛ المحاسن و الاضداد، منسوب به جاحظ، به کوشش فوزی عطوی، بیروت، ۱۹۶۹م؛ محمدی، محمد، الترجمة و النقل، بیروت، ۱۹۶۴م؛ محیط طباطبائی، محمد، «ادب و ادیب»، آموزش و پرورش، ۱۳۱۵ش، س ۹، ش ۱؛ هم، «چند نکته درباره ادب و ادیب»، آینده، ۱۳۶۵ش، س ۱۲؛ نایی کی، «درباره ادب و ریشه پهلوی آن»، آینده، ۱۳۶۴ش، س ۱۱، ش ۶-۷؛ نظام الملک، حسن، سیاست نامه، به کوشش محمد قزوینی و مرتضی مدرسی چهاردهی، تهران، ۱۳۴۴ق؛ نویری، احمد، نهاية الارب، قاهره، ۱۳۴۲ق/۱۹۲۳م؛ واده، ژان کلود، حدیث عشق در شرق، ترجمه جواد حدیدی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ وشاء، محمد، الظرف و الظرفاء، به کوشش فهمی سعد، بیروت، ۱۴۰۵/۱۹۸۵م؛ ونسینگ، ا. ی، المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوی، لیدن، ۱۹۳۶م؛ همایی، جلال الدین، غزالی نامه، تهران، ۱۳۴۲ش؛ یاقوت، ادبا، یوسفی، غلامحسین، مقدمه بر قابوس نامه (نکته: هم، عنصر المعالی)؛ نیز:

Bergé, M., Pour un humanisme vécu: Abū Ḥayyān al-Tawhīdī, Damascus, 1979; Elī; Elī; Gerles, L., Un genre littéraire arabe: al-Mahāsīn wa-l-Masāwī, Paris, 1977; Iranica; Lane, E. W., An Arabic-English Lexicon, Beirut, 1980; Lecomte, G., Ibn Qutayba, l'homme, son oeuvre, ses idées, Damascus, 1965; Mac Kenzie, D. N., A Concise Pahlavi Dictionary, London, 1971; Meier, F., Ein Knigge für Sufi's, RSO, 1957, vol. XXXII; Miquel, A., La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle, Paris, 1967; Nallino, Carlo, La littérature arabe, Paris, 1950; Sourdel, D., Le vizirat 'abbāside, Damascus, 1959; Vollers, K., Katalog Der islamischen... Handschriften der Universitäts- Bibliothek zu Leipzig, Osnabrück, 1975.

آذرتاش آذرنوش

آدب، نام چند نشریه در سده ۱۴ ق به زبانهای فارسی، عربی و اردو در سرزمینهای اسلامی.

الف- در ایران:

۱. ادب، نشریه ای به زبان فارسی، به سردبیری میرزا محمد صادق امیری، ملقب به ادیب الممالک فراهانی (۱۲۷۷-۱۳۵۵ ق). این نشریه نخست در ۱۳۱۶ ق، در تبریز به صورت هفتگی با نام جریده ادب، و از شماره دوم با حذف کلمه جریده با خط نستعلیق و چاپ سنگی به طبع می رسید، اما عملاً هر ۱۰ روز یک بار انتشار می یافت. پس از نشر شماره هفدهم، کوتاه زمانی کار آن متوقف شد، ولی پس از پایه گذاری مدرسه لقمانیه که مدیری آن را ادیب الممالک برعهده داشت، بار دیگر انتشار آن با حمایت مالی آن مدرسه، از سر گرفته شد و در دو سال، ۲۱ شماره آن انتشار یافت (آرین پور، ۲۴/۸؛ تربیت، ۴۰۶؛ صدرهاشمی، ۸۰-۸۱).

ادیب الممالک در اوایل ۱۳۱۸ ق به قفقاز، و از آنجا به مشهد رفت و نشر ادب را در آن شهری برپا گرفت. نخستین شماره این دوره در ۴ رمضان ۱۳۱۸ و پس از آن ۳ سال به طور مرتب و به صورت هفتگی انتشار

گردید (حسنی، ۱۰۹/۱-۱۱۰). ۱/۴.۰/ادب، نشریه‌ای ماهانه درباره هنر و ادبیات که زیر نظر هیأت امنای «مدرسه هنر و زندگی» به سردبیری امین الخولی در ۱۹۵۶م در قاهره نشر یافت و کار آن در ۱۹۶۶م با مرگ سردبیرش پایان گرفت (عبدالله، ۱۳/۸؛ نیز نک: ۱/ادب، ۴). ۱/۵.۰/ادب، نشریه‌ای به سردبیری یوسف الخال که در ۱۹۶۲م در بیروت پاکرقت و تا ۱۹۶۳م ادامه یافت (داغر، ۵۸-۵۹، ۴۴۴). ۱/۶.۰/ادب الحی، نشریه‌ای ماهانه به سردبیری ابراهیم نصری که در ۱۹۳۷م در قاهره آغاز به کار کرد (عبدالله، همانجا). ۱/۷.۰/ادب و التمثیل، نشریه‌ای ماهانه به سردبیری ابراهیم رمزی و حسن محمد حسن که در ۱۹۱۶م در قاهره بنیاد یافت (همانجا).

مآخذ: آرن بور، یحیی، از صبا تا نیا، تهران، ۱۳۵۱ش؛ ۱/ادب، مدرسة الفن و الحیاة، قاهره، ۱۹۶۶م، س ۱۱، ش ۲-۱؛ تربیت، محمدعلی، دانشمندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱۴ش؛ حسنی، عبدالرزاق، تاریخ الصحافة العربية، صیدا، ۱۹۷۱م؛ داغر، یوسف اسعد، قاموس الصحافة اللبنانية، بیروت، ۱۹۷۸م؛ دانشنامه: سرداری نیا، صمد، تاریخ روزنامه‌ها و مجله‌های آذربایجان، تهران، ۱۳۶۰ش؛ شاهجهان پوری، ابوسلمان، کتابیات پاکستان کی اخبارات و رسائل، اسلام آباد، ۱۹۸۷م؛ همو، پاکستان کی اردو اخبارات و رسائل، به کوشش عطش درانی، اسلام آباد، ۱۹۸۵م؛ صدرهاشمی، محمد، تاریخ جرائد و مجلات ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ طرازی، فیلیپ، تاریخ الصحافة العربية، بیروت، ۱۹۳۳م؛ عبدالله، محمود اسماعیل، فهرس الدوريات العربية، قاهره، ۱۹۶۱م؛ فرامرزی، عبدالرحمان، زبان مطبوعات، به کوشش رحیم سعیدی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ محمود الحسن، پاکستان کی اردو اخبارات و رسائل، به کوشش افضل حق قرشی، اسلام آباد، ۱۹۸۵م؛ محیط طباطبائی، محمد، تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نفیسی، محمود، «نگاهی به روزنامه‌ها و مجلات ایران (تا قبل از شهریور ۱۳۲۰)»، تحقیقات روزنامه نگاری، تهران، ۱۳۴۷ش، س ۳، ش ۱۰.

آدَبُ الصَّغِيرِ، نک: ابن مقفع.

آدَبُ الْقَاضِي، یا ادب القضاء، عنوانی مشترک برای شماری از نوشته‌های فقیهان مذاهب اسلامی درباره آنچه به آداب قضا و شرایط قاضی از نظر شرع اسلام مربوط می‌شود.

در پی گسترده شدن قلمرو سرزمینهای اسلامی و به طبع نیاز بیشتر به قاضیان، وجود دستور عملهای مدون برای امر قضا از دیدگاه شرع اسلام لازم می‌نمود، دستور عملهایی که مشتمل باشد بر شروطی که باید در شخص جمع آید تا بتواند به عنوان قاضی نصب گردد و سپس آدابی که در امر قضا باید رعایت کند. آداب قضا به تدریج به صورت جزئی از مسأله کلی قضا در کنار مسائل و ابواب گوناگون فقهی مطرح شد و مسائلی گوناگون را در بر گرفت که به برخی از آنها اشاره می‌شود: قاضی برای رسیدگی به دعای باید مکان وسیعی را انتخاب کند که عده بیشتری از دادخواهان به آسانی توان دسترس به وی را داشته باشند (ابن ابی الدلم، ۵۸-۵۹)، در جلسات دادرسی باید اهل علم حضور داشته باشند تا اگر مسائلی پیچیده مطرح شد، قاضی برای مشاوره از آنان بهره گیرد (همو، ۶۴)، رعایت عدل و انصاف و مساوات در میان متخاصمین، تا آنجا که حتی در پاسخگویی به سلام، یکی از آن دو را بر

دیگری مقدم ندارد (همو، ۸۳-۸۸)؛ همچنین مسائلی چون احکام مربوط به شهادتات، شرایط شهادت و کیفیت ادای آن (همو، ۳۲۲ به بعد) و اینکه آیا با عزل یک قاضی حکم وی نیز فسخ می‌گردد، یا نه (همو، ۱۴۲-۱۴۶). به هر صورت آثار متعددی با عنوان ادب القاضی از سوی فقیهان تألیف شد و شایان توجه اینکه فقههای حنفی و شافعی بیشتر به این موضوع پرداختند، چه عملاً در امر قضا نقشی مؤثر داشتند و لزوم تألیف چنین آثاری را به خوبی حس می‌کردند. فقیهان دیگر مذاهب بیشتر در ضمن مجموعه‌های فقهی در بابی با همین عنوان، یا در بابهای عام‌تری با عنوان قضا یا قضیه به مباحث فقهی مربوط به آداب قضا پرداخته‌اند. مثلاً از امامیه، ابن بابویه در من لایحضره الفقیه (۶/۳ به بعد)، شیخ مفید در المقننه (ص ۲۷۲)، شیخ طوسی در المبسوط (۸۱/۸ به بعد) و ابن ادریس در السرائر (۱۵۶/۲ به بعد) بابهایی را با عنوان ادب القاضی یا آداب القضاء یا ادب القضاء گشوده‌اند. نظیر چنین ابوابی در مجامیع حدیثی اهل سنت و نیز در آثار فقهی مالکیان و حنبلیان نیز یافت می‌شود (برای آثار مستقل، نک: دنباله مقاله).

آثار حنفی: ۱. ادب القاضی، تألیف قاضی ابویوسف (د ۱۸۲ ق) شاگرد بنام ابوحنیفه که حاجی خلیفه (۴۶/۱) آن را نخستین تصنیف درباره آیین قضا در فقه اسلامی شمرده است. ۲. ادب القاضی، تألیف شاگرد دیگر ابوحنیفه، محمد بن حسن شیبانی (د ۱۸۹ ق). از این کتاب نسخه‌ای در دست نیست، اما پزدوی (۱۷/۱) و فضل‌الله بن روزبهان (ص ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۲۷) از آن سود برده‌اند. ۳. ادب القاضی، از حسن ابن زیاد لؤلؤی (د ۲۰۴ ق) که او نیز از یاران ابوحنیفه بود و مدتی قضای کوفه را بر عهده داشت (ابن ندیم، ۲۵۸). ۴. ادب القاضی، تألیف محمد بن سماعه (د ۲۳۳ ق) فقیه و قاضی بغدادی و از شاگردان ابو یوسف (همو، ۲۵۸-۲۵۹). ۵. ادب القاضی، از احمد بن عمر، معروف به خضاف (د ۲۶۱ ق) که از پر اهمیت‌ترین کتب در این زمینه بوده، و بسیار مورد توجه واقع شده است (برای رواج آن، مثلاً نک: فضل‌الله، ۷۷، ۱۰۲، ۱۲۷، جم: فادانی، ۳۸). از این اثر نسخ بسیاری در دست است که از آن میان می‌توان به نسخه‌های موجود در کتابخانه‌های عباسیه بصره (خاقانی، ۴۰/۱)، کوپرلی (کوپرلی، ۲۷۰/۱)، فاتح، ملاجلبی و رامپور اشاره کرد (نک: GAS, I/437). بر این کتاب برخی نویسندگان شرحهایی نوشته‌اند از جمله عبدالعزیز بن احمد حلوانی (د ۴۵۶ ق) (حاجی خلیفه، همانجا) و حسام‌الدین عمر بن عبدالعزیز (د ۵۳۶ ق) از بزرگان حنفی خراسان که شرح وی مشهورترین شرح ادب القاضی خضاف است. نسخه‌هایی خطی از آن در کتابخانه‌های ظاهریه (ظاهریه، ۴۲۲/۱-۴۲۳)، دارالکتب مصر (خدویه، ۷۲/۳-۷۳) و غیر آنها موجود است (نک: GAS، همانجا). ۶. ادب القاضی، از ابوخازم عبدالحمید بن عبدالعزیز (د ۲۹۲ ق) که مدتی قاضی شام، کوفه و کرخ بغداد بود (ابن ندیم، ۲۶۱؛ خطیب، ۶۲/۱۱). ۷. ادب القاضی و القضاء، تألیف ابومهلّب هیشم بن سلیمان قیسی (د ح ۳۱۰ ق) قاضی تونس که تنها بخشی از آن در دست است که به کوشش فرحات دشرای

وجود دارد و مختصری از آن با عنوان عماد الرضا بیان ادب القضاء از زکریا بن محمد انصاری مصری (د ۹۲۶ق) به صورت خطی در دارالکتب مصر (نک: سید، ۳۰۹/۱-۳۱۰) و کتابخانه چستریتی (آربری، ش ۳(4463) موجود است. ۱۸. ادب القضاء از محمد بن احمد سمندی، مشهور به ابن محلی (د ۸۹۰ق) (سخاوی، ۱۷-۱۶/۷). ۱۹. الذیاج المذهب فی احکام المذهب فی ادب القضاء، که مؤلف آن شناخته نیست و نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر (زحیلی، ۶۷۸) وجود دارد.

آثار دیگر مذاهب: ۱. ادب القاضی، از ابوعبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ق) از فقیهان اصحاب حدیث (ابن ندیم، ۷۸؛ نیز ۷۵/۵-۷۰/۵)؛ ۲. ادب القاضی، از ابن قتیبه دینوری (د ۲۷۶ق) (ذهبی، ۲۹۶/۱۳-۲۹۷)؛ ۳. ادب القاضی، تألیف محمد بن جریر طبری (د ۳۱۰ق) پایه‌گذار مذهب جریری (ابن ندیم، ۲۹۱)؛ ۴. ادب القضاء، از احمد بن محمد خلال (د ۳۱۱ق) از فقیهان حنبلی (ذهبی، ۵۳۰/۱۲)؛ ۵. آداب القاضی و المفتی، اثر قاضی محمد بن احمد صدقی (د ۱۱۸۲ق) از فقیهان زیدی (حسینی، ۲۶/۱).

محمد بن سحنون (د ۲۵۶ق) نیز کتاب مفصلی داشته که ۱۰ جزء از آن در باب ادب القضاة بوده است (نک: قاضی عیاض، ۱۰۶/۳-۱۰۷).

مأخذ: ابن ابی الدم، ابراهیم، ادب القضاء، به کوشش محمد مصطفی زحیلی، دمشق، ۱۹۷۵م؛ ابن ادریس، محمد، السرائر، قم، ۱۴۱۰ق؛ ابن بابویه، محمد، من لا یحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خرسان، بیروت، ۱۴۰۱/۱۹۸۱م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، طبقات الشافعیة، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، طبقات الفقهاء، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالقلم؛ اسنوی، عبدالرحیم، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالله جوری، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ یزدوی، علی، «اصول الفقه»، در حاشیه کشف الاسرار علاءالدین بخاری، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حسینی، احمد، مؤلفات الزیدیه، قم، ۱۴۱۳ق؛ خاقانی، علی، مخطوطات المكتبة العباسية فی البصرة، بغداد، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ خدیویه، فهرست؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ زحیلی، محمد مصطفی، مقدمه و تحشیه بر کتاب ادب القضاء (نک: هم، این ابی الدم)؛ زرکلی، اعلام؛ سبکی، عبدالرهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ سخاوی، محمد، الضرع اللامع، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ سید، فؤاد، فهرس المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۵۴م؛ طوسی، محمد، المبوط، قم، ۱۳۵۱ش؛ ظاهریه، خطی (فقه حنفی)؛ فادانی، محمد یاسین، اتحاف المستفید، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ فضل‌الله بن روزبهان، سلوک الملوک، به کوشش محمد نظام‌الدین و محمد غوث، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ قاضی عیاض، ترتیب المدارک، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت/طرابلس، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ کخاله، عمر رضا، المنتخب من مخطوطات المدينة المنورة، دمشق، ۱۳۹۳ق؛ کویری، خطی؛ مفید، محمد، المقنعة، قم، ۱۴۱۰ق؛ نیز:

Ahlwardt; Arberry; GAL; S; GAS; Flügel, G., Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften..., Wien, 1865-1867.

پیش فقه و علوم قرآنی و حدیث

آدبُ الکاتب، نک: ابن قتیبه.
آلآدبُ الکبیر، نک: ابن مقفع.
آدب مَهَجَر، نک: عربی، ادبیات.
آدب‌آزاری، نک: ذیل، نیز دبا ۲، آداب‌آزاری.

در تونس (۱۹۷۰م) چاپ شده است. ۸. ادب القاضی، تألیف احمد بن اسحاق ابوجعفر تنوخی (د ۳۱۷ق) ادیب، مفسر و محدث (حاجی خلیفه، همانجا). ۹. ادب القاضی، از عبدالله بن حسین ابومحمد نیشابوری ناصحی (د ۴۴۷ق) قاضی القضاة خراسان که به گفته زرکلی (۷۹/۴) نسخه‌ای از آن در دمشق موجود است. ۱۰. ادب القاضی، از احمد بن سلیمان، معروف به کمال پاشازاده (د ۹۴۰ق) که مدتی عهده‌دار قضای ادرنه بود. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه‌های برلین (آلوارت، ش ۴۹۵۱) و وین (فلوگل، ش ۱۷۹۱) موجود است. ۱۱. ادب القضاة، از عبدالوهاب بن احمد شعرانی (د ۹۷۳ق) (نک: زرکلی، ۱۸۰/۴).

آثار شافعی: ۱. ادب القاضی، از محمد بن ادریس شافعی (ابن ندیم، ۲۶۴) که غزالی نیز در احیاء به آن اشاره دارد (نک: GAL, S, I/304). ۲. ادب القضاة، تألیف محمد بن عبدالله بن عبدالحکم (د ۲۶۸ق) از فقهای شافعی در مصر (ذهبی، ۵۰۱/۱۲). ۳. ادب القضاء، اثر ابوسعید حسن بن احمد اصطخری (د ۳۲۸ق) قاضی قم و متصدی حسبه بغداد (همو، ۲۵۱/۱۵). ۴. ادب القاضی، تألیف ابوالعباس ابن قاص (د ۳۳۵ق) (نک: ابواسحاق، ۱۲۰). سزگین نسخه‌ای از آن را در کتابخانه فیض‌الله افندی یاد کرده است (GAS, I/497). ۵. ادب القضاء یا القاضی، از ابوبکر ابن حداد مصری (د ۳۴۴ق) که خود مدتی قضای مصر را بر عهده داشته است (ذهبی، ۴۴۷/۱۵؛ سبکی، ۷۹۱/۳-۸۰). ۶. ادب القضاة، تألیف قفال شاشی (د ۳۶۵ق) (اسنوی، ۸۰/۲). ۷. ادب القضاء، تألیف ابومحمد حسن بن احمد حداد بصری از فقهای سده ۴ق (سبکی، ۲۵۵/۳). ۸. ادب القضاء، اثر ابوالحسن محمد بن یحیی بن سراقه عامری (د ۴۱۰ق) فقیه اهل بصره (ابن قاضی شهبه، ۱۹۵/۱). ۹. ادب القضاء، از ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر بغدادی (د ۴۲۹ق) (زحیلی، ۶۷۶). ۱۰. ادب القاضی، تألیف ابوالحسن ماوردی (د ۴۵۰ق) که آن را محیی الدین سرحان در بغداد (۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م) منتشر کرده است. ۱۱. ادب القاضی، تألیف ابوعاصم محمد بن احمد غتادی هروی (د ۴۵۸ق) (ذهبی، ۱۸۱/۱۸). ۱۲. ادب القضاة، از ابوالحسن علی بن احمد زبیلی (؟) مؤلف سده ۵ق (اسنوی، ۵/۲). ۱۳. ادب القضاء، از ابوالمعالی مجلی بن جمیع قرشی مخزومی (د ۵۵۰ق) که نام دیگر آن العمدة است (همو، ۵۱۱/۱-۵۱۲؛ زحیلی، ۶۷۷). ۱۴. ادب القاضی، نوشته ابوسعید عبدالکریم سمعانی (د ۵۶۲ق) که نسخه‌ای از آن در کتابخانه عارف حکمت موجود است (نک: کخاله، ۲۷). ۱۵. ادب القضاة، تألیف ابن ابی الدم (د ۶۴۲ق) که توسط محمد مصطفی زحیلی در دمشق (۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م) منتشر گردیده است. ۱۶. ادب القضاة، اثر شرف الدین احمد بن مسلم بن سعید قرشی ملحی (د ۷۹۳ق) که نسخه‌ای از آن در کتابخانه عباسیه بصره موجود است (زحیلی، همانجا). ۱۷. ادب الحکام فی سلوک طرق الاحکام، از شرف الدین غزی (د ۷۹۹ق) که به آداب القضاة نیز معروف است و نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر (خدیویه، ۱۹۰/۳)

آدرار، نام چند محل و ناحیه کوهستانی در منطقه صحرا (افریقا).
ادرار واژه‌ای است در گویش بومی ساکنان منطقه به معنای کوهستان یا
جلگه مرتفع که در منابع به صورت آذر و آدرار نیز آمده است
(بریتانیکا؛ حاج ابراهیم، ۴۰۲: ۸ WNGD).

ناحیه آدرار: این ناحیه که در قسمت غربی منطقه صحرا در کشور
موریتانی واقع شده، با ۷۲'۰۰۰ کیلومتر مساحت، مهم‌ترین ناحیه‌ای است که
به این نام خوانده می‌شود و به منظور تمایز از آدرار افوغه به آدرار
موریتانی و یا آدرار یعار نیز موسوم است (کلیر...؛ مایر؛ EI²). رشته
کوهستانی این ناحیه با جهتی جنوب غربی - شمال شرقی به طول
۴۰۰ کیلومتر کشیده شده است که به واسطه خشکه رودهای متعددی پریده
شده و در دره‌های آن واحه‌هایی با نخلستانها و کشت صیفی و غلات
پدید آمده است (مایر). ناحیه آدرار حدود ۵۰۰ تا ۹۰۰ متر ارتفاع دارد
(انعام الله، ۲۲۰) و همین امر، موجب شده تا این ناحیه نسبت به نواحی
بیابانی پیرامون خود از مقدار بارش بیشتری برخوردار گردد (مایر).
پوشش گیاهی این ناحیه استپی و عمدتاً شامل بوته‌های خاردار
است (افریقا، 311)؛ این پوشش در دره‌ها متفاوت است و علاوه بر آن
جنگلهای پراکنده‌ای نیز در مرتفعات آن وجود دارد (کلیر).

با وجود روندهایی که در طول ۴ هزار سال منجر به ایجاد خشکی
منطقه صحرا شده، این منطقه از دوره نوسنگی، فرهنگ شبانی
شکوفایی داشته است (رایت، 2). نخستین ساکنان این ناحیه بقو^۱ها
بودند که اطلاع چندانی از آنان در دست نیست. از سده ۱۰ م طایفه
لتمونه به آدرار وارد شدند و رهبر ایشان ابوبکر بن عمر خود را حاکم
شنقیط (شنقیته^۲ امروزی) خواند (EI²). در ۳ سده بعد، معقلیان،
طایفه‌های ساکن ناحیه را مطیع خود ساختند. جنبش مزابی^۳ در سده
۱۵ م نیز در عربی شدن قسمت غربی صحرا سهم عمده‌ای داشت و در
همین دوره سازمان اجتماعی مبتنی بر سلسله مراتب در موریتانی شکل
گرفت و تا نفوذ فرانسویان دوام یافت (همانجا).

پس از کنگره برلین (۱۸۸۴-۱۸۸۵ م) در مورد تقسیم آفریقا میان
اروپاییان (رایت، 114)، در ۱۸۸۶ م قسمتهای داخلی منطقه آدرار تمار
مورد تهاجم قرار گرفت (افریقا، همانجا)؛ متعاقب آن اسپانیاییها تا
مذتها مدعی بودند که این ناحیه جزو منطقه ریو د آرو^۴ متعلق به ایشان
است، اما قرارداد سال ۱۹۰۰ م میان اسپانیا و فرانسه، سیطره فرانسه را
بر این ناحیه تسجیل کرد (کلیر). آدرار در ۱۹۰۹ م توسط کلنل گورو^۵
اشغال شد (انعام الله، ۲۲۲) و به دنبال آن مهم‌ترین منبع درآمد موریتانی
- پرورش دام - لطمه فراوان دید (سوره، 123).

ادرار مهم‌ترین زیستگاه کوچندگان موریتانی به شمار می‌رود و
پرورش دام عمده‌ترین اشتغال در این ناحیه است و از این رو جمعیت آن
عمدتاً عشایری است (کلیر، مایر، آفریقا، همانجاها). واحه‌های چندی
در این ناحیه وجود دارد: اطار (اتار) مهم‌ترین زیستگاه و مرکز این

ناحیه است (حاج ابراهیم، ۴۰۸) که در کنار جاده سن لویی - آگادیر
قرار دارد (EI²). شنقیط واحه مهم بعدی است که زمانی مرکز مذهبی
و فرهنگی ناحیه به شمار می‌رفت و حوزه نفوذ آن تا سنگال کشیده
می‌شد؛ هر چند امروزه به صورت آبادی محقر و بی رونقی درآمده است
(همانجا).

شهر آدرار: این شهر کوچک واحه‌ای در کنار جاده سراسری
منطقه صحرا در الجزایر، با ۲۸۰ متر ارتفاع از سطح دریا، به عنوان
مرکز ناحیه واحه‌ای توات، در قسمت غربی مرکز الجزایر ۱۳۰۰
کیلومتری وهران (اوران) و در منتهی‌الیه مسیر آسفالت سراسری
صحرا که عمدتاً در همان مسیر قدیمی کاروان رو - در قسمت مرکزی
صحرا - ایجاد شده، قرار گرفته است. این مسیر در دوره استعمار
نسبت به امروز، دارای اهمیتی به مراتب بیشتر بود (منشینگ، 102؛
مایر؛ کلیر؛ بروکهاوس). ناحیه آدرار امروزه یکی از ولایتهای مهم
الجزایر به شمار می‌رود (فات، 515، 514).

قسمت مرکزی شهر فعلی آدرار در دوره سلطه فرانسویان رشد و
گسترش یافته است (EI²). معماری این شهر به سبک «سودانی»
است و ظاهراً آقناتهای نیز در حومه آن وجود داشته است (ورنو، 177).
در ۱۹۵۱ م جمعیت این شهر ۱۷۹۵ نفر (EI²) بود که در ۱۹۶۶ م به
۴۴۲۱ نفر رسید (کلیر). این شهر محل اقامت قبیله تمی است (EI²)
که عمدتاً سیاهپوستند (بروکهاوس).

جلگه آدرار: که به آدرار افوغه شهرت دارد، جلگه‌ای است مرتفع
در شمال شرقی مالی و منتهی‌الیه جنوبی الجزایر. این جلگه با ارتفاع
متوسط ۸۰۰ تا ۱۰۰۰ متر (دنا صوری، ۲۵۱/۲)، عمدتاً از تشکیلات
قدیمی پرکامبرین پدید آمده است (GSE، I/109؛ EI²). با توجه به
ارتفاع این ناحیه، آبهای جاری در دره‌ها و روان آب حاصل از
کوهسارها، مراتع و منابع آب بیشتری در اختیار می‌گذارند (رایت، 7).
این جلگه محل زندگی قبیله‌های طوارق است که برخی آنان را اخلاف
بربرهای سفید پوست لیبیایی دانسته‌اند (همو، 3-2؛ مایر). طوارق یکی
از ۳ قبیله اصلی به شمار می‌آیند که منطقه صحرا را در اختیار داشتند
و به منظور دستیابی به شرایط محیطی نسبتاً بهتر، از شمال به این ناحیه
روی آورده بودند (رایت، 17). صنهاجه یکی از طوایف طوارق بودند که
با صلح اسلام آوردند. اگر چه این طایفه در آدرار زندگی می‌کردند، اما
معمولاً گله‌های خود را تا سنگال کوچ می‌دادند و راه کاروانی غنا به
مراکش را تحت نظارت خود داشتند (برتو، 54). ظاهراً نام افوغه برای
تمامی قبایلی که در آدرار و اطراف آن زندگی می‌کردند، به کار
می‌رفت (EI²).

ماخذ: انعام الله خان، تقویم البلدان الاسلامیه، کراچی، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ حاج
ابراهیم، مصطفی و الیاس بطحیش، جغرافیه الوطن العربی، دمشق، ۱۹۷۶-۱۹۷۷ م؛
دنا صوری، جمال الدین و دیگران، جغرافیه العالم (افریقه و استرالیا)، قاهره، مکتبه
الانجلو المصریه؛ نیز:

حاشیه در اصطلاح متکلمان، همانا اندامی است که ادراک وابسته به جزئی از آن است (ص ۱۷۳). همچنین در محصل فخرالدین رازی و تلخیص المحصل نصیرالدین طوسی آمده است که ادراکات، یعنی حواس را ۵ نوع دانسته‌اند و ابوبکر باقلانی ادراک درد و لذت را به ادراکات پنجگانه افزوده است (نک: نصیرالدین، ۱۷۲؛ نیز نک: شهرستانی، ۳۵۰).

در کنار دیدگاههای اشعری و پیروان وی، متکلم نامبردار امامیه، سیدمرتضی نیز «ادراک را دریافت دیدنیها، شنیدن شنیدنیها و جز آنها» می‌داند (ص ۱۵۱). مقداد سیوری متکلم دیگر امامیه می‌گوید که ادراک، آگاهی موجود زنده است نسبت به پدیده‌های خارجی. این آگاهی با حواس پنجگانه حاصل می‌شود (ارشاد، ۱۲۳-۱۲۴، اللوامع، ۵۸۰۰۰).

باید دانست که ادراک حسی به ارتباط مستقیم پدیده مادی با حواس پنجگانه منحصر نمی‌شود، بلکه مراد از آن شناختی است که به واسطه حواس ظاهری و باطنی از پدیده جزئی حاصل می‌شود و خیال و وهم را نیز در برمی‌گیرد، چه، این دو نیز از محسوسات مایه می‌گیرند (نک: لاهیجی، ۳۰). خیال یا تخیل حضور صورت جزئی محسوس است در ذهن، اعم از آنکه پدیده حسی نزد دریابنده حاضر باشد، یا نباشد. قوه واهمه نیز معانی غیر محسوس وابسته به پدیده‌ها یا امور جزئی را در می‌یابد، مانند ادراک دانشمندی پرویز یا مهربانی او. بدین‌گونه ادراک در معنی خاص، دریافت امور جزئی است و بر ۳ قسم است: حس، خیال و وهم. اینها را به ترتیب مراتب ادراک جزئی نیز می‌توان محسوب کرد. ادراک به معنی خاص در مقابل دریافت مفاهیم کلی مجرد - همچون مفهوم انسان و سرخ - و نیز امور غیر مادی و رای تجربه قرار دارد که این دریافت نیازمند اندام حسی نیست و کاری با واسطه عقل یا نفس ناطقه است.

برای بیان رابطه میان معانی مختلف علم و ادراک می‌توان نسبتهای تساوی، تباین و عموم و خصوص مطلق را به کار برد:

الف- تساوی: چنانچه ادراک در معنی عام آن با علم در معنی عام، سنجیده شود، یعنی مطلق ادراک با مطلق علم مقایسه گردد، نسبت بین آن دو، نسبت تساوی خواهد بود. چنانکه جرجانی بیان کرده است، حصول صورت شیء در عقل (= علم) و حصول صورت شیء در نفس ناطقه (= ادراک) یکی است. همین معنای عام نیز به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود و مراتب چهارگانه ادراک - حسی، خیالی، وهمی، عقلی - را در برمی‌گیرد. به تعبیر وی ادراک و علم، در معنای عام که عبارت است از «حصول صورت شیء در نفس ناطقه، یا مُعْتَل شدن حقیقت چیزها در ذهن، اگر با حکم مثبت و منفی همراه باشد، تصدیق است و اگر نباشد تصور است» (التعريفات، ۶، ۶۷، شرح ۸۶/۱؛ نصیرالدین، ۵۲۲).

ب- تباین: معنای خاص علم، ادراک کلیات (= تعقل) است و معنای خاص ادراک، دریافت جزئیات است. اگر علم و ادراک را در

Africa (A Handbook), ed. Colin Legum, Anthony Blond, 1965; Bertaux, P., *Afrika*, Fischer Weltgeschichte, Frankfurt, 1987; *Britannica*; *Brockhaus*; *Collier's Encyclopedia*, New York, 1985; El²; Faath, Sigrid, *Algerien*, Hamburg, 1990; GSE; Mensching, H., *Nordafrika und Vorderasien*, Frankfurt, 1973; Meyer; Suret-Canale, Jean, *Schwarzafrika*, Berlin, 1969; Vergnaud, F., *Sahara*, Paris, 1959; WNGD; Wright, John, *Libya, Chad and the Central Sahara*, London, 1989.

عباس سعیدی

اِدْرَاک، اصطلاحی فلسفی به معنی پذیرش صورت شیء از سوی نفس، یا ذهن.

ادراک در لغت به معنی الحاق و وصول است و در زبان فارسی به معنی دریافتن، فهمیدن، رسیدن میوه به پختگی و رسیدن کودک به بلوغ (روزنی، ۵۶/۲؛ ده‌ار، ۹۱۵/۲؛ تهنوی، ۴۸۴/۱). عبدالرزاق لاهیجی از هم‌معنایی واژه‌های شناختن، دانستن و دریافتن در زبان فارسی با کلمه‌های معرفت، علم و ادراک در زبان عربی در برخی از کاربردها، و از نزدیکی معانی آنها به یکدیگر در برخی از کاربردهای دیگر سخن می‌گوید (ص ۵۳-۵۵). شاید به دلیل همین قرابت در مفهوم بوده است که گاه ادراک و علم به یک معنی تلقی شده‌اند (نک: هـ، علم).

بسیاری از فلاسفه کوشیده‌اند تا تعریفی دقیق از ادراک به دست دهند. قوشجی یکی از شارحان معروف تجرید الاعتقاد با توجه به تفسیرهای مختلفی که متفکران از ادراک کرده‌اند، گزارشی از معانی ادراک در شرح خود آورده (ص ۲۵۲ به بعد)، و تهنوی خلاصه گزارش قوشجی را با حذف تعاریف مراتب ادراک ذکر کرده است (همانجا). قوشجی می‌گوید: ادراک دارای دو معناست، عام و خاص. معنای عام مربوط به کاربرد فلسفی است و مراد از آن هرگونه شناخت است، و معنای خاص حاصل نگرش کلامی است و تنها بر احساس (ادراک حسی) اطلاق می‌گردد (همانجا).

ادراک در نظر فلاسفه صورتی است از یک چیز (مُذْرَک) که در عقل یا ذهن دریابنده (مُذْرِک) حاصل می‌شود، صورتی که ممکن است مجرد باشد، یا مادی؛ جزئی باشد، یا کلی؛ جوهر باشد، یا عرض؛ و حاضر باشد یا غایب. نیز این صورت ممکن است در ذات، یا دَیْرَکِی از افزارهای ادراک مانند افزار دیدن، یا شنیدن حاضر شود و تحقق یابد (همو، ۲۵۲؛ تهنوی، همانجا). تعریفی که ابن سینا، به بیانی دیگر از ادراک به دست می‌دهد، بیانگر همین معناست. بنابراین تعریف «ادراک، گرفتن صورت مُذْرَک است به نحوی از انحا و در ادراک پدیده‌های مادی، همین اندازه که مدرک (دریابنده) صورتِ مدرک (دریافته) را تجرید کند، ادراک حاصل می‌شود» (ص ۵۰).

اما در آثار بیشتر متکلمان و برخی از فلاسفه، دامنه معنایی این اصطلاح، محدود به دریافت حسی است (نک: علامه حلی، ۲۴۹). امام الحرمین جوینی از ادراکهای پنجگانه سخن می‌گوید و آنها را چنین برمی‌شمارد: ادراک بصر که متعلق به دیدنیهاست؛ ادراک سمع که متعلق به آواهاست؛ ادراک مربوط به بویدنیها؛ ادراک مربوط به مزه‌ها؛ ادراک مربوط به گرمی و سردی و نرمی و زبری. آنگاه تصریح می‌کند که

این معنا مقایسه کنیم، نسبت آنها نسبت تباین خواهد بود. آن گروه از متکلمان که ادراک را در معنی احساس (= ادراک حسی) به کار می‌برند و میان آن با علم فرق می‌نهند، چنین استدلال می‌کنند که: ۱. آشکارا می‌توان دریافت که مثلاً علم ما نسبت به گرمی آتش (مفهوم کلی گرمی) با لمس کردن آتش متفاوت است. پسودن - که همانا احساس کردن یا ادراک کردن آتش است - دردناک است و سوزنده، اما علم به آتش نه دردناک است، نه سوزنده؛ ۲. هر مدرکی را نمی‌توان عالم به شمار آورد، چنانکه حیوانات را مدرک می‌توان گفت، ولی عالم نمی‌توان خواند، اما برعکس، هر عالمی را مدرک نیز می‌توان شمرد. خواجه نصیرالدین و علامه حلی با ذکر همین معنا تصریح می‌کنند که ادراک و علم در معنی خاص دو نوع مختلف از یک جنسند و آن جنس مطلق ادراک است (نک: علامه حلی، ۲۴۸-۲۴۹؛ سیوری، ارشاد، ۱۲۳-۱۲۴، اللوامع، ۵۸). بر این اساس تفاوت ادراک در معنی خاص (احساس) و علم در معنی خاص (تعقل) در دو چیز است: ۱. ابزار شناخت، بدین معنا که وسیله شناخت در ادراک، آلات نفس (حواس پنجگانه) است، و در علم، خود نفس (عقل)؛ ۲. ادراک (احساس)، به جزئیات تعلق می‌گیرد و علم به کلیات (همو، ارشاد، ۱۲۴-۱۲۵؛ لاهیجی، ۳۰-۳۱). به نظر نصیرالدین طوسی فرق میان علم و ادراک به این اعتبار فرق بین دو نوع از یک جنس است و آن جنس، در اینجا مطلق ادراک است (نک: علامه حلی، همانجا).

ج - عموم و خصوص مطلق: اگر هریک از دو اصطلاح ادراک و علم را در معنی عام، و دیگری را در معنی خاص آن در نظر گیریم، رابطه آن دو عموم و خصوص مطلق خواهد بود: ۱. علم در معنی عام، یعنی اعم از حسی و غیر حسی، ادراک در معنی خاص یعنی احساس: «هر ادراکی، علم است»، «برخی از انواع علم، ادراک است». ۲. ادراک در معنی عام، یعنی انواع چهارگانه آن، اعم از ادراک جزئی و کلی، علم در معنی خاص، یعنی ادراک کلیات: «هر علمی، ادراک است»، «برخی از انواع ادراک، علم است».

متکلمان تصریح می‌کنند که ادراک، در معنی عام، با علم در معنی خاص، از آن رو متفاوت است که هر مدرکی را نمی‌توان عالم شمرد. چنانکه حیوانات را مدرک (دریابنده جزئیات) می‌توان گفت، اما عالم (مدرک کلیات) نمی‌توان خواند. خواجه نصیرالدین و علامه حلی فرق میان علم و ادراک را در این معنا فرق نوع و جنس دانسته‌اند که نوع، علم است و جنس، ادراک (علامه حلی، لاهیجی، همانجا).

مآخذ: ابن سینا، الشفاء، طبیعیات، نفس، به کوشش ج. قنوتی و سعید زاید، قم، ۱۴۰۴؛ نهانوی، محمداعلی، کتشاف اصطلاحات الفنون، به کوشش محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جرجانی، علی، التعریفات، قاهره، ۱۳۰۶ق؛ همو، شرح المواظف عبدالرحمان ایچی، به کوشش محمد بدرالدین نعلانی، قاهره، ۱۳۲۵ق؛ ۱۹۰۷م؛ جونی، عبدالملک، الارشاد، به کوشش محمدیوسف موسی و علی عبدالنعم عبدالحمیدی، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ دهار، بدر محمد، دستور الاخوان، به کوشش سعید نجفی اسداللهی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ زوزنی، حسین، المصادر، به کوشش نفی یش، مشهد، ۱۳۴۵ش؛ سیدمرتضی، علی، «الحدود و الحقائق»، الذکری الالافی

للشیخ الطوسی، مشهد، ۱۳۵۰ش/۱۳۹۱ق؛ سیوری، مقداد، ارشاد الطالبین، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۵ق؛ همو، اللوامع الالهیه، به کوشش محمدعلی قاضی طباطبائی، تبریز، ۱۳۹۶ق؛ شهرستانی، عبدالکریم، نهاية الاقدام، به کوشش آلفرد گیوم، لندن، ۱۹۳۴م؛ علامه حلی، حسن، کشف المراد، به کوشش ابراهیم موسوی زنجانی، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ قوشچی، علی، شرح تجرید المعانی، ج سنگی؛ لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران، ۱۲۷۱ق؛ نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۵۹ش.

ادراکی بیگلاری، از مورخان و شاعران پارسی گوی سند در سده ۱۱ق/۱۷م. آگاهی ما از او بسیار اندک است، چندانکه از نام و نام پدرش نیز اطلاعی در دست نیست. وی از قبیله ترکان ارغون بود (قانع، مقالات...، ۱۱) و در شهر نصرپور - از ناحیه سند - به مدح امیران بیگلار، ابوالقاسم سلطان (۹۶۹-۱۰۳۹ق/۱۵۶۲-۱۶۳۰م) و پدرش شاه قاسم خان زمان (د ۱۰۱۹ق/۱۶۱۰م) می‌پرداخت، از این رو، می‌توان احتمال داد که او بخشی از زندگی خویش را در آن شهر به سر برده، و در همانجا درگذشته باشد (راشدی، ۳-۲). وی در آثارش گاه ادراکی و گاه بیگلاری تخلص کرده است (ص ۱۶، ۶۹، ۱۱۵). نسبت بیگلاری به سبب انتساب به دستگاه بیگلاران سند است که نسب به علاءالدین علی خواجه از سادات سمرقند و از نوادگان امام زین العابدین (ع) می‌برند (قانع، همان، ۵۲۴؛ نیز نک: ه. د. ابوالقاسم سلطان).

آثار:

۱. چنیرنامه، منظومه‌ای است بزمی در قالب مثنوی به فارسی که ادراکی به پیشنهاد میر ابوالقاسم سلطان در ۱۰۱۰ق/۱۶۰۱م، در ۸۷۵ بیت سروده است. طاهر محمد نسیانی تتوی (زنده در ۱۰۳۰ق/۱۶۲۱م) به خطا این مثنوی را از مصنفات ابوالقاسم سلطان دانسته است (ص ۳۶). در این مثنوی داستان عشق چنیر حاکم سند از خاندان سومره (حک ۶۹۶ - ۷۰۰ق/۱۲۹۷-۱۳۰۱م) و همسرش لیلا و دختری به نام کونرو که رقیب لیلا بود، به سادگی بیان شده است (نک: قانع، تحفه...، ۳/۱۶۷-۷۹؛ ظهورالدین، ۵۱۵-۵۲۰؛ سدارنگانی، ۳۳-۴۱).

۲. بیگلارنامه، کتابی است به فارسی در تاریخ سند، مشتمل بر حوادث سالهای ۹۷۴ تا ۱۰۱۷ق (تاریخ اتمام تألیف). بخش اعظم این اثر درباره جنگها و مناقب امیر شاه قاسم بیگلار است. ادراکی این کتاب را که به اشارت همو آغاز کرده بود، به تشویق پسرش میر مقیم به پایان رساند و در ۱۰۳۴ق ضمیمه‌ای در شرح حال فرزندان امیر شاه قاسم بدان افزود. بیگلارنامه در زمینه تاریخ سده‌های ۱۰ و ۱۱ق/۱۶ و ۱۷م سند، از منابع معتبر به شمار می‌آید. در این اثر برخی از رویدادهای روزگاران کهن سند نیز آمده است. نشر این کتاب بسیار ساده و خالی از تکلف است (نک: محمد اشرف، 527-536؛ منزوی، ۴۳۰/۱۰). این کتاب به کوشش نبی بخش خان بلوچ در حیدرآباد سند چاپ شده است.

مآخذ: ادراکی بیگلاری، چنیرنامه، به کوشش حسام الدین راشدی، کراچی.

در جریان جنگهای صلیبی آسیب دید (YA, II/1141). در ۴۸۶ق/۱۰۹۳م سردار ترک به نام چاکا (یا تراکاس^۲، نک: پاولی، همانجا) که از میر را مرکز عملیات خود قرار داده بود (EI²: IA, همانجا)، آنجا را ویران ساخت. در ۵۵۵ق/۱۱۶۰م استحکامات ادرمیت برضد ترکها تقویت شد و در سده ۷ق/۱۳م دولت جنوا در آنجا امتیازاتی به دست آورد (هاید، EI²: I/470-473).

پس از پایان رقابت میان امپراتوریهای روم و بیزانس، ادرمیت به عنوان نقطه مرزی تعیین شد (استروگرسکی، 397-398). اندکی بعد با ضعف دولت سلجوقیان، قره‌سی (قراسی) یکی از امیران سلطان مسعود بن عزالدین کیکاوس، آن نواحی را که بعدها به نام وی ایالت قره‌سی خوانده شد (کمال پاشا اوغلو، ۷۸/۲) و شامل شهرهای ادرمیت، برگاما، آیندینجیق و کمر (برهانیه) می‌شد (شاو، ۳۶/۱؛ اوزون چارشیلی، 97) تصرف کرد و خاندان قره‌سی، امیرنشین مستقلی در آنجا تشکیل دادند (IA, IV/128؛ شاو، همانجا).

قره‌سی با حمایت از ترکهای علوی که از مقابل مغولها گریخته، و به این منطقه پناه آورده بودند، نفوذ ترکها را در آنجا افزایش داد (اوزون چارشیلی، همانجا). دیرخان (عجلان) بعد از قره‌سی (همو، 103, 99) حکومت را به دست گرفت. بعد از درگذشت عجلان، پسر کوچکش که طورسون نام داشت و نزد اورخان پادشاه عثمانی می‌زیست، اورخان را به تصرف ایالت قره‌سی تشویق کرد. طورسون در جریان جنگ کشته (نشری، ۱۶۴، ۱۶۶)، و یا به قولی توسط برادرش اعدام شد (هامبورگشتال، I/111) و اورخان حکومت آنجا را به پسر بزرگ خود سلیمان واگذار کرد (نشری، همانجا؛ لطفی، ۲۷-۲۹؛ سعدالدین، ۴۷-۴۸). بدین سان ادرمیت نیز به حاکمیت عثمانی درآمد (کمال پاشا اوغلو، ۸۳/۲؛ لطفی، همانجا). منابع عثمانی تسلط اورخان را بر ناحیه قره‌سی، با اختلاف در ۷۳۵ (نشری، همانجا)، ۷۳۷ (سعدالدین، همانجا)، ۷۵۰ و ۷۵۵ق (اوزون چارشیلی، 101) یاد کرده‌اند. سرانجام در ۷۶۴ق/۱۳۶۳م این منطقه کلاً به حاکمیت قطعی دولت عثمانی درآمد (همانجا).

در ۸۸۱ق/۱۴۷۶م رومیهای مقیم ادرمیت - که اقامتشان در آنجا از سوی سلطان محمد فاتح ممنوع شده بود - شهر را آتش زدند (YA, همانجا). پس از استقرار حاکمیت عثمانی، ادرمیت در حدود ۵ سده بخشی از ایالت آناتولی شد و در تقسیمات جدید کشوری جزو استان خداوندگار (بورسه) و در ۱۹۲۶م جزو استان بالیکسیر شد (اوزون چارشیلی، 102). در ۱۹۱۳-۱۹۱۴م ساکنان مسلمان ادرمیت برای مبارزه با یونانیهای مقیم آنجا، مصرف کالاهای یونانی را تحریم کردند و به این ترتیب مبارزه اقتصادی میان این دو گروه ادامه یافت (بایور، 494-493/II(4)) و در جریان جنگهای ملی در ۱۹۲۰م ادرمیت از سوی یونانیها اشغال شد و در ۱۹۲۲م آزادی خود را به دست آورد (YA,

۱۹۵۶م؛ راشدی، حسام الدین، مقدمه بر چنبر نامه (نک: هم: ادراکی)؛ ظهورالدین احمد، پاکستان میں فارسی ادب کی تاریخ، لاہور، ۱۹۷۴م؛ قانع توی، میر علی شیر، تحفة الکرام، به کوشش حسام الدین راشدی، حیدرآباد سند، ۱۹۷۱م؛ همو، مقالات الشعراء، به کوشش حسام الدین راشدی، کراچی، ۱۹۵۷م؛ منزوی، خطی مشترک؛ نسیانی توی، طاهر محمد، تاریخ طاهری، به کوشش نبی بخش خان بلوچ، حیدرآباد سند، ۱۳۸۴ق؛ نیز:

Muhammad Ashraf, A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Salar Jung Museum and Library, Hyderabad (India), 1965; Sadarangani, H. I., Persian Poets of Sind, Karachi, 1956.
عارف نوشاهی

آدرمیت، یا ادرمید، ادرمُد، ناحیه‌ای از توابع استان بالیکسیر در غرب ترکیه، در کنار خلیج ادرمیت منشعب از دریای اژه، در ۳۹ و ۳۵ عرض شمالی و ۲۷ و ۲ طول شرقی (YA, II/1143-1144; IA, IV/128; EI²). در ۱۹۹۰م جمعیت آن با روستاهای تابعه‌اش ۶۳۴۳۰ نفر بوده است («آمار...»، 25).

موقعیت جغرافیایی: ادرمیت در شمال دشت وسیعی که به خلیج ادرمیت منتهی می‌شود، بر سر راه از میر، چناق قلعه (داردانل) و بالیکسیر واقع شده است. کوههای قازداغ از سوی شمال و موسلوک از جانب شرق آن را دربر گرفته‌اند. فاصله شهر تا کنار دریا (اسکله آق چای) حدود ۱۰ کیلومتر است (YA, همانجا؛ «دائرة المعارف...»، XIV/364-363) آب و هوای ادرمیت در تابستان خشک و کم باران، و در زمستان معتدل است و در ارتفاعات گاهی برف دیده می‌شود. بیشتر درختان منطقه از نوع زیتون و چنار است (همانجا).

سبب نام گذاری و سابقه تاریخی: این شهر با نامهای آدرامیتیون و آدرامیتیوم معروف بوده است (گزنفون، 276؛ استرابن، VI/9؛ سیسرن، 475؛ پاولی، LIX/1596-1598؛ برای نامهای دیگر آن، نک: YA, II/1141؛ نیز ادرسی، ۸۰۶/۲). تاریخ بنای آن را برخی سده ۱۵ق م آورده‌اند (نک: YA, II/1140) و برخی نیز بنای آن را در ربع اول سده ۶ق م به ادرامیس از فرزندان الیاس پادشاه لیدی نسبت داده‌اند (بستانی، ۱۱۵/۸). خرابه‌های شهر باستانی آدرامیتیون در نزدیکی «کمر» (برهانیه) در ناحیه قره‌دش بر روی تپه‌ای در ساحل دریا قرار داشته است (IA, همانجا). انتقال شهر قدیم به محل جدید احتمالاً در سده ۲م صورت گرفته است (پاولی، LIX/1597). ادرمیت مدتی نیز زیر فرمان دولت آتن بوده است (استرابن، VI/103) که در جنگ با میتريدادیه‌ها (خاندان حکومتی پونتوس) خسارت بسیار دید و بزرگان شهر، برای خشنودی پادشاه، به دست دیودوروس که به دروغ خود را فیلسوف مجری عدالت و استاد معانی و بیان معرفی می‌کرد، کشته شدند.

دیودوروس هنگام بازگشت مهاجمان، همراه آنان به پونتوس رفت و پس از برکناری پادشاه، به گفته استرین به سزای اعمال خود رسید (VI/129). ادرمیت پس از آن به ترتیب زیر فرمان دولتهای لیدی، پارس، روم و بیزانس درآمد. در ۷۱۸/۶۰۰م مسلمانان آنجا را گشودند و در ۴۶۹ق/۱۰۷۶م سلیمان شاه سلجوقی ادرمیت را تصرف کرد و شهر

همانجا) و ساکنان یونانی آنجا با مهاجران ترک ساکن یونان، مبادله شدند (IA، همانجا).

اوضاع اقتصادی: در ۱۹۹۰م از جمعیت ۶۳'۴۳۰ نفری بخش ادرمیت، ۳۵'۴۸۶ نفر در مرکز بخش و ۲۷'۹۴۴ نفر در روستاها زندگی می‌کردند («آمار»، ۲۵). ادرمیت دارای ۲۳ روستاست (YA, II/1183; «دائرة المعارف»، XIV/362).

زیتون کاری و باغ‌داری مهم‌ترین فعالیت و منبع درآمد مردم ادرمیت است. همچنین صنایع مربوط به این فعالیتها، از جمله کارخانه‌های روغن‌کشی، صابون‌سازی و جز آن رونق فراوان دارد، به طوری که ادرمیت یکی از مراکز مهم تولید روغن زیتون در ترکیه و نخستین شهر در این زمینه در استان محسوب می‌شود. همچنین تفرجگاههای آبی‌چای و آلتینولوک در تابستان مسافران بسیاری را می‌پذیرد و این امر نیز یکی از منابع درآمد مردم را تشکیل می‌دهد (YA, II/1181; «دائرة المعارف»، نیز IA، همانجا).

اگرچه ادرمیت شهری باستانی است، اما از نظر آثار تاریخی بسیار فقیر است. از دانشمندان مشهوری که از این شهر برخاسته‌اند، ادرمیدی زاده نجم‌الدین (سامی، ۸۰۸/۲) و اسماعیل ادرمیدی (شیخی، ۲۵۶/۳-۲) را می‌توان نام برد.

مآخذ: ادریسی، محمد، *نزهة المشتاق*، بیروت، ۱۴۰۹/ق ۱۹۸۹م؛ پستانی، سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، محمد، *تاج التواریخ*، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ شار، استانفورد، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید*، ترجمه محمد رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ شیخی محمد افندی، *وقایع الفضلاء*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ کمال پاشا اوغلو (ما)، *لطفی پاشا، تواریخ آل عثمان*، به کوشش عالی، استانبول، ۱۳۴۱ق؛ نثری (ما)، نیز:

Bayur, Y. H., *Türk inkılabı tarihi*, Ankara, 1983; *Census of Population 1990*, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; Cicero, «Pro Placcos», in *Catiliunam I-IV. Pro...*, tr. C. Macdonald, London, 1977; EI²; Hammer-Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1963; Heyd, W., *Geschichte des Levantehandels im Mittelalter*, Hildesheim, 1971; 1A; Kemal Paşa-oğlu, S.A., *Tevârih-i Âli-i Osman*, Ankara, 1983; Neşri, M., *Kitâb-ı Cihan- Nümâ*, Ankara, 1987; Ostrogorsky, G., *Bizans devleti tarihi*, tr. Fikret İşıltan, Ankara, 1981; Pauly; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1949; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1960-1966; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1984; Xénophon, *Anabase*, tr. P. Chambry, Paris, 1954; YA, علی‌اکبر دیانت

آدرنه، مرکز استانی به همین نام در بخش اروپایی ترکیه در قسمت تراکیه (تراکیا) در ناحیه مرمره، نخستین پایتخت اروپایی دولت عثمانی و دومین پایتخت آن دولت بعد از شهر بورسنه (دارکوت، ۱).

استان ادرنه: این استان در حوضه رودخانه مریچ میان ۴۰° و ۴۲° و ۳° عرض شمالی و ۲۶° و ۲۷° طول شرقی (YA, IV/2352) در باریکه جنوب شرقی شبه جزیره باکمان واقع است. موقعیت جغرافیایی مرکز استان، ۴۰° و ۴۱° عرض شمالی و ۲۶° و ۲۳° طول شرقی است (دارکوت، همانجا). وسعت استان ادرنه ۲۷۶'۲۷۶-۲۷۶ کیلومتر است («آمار...»).

۸) که ۰/۸٪ اراضی ترکیه را تشکیل می‌دهد. ارتفاع مرکز استان از سطح دریا ۴۱ متر است. این استان از غرب به کشور یونان، از شرق به استانهای قرکلارایی^۱، تیکرداغ، چناق قلعه (داردائل)، از شمال غربی به بلغارستان، و از جنوب به دریای اژه محدود است. شهرستانهای تابع استان ادرنه عبارتند از: انز^۲، حوصه^۳، ایسالا، کیشان، لالاپاشا، مریچ و اوزون کوپرو («آمار»، ۲۷؛ YA, IV/2362).

برابر سرشماری عمومی ۱۹۹۰م، جمعیت استان ادرنه ۴۰۴'۵۹۹ نفر بوده است که از این عده ۲۱۰'۴۲۱ تن در شهرها و ۱۹۴'۱۷۸ تن در روستاها زندگی می‌کنند. نسبت افزایش جمعیت در این استان ۷/۵۴٪ بوده است. استان ادرنه از لحاظ میزان جمعیت در میان ۷۳ استان ترکیه رتبهٔ چهل و هفتم را داراست («آمار»، ۷). شهر ادرنه نیز از این نظر سی و ششمین شهر ترکیه است (همانجا).

چهرهٔ طبیعی: چهرهٔ ظاهری زمین در این استان متفاوت است و شامل کوهها، جلگه‌ها و دشتهاست. کوههای آن کم ارتفاع هستند. بلندترین کوه آن کورو با ارتفاع ۷۲۵ متر در جنوب واقع است. سایر کوهها عبارتند از: اِسترانجا با ارتفاع ۵۹۰ متر در شمال و شمال شرقی، اوزون کوپرو با ۳۷۸ متر و چاندور با ۳۸۵ متر ارتفاع که به ترتیب از شرق و جنوب شرقی آن را احاطه کرده‌اند. از جلگه‌های آن کازانو، تونجه، ارگنه^۵ (ارگنه) و ایسالا را می‌توان نام برد (YA, IV/2353).

آب رودخانه‌های استان، عموماً از بارانهای بهاری-پاییزی و ذوب برفها تأمین می‌شود و به همین سبب عمق آنها از ۴ تا ۷ متر تغییر می‌یابد (همان، IV/2352-2354). مهم‌ترین رودهای استان عبارتند از: مریچ (هبروس^۶)، آردا (آرسوس)، تونجه (تونزوس) (مانسل، ۲۷) و ارگنه ۳. رود اخیر سرانجام به مریچ می‌پیوندد (YA, IV/2354-2355). در استان ادرنه چند دریاچهٔ کوچک از آبهای راکد، چون گالا، دالیان، توزلا، پاموکلو و جز آن نیز دیده می‌شوند (همان، IV/2355).

آب و هوای ادرنه تحت تأثیر آب و هوای مدیترانه‌ای و نیز قاره‌ای اروپای مرکزی است. برخی نقاط آن تحت تأثیر دریای سیاه و اژه و مرمره، آب و هوایی متفاوت و متغیر دارند. تابستانها گرم و خشک و زمستانها هنگامی که تحت تأثیر شرایط مدیترانه‌ای قرار می‌گیرد، ملایم و در غیر این صورت بسیار سرد است. دمای متوسط سالانه ۱۳/۵ درجهٔ سانتی‌گراد، و میزان متوسط باران سالانه ۵۹۹/۳ میلی‌متر است (همان، IV/2359).

با توجه به شرایط اقلیمی و جنس خاک و ناهمواریهای زمین، ۳ نوع پوشش گیاهی - جنگل، استپ و بوته‌زار - در این استان دیده می‌شود. وسعت ناحیهٔ جنگلی بسیار اندک است (همان، IV/2360).

تاریخ استان ادرنه با تاریخ شهر ادرنه و ناحیهٔ تراکیه درهم آمیخته

محل داد و ستد ایجاد کردند و مقدونیه‌ها و رومیها آن را گسترش دادند ((دائرة المعارف...^۱، X/425)). این اختلاف در نام‌گذاری احتمالاً به سبب وجود قصبات و روستاهای کوچک هم نام و مشابه در این منطقه بوده است؛ مثلاً اسکوداما، احتمالاً همان روستای اسکودار است که امروزه در کشور بلغارستان قرار دارد (مانسل، 21). این ناحیه در زمان تراکیا فاقد حقوق شهری بود (همو، 22). هادریانوس امپراتور روم هنگام بازدید از آن ناحیه در ۱۲۳-۱۲۴م، حقوق شهری به آنجا اعطا کرد و نام خود را بر آن نهاد و از آن زمان به بعد به هادریانوپولیس (همو، 23)، و آدریانوپولیس و آدریاناپولیس (YA, IV/2365)، معروف گردید. بعد از تسلط ترکا، به صورت آدرنه، آدرنه (پاولی، VII(2)/2175)، آدرنه (اولیا چلی، ۴۵۶/۳)، آدرنی (کاتب چلی، 208)، آدرنابولی (ابن تغری بردی، ۶۰)، آدرنه (خوری، ۵۸) و آدرنیوله (گابریل، 82) نامیده شده است. مراد اول سلطان عثمانی نام این شهر را به ادرنه تغییر داد (فریدون‌بک، ۹۴/۱) و از این زمان است که به این نام معروف شده است. این شهر در تاریخ عثمانی، القابی چون دارالنصر، دارالقرار و دارالملک داشته است (گوک بیلگین، «دریاره...»، 161).

پیشینه تاریخی: یافته‌های باستان شناختی در منطقه ادرنه نشان می‌دهد که نخستین زیستگاه در ۵ کیلومتری شمال غربی ادرنه (کانسو، 14) در محلی که امروزه چارداق آلتی (همو، 13) گفته می‌شود، قرار داشته است. در میان طوایف تراک، علاوه بر اودرینسا، از «بتگری»^۲ ها نیز به عنوان نخستین ساکنان ادرنه یاد شده است (مانسل، 21-22). «آهای»^۳ ها یا «آکا»^۴ ها که در یونان می‌زیستند، در فاصله سالیهای ۱۴۰۰-۱۲۰۰م فرهنگ و مدنیت خود را به این ناحیه انتقال دادند. در ۵۱۳م داریوش اول شهر ادرنه را تصرف کرد و به تابعیت دولت هخامنشی درآورد (همانجا). بعدها ادرنه جزو قلمرو دولت اودریس شد.

در سده ۴م فیلیپ مقدونی ادرنه را تصرف کرد. ناحیه تراکیه در ۲۸۰-۲۷۹م به تصرف گالاتها و پس از آن در ۱۶۸م تحت حاکمیت دولت روم درآمد (همو، YA, IV/2367: 22-23). آنان حاکمیت خود را توسط امیران و شاهزادگان محلی بر منطقه اعمال می‌کردند. در فاصله سالیهای ۴۴-۴۶م در زمان کلاودیوس یکی از ایالات امپراتوری روم گردید. رومیها تقسیمات کشوری پیشین را که توسط مقدونیه‌ها ایجاد شده بود و استراتگیا^۵ نامیده می‌شد، همچنان حفظ کردند.

ترایانوس (تراژان) امپراتور روم، در تبدیل قصبات تراکیه به شهر و جایگزینی شیوه‌های زندگی روستایی - زراعی به شهری، به ویژه فرهنگ شهری رومی، کوشش بسیار کرد و به همین سبب چندین شهر در این دوره به وجود آمد که ادرنه نیز از جمله آنها بود (مانسل، 23). در سده‌های ۲-۳م، دوران طلایی امپراتوری روم، شهرهای تراکیه و در این میان آدریانوپولیس نیز توسعه یافت (همو، 24). در زمان امپراتوری

است. از شهرهای آن آنز که در روزگار کهن آنیوس نامیده می‌شد، بنا بر برخی روایات به وسیله آنیوس برادر گونوس^۱ که دوست اُدیسه بوده، بنا شده است. در ۵۱۳م داریوش هخامنشی و سپس خشایارشا آنجا را تصرف کردند. این شهر در سده ۵م راه بازرگانی مهمی بوده است. تا سده ۲م به ترتیب تحت حاکمیت مقدونیه و مصر بود. در ۱۹۰م با یاری رومیها به استقلال دست یافت و بعدها مرکز ایالت رودف از توابع روم شد. آنگاه به تابعیت بیزانس درآمد و در ۸۶۱ق/۱۴۵۶م به تصرفات عثمانی پیوست.

حوصه (هاوسا) شهر دیگر استان در روزگار مراد اول ضمیمه خاک عثمانی شد. این ناحیه که حوص محمود پاشا نیز نامیده می‌شود، به سبب آنکه از سوی سلطان محمد دوم (فاتح) به عنوان خاص به محمودپاشا واگذار شده بود، به این نام معروف است (همان، IV/2388). سامی آن را از توابع ادرنه و ساکنان آن را مسلمان و مسیحی (بلغار و یونانی) آورده است (۱۹۹۸/۳). امروزه در این بخش که شامل ۲۳ روستا و ۱۷ مزرعه بزرگ است، ۲۵ مسجد و ۱۰ کلیسا وجود دارد (همان، IV/2389).

از دیگر شهرهای استان ادرنه کشان است که تحت اداره یونان، ایران، اودرینسا^۲ (از قبایل تراک)، مقدونیه و بیزانس بوده، و سپس جزو قلمرو عثمانی شده است. این شهر در جنگهای روس - عثمانی در ۱۲۴۵ق/۱۸۲۹م و نیز ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م به اشغال روسها درآمد. در اوایل سده ۲۰م به تصرف بلغارها و سپس یونان درآمد و در ۱۹۲۲م از نیروهای خارجی تخلیه شد (همانجا). در قدیم تابع بخش گلیبولی بوده، و ۸ مسجد و ۲ کلیسا داشته است. و مدفن عارف معروف شیخ سلیمان در آنجا است (سامی، ۲۸۶۳/۵).

شهر ادرنه: این شهر در ساحل رودخانه مریچ در محل تلاقی رودهای تونجه و آردا با مریچ واقع شده است (پاولی، VII(2)/2174؛ دارکوت، 1؛ مانسل، 21). فاصله آن تا مصب مریچ در دریای اژه ۱۵۷ کم، و تا استانبول ۲۳۲ کم و از طریق راه آهن ۳۱۸ کم است (دارکوت، همانجا) و چون بر سر راه اروپا - آسیا واقع است، از نظر استراتژیک از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. طبق سرشماری عمومی ۱۹۹۰م جمعیت شهر ادرنه ۱۲۴'۳۶۱ نفر است که در قیاس با آمار ۱۹۸۵م، ۲۷/۱۲٪ افزایش نشان می‌دهد («آمار»، 27).

نام‌گذاری: مآخذ تاریخی دریاره نام این شهر آگاهیهای متفاوت به دست داده‌اند (مانسل، همانجا). آمیانوس مارسلینوس و یوتروپیوس، مورخان رومی، کهن‌ترین نام آن را اسکوداما، و استفانوس تاریخ نگار بیزانسی نام آن را گونیس^۳ آورده (نکا؛ پاولی، نیز مانسل، همانجاها). و برخی مورخان بیزانسی از آن به صورت اورستیا^۴ و اورستیس نام برده، و بنای اولیه آن را به اودرینسا نسبت داده‌اند (پاولی، همانجا؛ مانسل، 21-22). آنچه مسلم است، یکی از قبایل تراک در جایگاه کنونی ادرنه،

1. Guneus
8. Strategia

2. Odris

3. Goneis

4. Orestia

5. Turkiye...

6. Edirne hakkında...

7. Bettengerri

دیوکلتیانوس با توجه به اصلاحات اداری و کشوری وی، ادرنه مرکز ایالت هائمی مونتوس^۱ - از توابع تراکیه - گردید (ایجه، 40؛ مانسل، 22). در سده ۴م، ادرنه و اطراف آن صحنه نبردهای گوناگون از جمله جنگ میان امپراتوران روم بوده است. در ۳۱۴م جنگ ماکسیمیانوس و لیکینیوس - فرمانروایان روم - در محل سیرنوم (سیرانوم) در نزدیکی ادرنه رخ داد که به پیروزی لیکینیوس انجامید (همانجا؛ YA, IV/2367). در ۳۲۴م کنستانتینوس و لیکینیوس، امپراتوران روم، در این محل پیکار کردند. کنستانتینوس پس از پیروزی بر رقیب، پایتخت خود را به بیزانتیوم منتقل کرد و آن را کنستانتینوپولیس^۲ نامید (همانجاها).

از نیمه سده ۴م هونها و گوتها بر آنجا استیلا یافتند. مورخان شمار گوتهای ساکن تراکیه را ۲۰۰ هزار نفر نوشته‌اند (مانسل، همانجا). گوتها در ۳۷۷م در صدد تسخیر تراکیه برآمدند، ولی نتوانستند ادرنه را تصرف کنند. امپراتور والنس به سرکوبی آنان برخاست، اما در ۳۷۸م در نزدیکی ادرنه مغلوب گردید (ایجه، 41؛ مانسل، 28؛ YA، همانجا). آمیانوس مارسلینوس جزئیات این نبرد را شرح داده است (نک: مانسل، 37-28).

ادرنه در تمام دوران حاکمیت بیزانس بر آن سرزمین، به سبب جایگاه ویژه‌اش، در معرض تهدید بیگانگان به خصوص از جانب اقوام بالکان بوده است. در سده ۵م مورد هجوم بلغارها و اسلاوها قرار گرفت (ایجه، همانجا). در ۵۸۶م، زمان فرمانروایی امپراتور ماوریکیوس (۵۸۲-۶۰۲م)، آوارها آنجا را محاصره کردند (همو، IA, IV/109:43)، اما نتوانستند آن را تصرف کنند و ادرنه همچنان در حاکمیت بیزانس باقی ماند (YA, IV/2368). پس از آن بلغارها شهر را تصرف کردند که در ۸۰۷م/۹۹۱ق نیکفوروس شهر را از چنگ آنان به در آورد (ایجه، همانجا). در سپتامبر ۹۱۴م/۱۰۲ق، بار دیگر سیمون پادشاه بلغار، آنجا را ضمیمه خاک خود کرد (همو، 46). همچنین در سده ۱۱ق/۱۱صحنه جنگهای میان چنگها و بیزانس بود. چنگها در ۱۰۵۰م/۴۴۲ق (همو، 48) و دیگر بار در ۱۰۷۸م/۴۷۱ق ادرنه را تصرف کردند (همو، 50؛ IA، همانجا). در دوران جنگهای صلیبی نیز ادرنه گذرگاه و توقفگاه سپاهیان صلیبی بوده، و از این رهگذر آسیهائی دیده است. در سومین لشکرکشی صلیبی فردریک باریاروس بعد از شنیدن خبر صلح صلاح الدین ایوبی با بیزانس در ۱۱۸۹م/۵۸۵ق بر سر راه خود به استانبول وارد ادرنه شد. ایساکیوس دوم، امپراتور بیزانس، در همین شهر با فردریک پیمان صلح و دوستی امضا کرد (ایجه، 52). در چهارمین لشکرکشی صلیبی و محاصره استانبول در ۱۲۰۴م/۶۰۱ق و در بحران حکومت بیزانس (همو، 53) و تقسیم آن، ادرنه به ونیزیها واگذار شد (استروگرسکی، 391؛ ایجه، همانجا). اعمال ناشایست ونیزیها و لاتینها (همو، 53) مردم را که حاکمیت آنان را با اکراه پذیرفته بودند، به شورش و قیام وادار ساخت (نک: همو، 54-55). این قیام به سرعت

گسترش یافت؛ پادگانهای تابع امپراتور در شهرهای مختلف از جمله ادرنه که از آن ونیزیها بود، تصرف شد و به این ترتیب امپراتوری لاتین یک سال بعد از تصرف استانبول سقوط کرد و با خروج بیگانگان ادرنه نیز آزاد شد (استروگرسکی، 394-395). ادرنه مدتی نیز به تصرف دولت ازنیق درآمد (همو، 402) و سرانجام در ۱۲۲۴م/۶۲۱ق به بیزانس پیوست (ایجه، 56).

در جریان مبارزه برای به دست آوردن سلطنت میان آندرنیکوس دوم و سوم، ادرنه اهمیت یافت. در ۱۳۵۲م/۷۵۳ق یوآنس پنجم با کمک ونیزیان به ادرنه آمد. مدتی بعد ترکان به یاری کانتاکوزنوس شهر ادرنه را غارت کردند (همو، 61-60). یوآنس پنجم از بلغارها تقاضای کمک کرد (همو، 61). کانتاکوزنوس یک بار دیگر از دامادش اورخان غازی (همانجا) یاری خواست. وی نیز نیرویی ۱۰ هزار نفری به فرماندهی پسر ارشدش سلیمان برای یاری او به ادرنه فرستاد (همانجا؛ اینالچیک، «ظهور...»، 274). بعد از درگذشت سلیمان در ۱۳۵۷م/۷۵۸ق، برادرش مراد، عملیات وی را در روم ایلی ادامه داد و به ادرنه حمله کرد و آن را در ۱۳۶۱م/۷۶۲ق به محاصره گرفت (همان، 275). عثمانیها ادرنه را در زمان مراد اول معروف به خداوندگار، به فرماندهی لالا شاهین پاشا گشودند (ایجه، 62). شاهین پاشا تکفور (حاکم) ادرنه را در محلی به نام «سازلی دره» در نزدیکی ادرنه شکست داد. تکفور شبانه با قایق فرار کرد و سحرگاهان مردم شهر دروازه‌ها را گشودند و شهر را به سلطان مراد تسلیم کردند (همانجا؛ نشری، ۱۹۶/۱؛ صولاتی زاده، ۲۹-۳۰؛ هامرپورگشتال، دولت...، ۲۰۸/۱). به نوشته نشری (همانجا) فتح ادرنه در ۷۶۲ق/۱۳۶۱م روی داده است. تاریخ فتح ادرنه به دست مسلمانان را منابع با اختلاف از ۷۶۲ تا ۱۳۶۱ تا ۱۳۶۳م و حتی منابع بیزانسی آن را در ۷۶۵ق/۱۳۶۴م یا ۷۷۳ق/۱۳۷۱م نیز آورده‌اند (اوزون چارشیلی، 164-163/I). اینالچیک («فتح...»، 159-137) روایاتی را که غربیان در این خصوص آورده‌اند، با نوشته‌های مورخان متقدم عثمانی مانند عاشق پاشا زاده، اوروج بیگ و روحی مقایسه کرده، و پس از بحث وافعی، تاریخ دقیق فتح ادرنه را ۷۶۲ق دانسته است. مراد بعد از این پیروزی، شاهین پاشا را به ادامه فتوحات در روم ایلی فرمان داد و بدین سان زغره و فلیبه فتح شد (نشری، اوزون چارشیلی، همانجاها). مراد بعد از مدتی از ادرنه به بورسه آمد و اداره ادرنه و نواحی اطراف آن را به شاهین پاشا وا گذاشت (نشری ۱۹۸/۱). مراد پس از فتح ادرنه، فتح نامه‌هایی برای فرمانروایان آسیا فرستاد (هامرپورگشتال، همان، ۲۱۱/۱) که فتح نامه خطاب به سلطان اویس جلایری از آن جمله است (فریدون بک، ۹۳/۱-۹۴).

بعد از فتح ادرنه، مهاجرت ترکها از آناتولی به روم ایلی شروع گردید (اوزون چارشیلی، 165/I). امپراتور بیزانس نیز با امضای

جزیره بالکان شد (IA, IV/111). بعد از دوره محمد دوم - فاتح - در زمان بایزید دوم (هامر پورگشتال، همان، ۲۴۱/۳) و پسرش سلیم سپس در زمان سلطنت سلیمان قانونی، ادرنه به عنوان دومین شهر قلمرو عثمانی مورد توجه بوده است. این سلاطین و فرمانروایان بعد از آنان علاقه مخصوص به ادرنه داشتند، چنانکه محمد چهارم امور سیاسی کشور خود را از این شهر اداره می کرد (YA, IV/2373; IA, IV/112).

حادثه بزرگی که در ۱۱۱۵ ق/ ۱۷۰۳ م به برکناری مصطفای دوم، به تخت نشستن سلطان احمد سوم و کشته شدن شیخ الاسلام فیض الله افندی منجر شد (نک: هامر پورگشتال، تاریخ، ...، ۲۹۱۳/۴-۲۹۲۴)، در تاریخ عثمانی به واقعه ادرنه معروف است (IA، همانجا؛ «دائرة المعارف»، X/445-446). آتش سوزی سال ۱۱۵۸ ق/ ۱۷۴۵ م و زلزله ۱۱۶۴ ق/ ۱۷۵۱ م خسارات فراوانی به این شهر وارد ساخت، چنانکه ۶۰ محله ویران شد (EI²). اواخر سده ۱۸ و اوایل سده ۱۹ ادرنه مرکزیت بازرگانی پیدا کرد، چنانکه رابط میان سواحل دریای مدیترانه و رودخانه دانوب بود (YA, IV/2373-2374).

سده ۱۹ و اوایل سده ۲۰ در تاریخ سیاسی شهر ادرنه اهمیت ویژه ای دارد، زیرا در طول این مدت ۴ بار مورد تجاوز و اشغال قرار گرفته است: در جنگ روس - عثمانی، روسها ادرنه را در ۱۸۲۹ م/ ۱۲۴۵ ق تصرف کردند (بایکال، ۱۸۳). سرانجام با صلح میان طرفین عهدنامه ای با نام «پیمان ادرنه» به امضا رسید که طبق آن روسها ادرنه را تخلیه کردند و در مقابل، حاکمیت روسها بر ایروان و نخجوان به رسمیت شناخته شد (برای متن عهد نامه، نک: راسم، ۱۷۷۰/۴-۱۸۰۱؛ «دائرة المعارف»، X/442-443; YA, IV/2375). بار دیگر روسها در ۱۸۷۸ م/ ۱۲۹۵ ق ادرنه را اشغال کردند که با عهدنامه صلح سن استفانوس تخلیه شد و در نتیجه ادرنه به شهری مرزی بدل گشت (بایکال، ۱۸۶-۱۸۴: YA، همانجا؛ لیتل فیلد، ۱۴۵). در ۱۹۱۳ م/ ۱۳۳۲ ق ادرنه توسط بلغارها اشغال شد (بایکال، ۱۹۲؛ چاغان، ۲۰۲) و برابر مفاد معاهده لندن که در ۳۰ مه ۱۹۱۳ امضا شد، ادرنه به بلغارستان واگذار گردید (بایکال، همانجا)؛ اما اختلاف میان دول غالب منجر به امضای عهدنامه دیگری در استانبول شد (۲۹ سپتامبر ۱۹۱۳) و ادرنه به موجب این پیمان مجدداً به عثمانی واگذار گردید (همو، ۱۹۳). بعد از جنگ جهانی اول و آغاز فروپاشی دولت عثمانی در ۱۹۲۰ م/ ۱۳۳۸ ق، یونان ادرنه را اشغال کرد. سرانجام در ۲۵ نوامبر ۱۹۲۲ ادرنه از تصرف یونان خارج شد و به خاک ترکیه پیوست (همو، ۱۹۴: YA, IV/2383).

ادرنه از دیدگاه جهانگردان: از آنجا که این شهر بر سر راه ارتباطی آسیا - اروپا قرار دارد، در طول تاریخ خود، به ویژه در سده های میانه و جدید، سیاحان بسیاری از آن گذر کرده، و هر یک از دیدگاه خود، به وصف آن پرداخته اند. فیلیپ دوفرنه کانه^۲ در ۱۵۷۳ م/ ۹۸۱ ق از تجارت

قراردادی وضع موجود را به رسمیت شناخت (همانجا؛ هامر پورگشتال، همان، ۲۱۲/۸) و آنگاه مراد با پرداخت ۶۰ هزار سکه طلا به جنواییها شمار بسیاری از ترکها را از آناتولی به ناحیه تراکیه منتقل ساخت (اوزون چارشیلی، I/166). هنگامی که عثمانیها در سرزمینهای جدید، به تقویت مواضع خود و سازمان دهی مشغول بودند، صربها و بلغارها با یاری پاپ و دول اروپایی برای بازپس گیری اراضی از دست رفته، به ادرنه حمله ور شدند، ولی در کنار رودخانه مریچ شکست خوردند (نشری، ۲۰۲/۸؛ اوزون چارشیلی، I/168). مراد به شکرانه این پیروزی مسجدی در بیره جیک بنیاد نهاد و نیز برای آرامگاه بابا پوستین پوش زاویه ای ساخت (همو، I/169) و آنگاه پایتخت را در ۷۶۷ ق/ ۱۳۶۵ م به ادرنه منتقل ساخت و این شهر تا فتح استانبول پایتخت دولت عثمانی بود (هامر پورگشتال، همان، ۲۱۷/۸؛ اوزون چارشیلی، I/170).

با کشته شدن مراد به دست یکی از صربها در جریان جنگ کوزووا^۱ (هامر پورگشتال، همان، ۲۵۱/۸؛ اینالجیک، «ظهور»، ۲۷۷)، پسرش بایزید، معروف به یلدرم (صاعقه) در ادرنه به جایش نشست (هامر پورگشتال، همان، ۲۵۹/۸). وی مقدمات محاصره اول استانبول را از همین شهر فراهم ساخت (همان، ۲۶۶/۸). بعد از درگذشت بایزید در ۸۰۵ ق/ ۱۴۰۳ م (همان، ۸۵/۲; IA, IV/110)، فرزندان او - سلیمان در ادرنه، محمد در اماسیه و عیسی در بورسه - فرمانروایی تیمور گورگانی را به رسمیت شناختند. پس از درگذشت تیمور در ۸۰۷ ق جنگ داخلی میان پسران بایزید برای تسخیر پایتخت - ادرنه - و رسیدن به سلطنت در گرفت (اینالجیک، همان، ۲۷۹). سلیمان در ادرنه به تخت نشست. پسر دیگر بایزید موسی - چلبی ادرنه را محاصره کرد (IA، همانجا؛ هامر پورگشتال، همان، ۱۰۴/۲) و بعد از کشته شدن برادرش سلیمان (همان، ۱۰۵/۲) به سلطنت دست یافت (همان، ۱۰۶/۲) و در ادرنه به نام خود سکه زد (IA، همانجا)، اما سرانجام محمد اول بر رقیبان پیروز شد (اینالجیک، همانجا). وی بخش اعظم سلطنت ۸ ساله اش را در ادرنه گذراند و در همانجا نیز درگذشت (IA، همانجا). مدتی نیز مصطفی فرزند دیگر بایزید ادرنه را در تصرف داشت (اینالجیک، همان، ۲۸۰) و به نام خود سکه زد (IA, IV/110-111). سرانجام وی توسط نیروهای مراد دوم دستگیر شد (اینالجیک، همان، ۲۸۱-۲۷۹) و اعدام گردید (هامر پورگشتال، دولت، ۱۶۷/۲).

مراد دوم در ۸۲۴ ق/ ۱۴۲۱ م به سلطنت رسید (اینالجیک، همان، ۲۸۰). در عهد او ادرنه رويه آبادی نهاد و آثاری از او در این شهر برجای مانده است (هامر پورگشتال، همان، ۲۵۰/۲; IA، همانجا). پس از کناره گیری و درگذشت مراد دوم، پسرش محمد دوم به ادرنه آمد و بر تخت نشست (هامر پورگشتال، همان، ۲۵۷/۲-۲۵۸) و استانبول را فتح کرد (همان، ۲۷۸/۲، درباره فتح استانبول، نک: ۲۷۸/۲-۳۰۷). فتح استانبول نقطه عطفی در تاریخ ادرنه محسوب می شود، زیرا از این زمان به بعد، این شهر مرکز عملیات نظامی دولت عثمانی به منظور فتح شبه

1. Kosova

2. Philippe du Fresne-canay

و ترکیب قومی آن که شامل مسلمانان (ترکها)، مسیحیان و یهودیان بود، یاد می‌کند (همان، IV/2385)؛ سیمون لهستانی در سده ۱۷م، مساجد، کاروان‌سراها، مسافرخانه‌ها و بیمارستانهای آن (همان، IV/2386)، و شوالیه آروپو^۱ در ۱۶۷۳م مسجد سلیمیه، بقایای ادرنه قدیم و قصر پادشاه را وصف نموده (همانجا)، و هلموت فُن مولتکه^۲ در ۱۸۳۵م زیباییهای آن را ستوده است (همان، IV/2387).

اولیا چلبی قلعه ادرنه، مساجد و تکایا، چشمه‌ها، کاخها و محلات آن را به تفصیل شرح می‌دهد (۴۵۴-۴۲۵/۳ به بعد). کاتب چلبی نیز ضمن وصف ادرنه، شمار محلات آن را ۱۶۰ نوشته، و آن شهر را هم‌تراز با استانبول دانسته، و بازارها، کاخها و مساجد آن را ستوده است (ص 209-215؛ برای محلات و بنیان‌گذاران آن، نک: گوک بیلگین، «بنیان‌گذاران...»، 161-178).

چهره اقتصادی ادرنه از نظر اقتصادی یکی از استانهای نیمه توسعه یافته ترکیه است. کشاورزی بزرگ‌ترین بخش فعالیت اقتصادی است، چنانکه ۴۲٪ درآمد ناخالص را تشکیل می‌دهد. با توجه به سیر صنعتی شدن که از ۱۹۷۰م آغاز شده است، این شهر به مرکز صنایع استان تبدیل گردیده است (YA, IV/2390). ادرنه در روزگار عثمانی یکی از مراکز مهم تولید غلات بود، اما بحرانهای سده ۱۹م سبب مهاجرت نیروی انسانی و جمعیت فعال آن شده است (همانجا). مهاجرانی که از کشورهای بالکان به ترکیه آمدند، کشت تخم آفتابگردان را رواج دادند، چنانکه هم اکنون ۲۰٪ کل تولید آفتابگردان ترکیه مربوط به این استان است (همان، IV/2390, 2431). صنایع غذایی و نساجی در ادرنه رونق دارد. تجارت این استان نیز به داد و ستد فرآورده‌های کشاورزی مانند چغندر قند، تخم آفتابگردان، پنبه، شیر و صنایع شیری اختصاص دارد. قرار گرفتن بر سر راه اروپا و نیز ارتباط به وسیله راه آهن، موجب تسریع و گسترش مناسبات تجاری ادرنه گردیده است (همانجا). لینیست از ذخایر زیرزمینی ادرنه است که نیازهای استان را تأمین می‌کند (همانجا).

آثار تاریخی و فرهنگی: ادرنه به سبب سابقه کهن تاریخی و با توجه به اینکه یکی از ۳ پایتخت دولت عثمانی بوده است، دربردارنده مجموعه‌ای از آثار هنری به ویژه معماری بیزانسی و اسلامی است (اصلان آبا، «پیشرفت...»، 223). از آثار دوره بیزانس غیر از خرابه‌های دژ ادرنه و نام چند کلیسا که بعدها به مسجد تبدیل شده (نک: ایچه، 64-76)، چیزی برجای نمانده است. آثار تاریخی ادرنه عبارتند از: قلعه ادرنه که در ساحل رود تونجه قرار دارد و سبک آن به سبک دژهای رومی است. بنای اولیه آن را به امپراتور هادریانوس نسبت می‌دهند. در سده ۱۹م در زمان حکومت خورشید پاشا برای ساختن بیمارستان، مدرسه و ساختمانهای دولتی آن را خراب کردند (همو، 65). قلعه ۶ در اصلی و چند در فرعی داشته است (اولیاچلبی، ۴۲۵/۳-۴۲۵/۴).

(۴۲۷). کاتب چلبی شمار دروازه‌های آن را ۹ تا نوشته است (ص 209). امروزه فقط دیوارهای قلعه و برج ساعت آن باقی مانده است (YA, IV/2431, 2446).

مسجد یلدرم بایزید، قدیم‌ترین ساختمان مربوط به عثمانیهاست که در ۷۹۹ق/۱۳۹۷م یا ۸۰۲ق/۱۴۰۰م ساخته شده است (اصلان آبا، همان، 224). اصل آن بنایی مربوط به مسیحیان و احتمالاً از سده‌های ۴-۵م بوده است که بعدها این مسجد بر روی خرابه‌های آن ساخته شده است (ایچه، 70-71).

اسکی جامع (مسجد قدیم)، که در ۸۰۶ق/۱۴۰۳م توسط امیر سلیمان چلبی پایه‌ریزی شد و در ۸۱۷ق/۱۴۱۴م از سوی سلطان محمد چلبی تکمیل گردید. این مسجد دارای ۹ گنبد است و نظیر آن در اکثر شهرهای امپراتوری عثمانی دیده می‌شود (اولیاچلبی، ۴۳۶/۳؛ اصلان آبا، همانجا، نیز «معماری...»، 45).

مسجد مرادیه، که در ۸۳۸ق/۱۴۳۴م در محله مرادیه توسط سلطان مراد دوم ساخته شده است و محراب آن از نظر کاشی کاری یکی از شاهکارهای هنری است (همو، «پیشرفت...»، 224, 225).

مسجد اوچ شرفه‌لی، در وسط شهر ادرنه در فاصله سالهای ۸۴۲-۸۵۱ق/۱۴۳۸-۱۴۴۷م، از سوی سلطان مراد دوم ساخته شده است (همانجا). به نوشته اولیاچلبی (۴۳۲/۳) بنیان اولیه آن عیسی و موسی چلبی بوده‌اند. مسجد به سبب وجود ۳ «شرفه» بر روی هر مناره «اوچ شرفه‌لی» نام گرفته است (اصلان آبا، همان، 226).

مجموعه مسجد بایزید دوم، مجموعه‌ای است شامل مسجد، مدرسه، دارالشفا، عمارت و آب انبار که در سالهای ۸۸۹-۸۹۳ق/۱۴۸۴-۱۴۸۸م توسط معمار خیرالدین ساخته شده، و یکی از مهم‌ترین آثار مذهبی و عام المنفعه جهان اسلام است (همانجا). منابع تاریخی، زمان خاتمه کار مجموعه را به اختلاف در ۸۹۳ق/۱۴۸۸م (کاتب چلبی، 212) و ۸۹۶ق/۱۴۹۰م (اولیاچلبی، ۴۳۶/۳) آورده‌اند که با توجه به ماده تاریخ «خیر جمیل» (همانجا) به حساب ابجد ۸۹۳ق درست است. در وقفنامه بایزید دوم که در کتابخانه سلیمیه موجود است، نامهای ۱۶۷ نفر از کارمندان این مجموعه مندرج است (اصلان آبا، همان، 227). در دارالشفا که بخش مهمی از این مجموعه و شامل مدرسه اطباء نیز بوده است، بیماران روانی با نوای موسیقی مداوا می‌شدند و به همین منظور ۱۰ نفر خواننده و نوازنده در آنجا خدمت می‌کردند (اولیاچلبی، ۴۶۹/۳-۴۷۰). در این دارالشفا چشم پزشک، جراح و داروساز تحت نظر حکیم‌پاشی (رئیس الاطباء) انجام وظیفه می‌کردند (اصلان آبا، همانجا). مسجد سلیمیه، که در مرکز شهر ادرنه در فاصله سالهای ۱۵۶۹-۱۵۷۵م به دستور سلطان سلیم دوم و به دست معمار سنان - مشهورترین معمار ترک (اولیاچلبی، ۴۳۹/۳؛ اصلان آبا، همان، 224؛ YA, IV/2451) - ساخته شده، یکی از شاهکارهای هنر معماری

یکتاپرستی برانگیخته شد. وی با اخنوخ (خنوخ) یاد شده در عهدین یکی پنداشته شده است. در اشارات کوتاه قرآن، ادریس «صِدِّیقِی» از انبیا شمرده شده (مریم/۵۶) و نام او در کنار دوتن دیگر از پیامبران به عنوان اسوه‌هایی از «صابران» و «صالحان» آمده است (انبیاء/۸۵-۸۶). نیز آمده است که او مشمول رحمت خداوندی شده (همان/۲۱-۸۶) و پروردگار، وی را جایگاهی بلند داده است (مریم/۵۷-۱۹). فراسوی این اوصاف کوتاه قرآنی، شخصیت ادریس در فرهنگ اسلامی بر پایه روایات و داستانهای شکل گرفته است که گاه سند آنها به بزرگان دین می‌رسد و بسا نیز با داستانها و اسطوره‌های ملل گوناگون پیوند می‌یابد.

واژه ادریس: اسطوره دانشوری ادریس (نک: بخشهای بعدی - مقاله) و به ویژه خویشاوندی واژه ادریس با دَرَس، بسیاری از لغویان، مفسران و مورخان اسلامی را بر آن داشته است تا نامیده شدن این پیامبر به ادریس را بسیاری تدریس و تَدَرَس او بدانند (مثلاً نک: ابن قتیبہ، ۱۳؛ بلاذری، ۳/۱؛ جوهری، ۹۲۷/۲؛ ابن بابویه، معانی، ۴۵/۱؛ ابن منظور، ماده درس؛ اما جمعی دیگر با تسک به استدلالی نحوی، بر غیر عربی بودن واژه ادریس حکم کرده‌اند. چه این واژه بر وزن «إفعلیل» در صورت عربی بودن، تنها یک سبب از اسباب عدم انصراف، یعنی علمیت را داراست و سبب دوم جز عجمی بودن این نام نمی‌تواند باشد (زمخشری، الکشاف، ۵۱۳/۲؛ قاموس، نیز تاج العروس، ماده درس؛ طریحی، ۷۰/۴). جوالیقی نیز در المعرَّب (ص ۱۳) ادریس را در شمار پیامبرانی آورده که نامشان در زبان عربی بیگانه است؛ اما برخی بر این نظرند که اساساً ادریس نامی عربی برای شخصیت اخنوخ است (مثلاً نک: نعلبی، ۴۹). در حالی که مصدر جَنَخ در عبری به مفهوم «آموختن» آمده (قس: مصدر «درس») و اخنوخ نزد یهودیان و مسیحیان، آموزگاری با دانش بسیار است (نک: جفری، 51).

به هر روی، بسیاری از پژوهشگران برای یافتن ریشه واژه ادریس که برای آن در زبان عربی کاربرد لغوی نیافته‌اند، نظریاتی ابراز داشته‌اند: کازانوا (ص 358) ریشه این نام را با واژه «اسدرا»^۱ که از اصل «ازراس»^۲ (عزرا) گرفته شده، یکی می‌داند. نولدکه در جایی با ذکر عربی نبودن این واژه، «ثوَدُروس» را منشأ این نام شمرده (ص 707-706)، و در جایی دیگر ادریس را شکل عربی آندروئاس دانسته است (نک: جفری، 52). همچنین با جست و جودر زبان سریانی و کاربرد لفظ انریس از سوی مسیحیان فلسطین، احتمال جابه جایی حرف «د» و «ن» قابل تأمل است (همانجا).

برخی گزارشها که به نوعی با حبشه و در عین حال با شام مربوط می‌شوند، به عنوان راهنمایی برای یافتن اصل و ریشه کلمه ادریس هستند: یکی از این گزارشها روایت مقاتل، مفسر کهن، درباره هجرت

اسلامی است. مناره‌ها که هر کدام ۷۰/۸۹ متر ارتفاع و ۳ شرفه دارند، در ۴ گوشه مسجد سر برافراشته‌اند (همو، ۴۴۶/۳؛ اصلان آبا، همان، 229). در محوطه پیرونی مسجد، ساختمان دارالقراء، دارالصبيان و دارالحديث وجود داشته که امروزه بخشی از موزه ادرنه است (همان، 230).

گذشته از این مساجد مهم، از مساجد کوچک دیگری مانند بیگلربیگی، قاسم پاشا، سلیمانیه، لاری، مصطفی پاشا و غیره می‌توان نام برد (YA, IV/2448-2451؛ اصلان آبا، همانجا).

از کاخهای ادرنه که روزگاری با کاخ توپکایی در استانبول برابری می‌کرد، اثری نمانده، و زمین آنها به مزارع گندم تبدیل شده است (همان، 232). از این کاخها، کاخ قدیم (اسکی سرای) که مراد اول آن را ساخت (اولیاجلی، ۴۵۵/۳-۴۵۶) و نیز کاخ جدید که مراد دوم در ۱۴۵۰ آن را بنا نهاد، می‌توان نام برد.

از دانشمندان مشهور این شهر از عبدالرحمان حبری مؤلف کتاب انیس المسامین (بروسه لی، ۹۷/۳؛ برای آگاهی بیشتر درباره انیس المسامین، نک: حاجی خلیفه، ۱۹۸/۱-۱۹۹) و آلی حسین افندی مورخ و ادیب (بروسه لی، ۴/۳) می‌توان نام برد. همچنین نظمی ادرنوی شاعر دیوانی سده ۱۰/۱۶ ق از این شهر بوده است (YA, IV/2462).

مأخذ: ابن نفری بردی، یوسف، منتخب من حوادث الدهور، ۱۹۳۰؛ اولیاجلی، محمد، سیاحتنامه، استانبول، ۱۳۱۴ ق؛ برسه‌لی، محمدطاهر، عثمانلی مؤلفری، استانبول، ۱۳۳۲ ق؛ حاجی خلیفه، کشف، خوری، سلیم جبرائیل، آثار الادهار، بیروت، ۱۸۷۵/۱۲۹۱ ق؛ راسم، احمد، عثمانلی تاریخی، استانبول، ۱۳۲۷-۱۳۲۹ ق؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ صولاق زاده، محمد، تاریخ، استانبول، ۱۲۹۷ ق؛ فریدون بک، احمد، منشآت السلاطین، استانبول، ۱۲۷۴ ق؛ لیل، فیلد، هنری، تاریخ اروپا از ۱۸۱۵ م به بعد، ترجمه فریده قرجه‌داغی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ نثری، محمد، جهان نما، به کوشش فایق رشید اونات و محمد کویم، آنکارا، ۱۹۸۷ م؛ هاسر پورگشتال، یوزف، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ همو، دولت عثمانیه تاریخی، ترجمه محمد عطا، استانبول، ۱۳۲۹-۱۳۳۰ ق؛ نیز:

Aslanapa, O., «Edirne'de türk mimarisinin gelişmesi», *Edirne* (vide: ibid); id., *Osmanlı devri mimarisi*, İstanbul, 1986; Baykal, B. S., «Edirne'nin uğramış olduğu istilâlar», *Edirne* (vide: ibid); Çağan, N., «Balkan harbinde Edirne», *Edirne* (vide: ibid); *Census of Population 1990*, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; Darkot, B., «Edirne coğrafi giriş», *Edirne* (vide: ibid); *Edirne*, Ankara, 1965; Elî, Eyice, S., «Bizans devrinde Edirne ve bu devire ait eserler», *Edirne* (vide: ibid); Gabriel, A., *La Turquie terre d'histoire et d'art*, İstanbul, 1956; Gök-bilgin, T., «Edirne hakkında yazılmış tarihler ve Enis-ül Mûsâmirin», *Edirne* (vide: ibid); id., «Edirne şehrinin kurucuları», *Edirne* (vide: ibid); IA; Inalcik, H., «Edirne'nin fethi», *Edirne* (vide: ibid); id., «The Emergence of the Ottomans», *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt, Cambridge, 1970, vol. I; Kansu, Ş.A., «Edirne'nin tarihöncesine ait araştırmalar», *Edirne* (vide: ibid); Katip Çelebi, «Cihannümâ», *Katip Çelebi, hayatı, kişiliği ve eserlerinden seçmeler*, ed. Orhan şaik Gökyay, Ankara; Mansel, A. M., «İlk çağda Edirne», *Edirne* (vide: ibid); Ostrogorsky, G., *Bizans devleti tarihi*, tr. F. İslitan, Ankara, 1981; Pauly; *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi*, İstanbul, 1994; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982; YA.

علی اکبر دیانت

ادریس، از پیامبران الهی یاد شده در قرآن مجید که بر پایه روایات از تبار شیت بن آدم بود و در روزگاری میان آدم و نوح برای دعوت به

برخی تازه مسلمانان از حبشه به مدینه است که بر پایه آن در سال ۶۴۶ گروهی تازه مسلمان به همراه جعفر و یارانش از حبشه به مدینه آمدند؛ از آن میان ۸ تن شامی الاصل بوده‌اند که ۴ تن از آنان بحیرا، ابرهه، تقام و ادریس نام داشته‌اند (نک: ابن اثیر، اسد الغابه، ۴۴/۱؛ ابن حجر، الاصابه، ۱۷/۱؛ نیز نک: تولدکه، ۷۰۶).

نیز باید به روایتی از ابن اسحاق (ج قاهره، ۱۱۸/۱) اشاره کرد که در سخن از سفر پیامبر (ص) به روزگار کودکی به شام، از ملاقات ۴ راهب مسیحی به نامهای بحیرا، ژریر، تقام و ادریس، و بشارت آنان به بعثت آن حضرت اشاره کرده است (نیز نک: تولدکه، همانجا). ۳ نام مشترک در هر دو روایت، سخن از مسیحیانی گرویده به پیامبر (ص) دارد که گردش سخن به مدار شام در هر دو روایت، ما را از کنار هم آوردن آنها ناگزیر می‌سازد (همو، ۷۰۷).

از سوی دیگر، تبارنامه شامی ابوادریس خولانی قاضی دمشق (د ۸۰ق)، از آن جهت که نام نیای او ادریس ضبط شده، حائز اهمیت است (نک: ذهبی، ۲۷۲/۴: عائذ الله بن عبد الله (عَیْذُ اللهِ) بن ادریس)؛ البته خولان که ابوادریس خولانی از میان ایشان برخاسته، قبیله‌ای از حمیر یمن بوده‌اند که به شام مهاجرت کرده، در آنجا ساکن شده بوده‌اند (سمعانی، ۴۱۹/۲). از این رو می‌توان پذیرفت که نام ادریس پیش از اسلام یا دست کم همزمان با ظهور اسلام در یمن به کار می‌رفته است.

به هر روی، جست و جوی به دنبال پیشینه نام ادریس در فرهنگ سامی جنوبی (حبشه- جنوب عربستان) بیراه نیست، هر چند جفری (همانجا) در تلاش خود، نظایر یافت شده حبشی را هنوز نمی‌پذیرفته است. گفتنی است که هیچ یک از نمونه‌های یاد شده به صورتی مجرد در فضای حبشه و بریده از محیط شام مطرح نشده‌اند.

این نام غیر عربی اندک اندک در میان مسلمانان رواج یافت، ولی هرگز مانند اسامی پیامبران دیگر همچون اسحاق و یعقوب شهرت نیافت. نکته در خور توجه درباره انتخاب نام ادریس آن است که گویا گرایش علویان و هواداران ایشان بدین نام بیش از دیگر مسلمانان بوده است (برای نمونه، نک: ابن حجر، لسان، ...، ۳۳۲/۱-۳۳۵؛ اردبیلی، ۷۶/۱-۷۷).

ادریس در تفاسیر و روایات: سرگذشت ادریس همچون دیگر شخصیت‌های قرآنی، در منابع روایی و تفسیری بسط و تفصیل یافته، و به قصص انبیای پیش و پس از خود پیوند خورده است. گذرا بودن اشارات قرآن و کم شناخته بودن این پیامبر، در کنار ساختار لغوی واژه ادریس، این احتمال را که این نام لقبی برای پیامبری با نامی دیگر بوده، به میان آورده، و محققان را به سوی شخصیت پردازی و رفع کاستیهای داستان زندگی او با یاری جستن از منابع گوناگون و پیوند زدن آن با داستان زندگی برخی دیگر از شخصیت‌های دینی چون اخنوخ، الیاس و هرمس سوق داده است.

آنچه در منابع مختلف درباره سرگذشت ادریس آمده، بیشتر از روایت‌هایی تأثیر پذیرفته است که مفسران در تفسیر آیه «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا

غَلِيًّا» (مریم، ۵۷/۱۹) آورده‌اند. در برخی از این روایات، نامی از دیگر شخصیت‌ها آورده نشده، و تنها درباره شخصیت ادریس پرداخته شده است. بر پایه یکی از همین روایات که به همنشینی فرشتگان با آدمیان اشاره دارد (زمخشری، ربیع، ...، ۳۶۹/۱-۳۷۰)، ادریس که به پیامبری فرشته نگهبان خورشید در آسمان چهارم نزد ملک الموت راه می‌یابد، از او برای عبادت بیشتر خداوند، طلب عمری دراز می‌کند، ولی فرشته مرگ به فرمان خدا جاننش را در میان آسمان چهارم و پنجم می‌ستاند (قسی، ۵۱/۲-۵۲؛ نک: کلینی، ۲۵۷/۳، که با اختلافی در آغاز و شکل داستان، از همان مضمون برخوردار است؛ نیز نک: طبری، تفسیر، ۷۲/۸؛ ابوالفتوح، ۴۲۲/۷؛ ابن کثیر، تفسیر، ...، ۴۶۵/۴-۴۶۶). در روایتی دیگر، پس از آنکه ملک الموت جان ادریس را می‌گیرد، خدای تعالی بار دیگر او را زنده می‌کند؛ فرشته مرگ نخست او را به دوزخ و سپس به بهشت می‌برد، ولی ادریس دیگر هرگز از بهشت خارج نمی‌شود (ابوالفتوح، ۴۲۲/۷-۴۲۳؛ برای برخی روایات دیگر، نک: بخش مربوط به اخنوخ در همین مقاله). مفسران بر آنند که آیه «وَرَفَعْنَاهُ...» در سوره مریم اشاره بدین داستان دارد، اما در تفسیر آیه «وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِنَ الصَّابِرِينَ» (انبیاء، ۸۵/۲۱)، به مطلبی ویژه درباره ادریس بر نمی‌خوریم. شاید سبب آن باشد که نام وی در سایه نام ذوالکفل از نظر دور مانده است. واکر (ص ۲۵۹-۲۶۰) بر پایه مقایسه‌ای بین این آیه و آیه ۴۸ از سوره ص، و ترتیب قرار گرفتن اسامی ادریس و الیسع در میان نام اسماعیل و ذوالکفل و همانندی شکل ظاهری آیات با شیوه پردازش صفات بر شمرده شده درباره الیسع و ذوالکفل - که به اعتقاد وی همان ایوب نبی است - و اسماعیل در عهد عتیق و با عنایت به نامشخص بودن ریشه نام ادریس، او را همان الیسع می‌شمارد. در هر حال، جز این دوبار که قرآن مجید اشاره صریح به نام ادریس دارد، مفسران در ذیل آیات «وَلِإِلْيَاسَ لَمِیْنُ الْمُرْسَلِینَ» و «سَلَامٌ عَلَیْهِ إِنْ یَسِیْر» (صافات، ۱۲۳/۳۷، ۱۳۰) و نیز آیه «إِنَّ هَذَا لَقِی الصُّحُفَ الْأُولَى» (اعلی، ۱۸/۸۷) به سخن درباره ادریس نبی پرداخته‌اند، چه در آیه اخیر، «الصُّحُفَ الْأُولَى» از نظر مفسران همان صحف نازل شده بر شیث و ادریس است (مسعودی، اثبات، ...، ۱۷؛ برای توضیح درباره آیات سوره صافات، نک: ادریس و الیاس در همین مقاله).

ذکر نام ادریس در حدیث مشهور اسراء نیز دارای اهمیت فراوانی است. بر پایه روایت انس بن مالک از پیامبر (ص) و نیز ابوالعالیه ریاحی احتمالاً از ابوهریره، رسول اکرم (ص) در شب معراج، پس از عبور از آسمانهای اول تا سوم و دیدار با آدم و یحیی و عیسی و یوسف، در آسمان چهارم با ادریس ملاقات کرده‌اند و ادریس آن حضرت را برادر و پیامبر صالح خوانده است (احمد بن حنبل، ۱۴۸/۳، ۲۶۰؛ ترمذی، ۳۱۶/۵؛ طبری، همان، ۷۳/۸). همچنین در روایت انس از مالک بن صعصعه و روایتی از ابوذر، همین مضمون با برداشتی دیگر آمده است (احمد بن حنبل، ۲۰۷/۴، ۲۰۹؛ بخاری، ۷۷/۴؛ مسلم، ۷۴/۱؛ نیز نک: احمد بن

— چون به کارگیری آهن از سوی هوشنگ (فردوسی، ۳۴/۱)، ساختن افزارهای جنگی (همو، ۳۹/۱)، پایه‌گذاری دانش پزشکی، ساختن خانه و کیمیاگری توسط جمشید — را در داستانهای ایران باستان نشان داد (همو، ۳۹/۱، ۴۰، ۴۱). بار ایفای این نقشها در داستانهای سومری بر دوش اِنلیل نهاده شده (نک: هوک، ۳۲)، و قهرمان این میدان در اساطیر مصریان، اِزیریس^۱ است که کشاورزی و فلزکاری را به آنان آموخته است (همو، ۸۸). شاید به همین سبب باشد که برخی ازیریس را با ادریس یکی دانسته‌اند (نک: بخش اخبار و آراء... در همین مقاله). در این میان، بر پایه انطباق ادریس با اخنوخ، این نکته قابل توجه است که در شجره‌نامه اخنوخ تا آدم که در عهد عتیق و عهد جدید آمده (پیدایش، باب ۵؛ رساله یهودا، بندهای ۱۴ و ۱۵)، وی هفتمین تن از این تبار است و در فرهنگ اساطیر سومری هفتمین پادشاه دارای دانایی و دانش برتر و نخستین کس از نوع بشر است که کهنات می‌کند (نک: هوک، ۱۷۷؛ درباره اعتقاد به پادشاه بودن اخنوخ نزد یهودیان، نک: کلارک، ۱/66). چیزی شبیه این اندیشه در عرفان و فلسفه اسلامی نیز وارد شده و بتل اقلیم چهارم (= ادریس)، دارای چنین صفات و هویتی است (نک: بخش عرفان... در همین مقاله). قصه دانشوری و آگاهیهای ادریس می‌تواند نشان از تأثیراتی داشته باشد که فرهنگهای پیگانه بر روایات دوره اسلامی نهاده‌اند. در این میان ارتباط عرب با ایرانیان و تأثیرپذیری از فرهنگ اینان، حتی خیلی پیش‌تر از ترجمه‌های کسانی چون ابن مقفع، می‌تواند قابل بررسی باشد و در روایات مربوط به دانشوری ادریس شاید تأثیر «ایرانیات» در کنار اسرائیلیات دور از واقعیت نباشد.

ادریس یا اخنوخ: تشابه فراوانی که میان ادریس در قصص اسلامی و اخنوخ عهدین وجود دارد، گاه تفکیک آنها را از یکدیگر ناممکن می‌سازد. تأثیر داستانها و روایات گوناگون، و ورود اسرائیلیات در این پیوستگی چندان نیرومند است که پرداختن به ادریس بدون شناخت اخنوخ مشکل به نظر می‌آید.

آنچه را که عهدین (پیدایش، ۵: ۲۲-۲۴؛ عبرانیان، ۵: ۱۱) درباره اخنوخ آورده‌اند، می‌توان با یادکردهای قرآن (ناپدید شدن و انتقال او پیش از مرگ از جانب خدا) در سوره مریم مقایسه کرد؛ همچنین ایمان اخنوخ و رضامندی خدا از وی در عهدین (همانجا) با آنچه درباره ادریس در سوره انبیاء آمده، شباهت دارد. در هر صورت غالباً بر این باورند که اخنوخ نامی سریانی یا عبری و ادریس نامی عربی برای شخصیتی واحد است، هر چند در عربی بودن نام ادریس نیز سخن بسیار است. به هر صورت، روایات نقل شده از کسانی چون وهب بن منبه و ابوذر که ادریس را — با قید یکی بودنش با اخنوخ — در شمار پیامبران عبرانی (یا سریانی) آورده‌اند، مؤید این سخن است (نک: طبری، تاریخ، ۱۷۴/۱؛ مقدسی، ۱/۳؛ ابن بابویه، الخصال، ۵۲۴).

در منابع عربی، سلسله نسب اخنوخ همان نسب مشهور و مذکور در

حنبل، ۱۴۳/۵، که در آن انس به جای ابوذر از ابی بن کعب نقل کرده است). روایت اخیر و «برادر» خوانده شدن پیامبر اسلام (ص) از سوی ادریس بحثی میان مفسران کهن درباره رابطه نسبی بین ادریس و حضرت رسول (ص) برانگیخته است (سهیلی، ۷۹/۱-۸۰؛ ابن کثیر، البدایه...، ۹۲/۱). به هر روی، این احادیث، به گونه‌ای گفتار مفسران را درباره آیه ۵۷ سوره مریم تأیید کرده، و فراتر از آن، خود دست مایه‌ای برای پرداختن داستانهای مختلف درباره حضور ادریس در برخی طبقات آسمان شده است (برای حضور وی در طبقات مختلف آسمان، نک: عرفان و فلسفه در همین مقاله).

ادریس، نخستین آموزگار: بی گمان یکی از زیباترین جلوه‌های شخصیت ادریس، دانشوری و آگاهی وی از علوم مختلف است. به کارگیری بسیاری از دانشهای بشری، نخستین بار به ادریس نسبت داده شده است. چنین شخصیت پردازی که نتیجه پیوند ذهنیات با واقعیات زندگی است و در بیشتر فرهنگهای بشری یافت می‌شود (نک: هوک، ۱۴)، و وجود شخصیتی چون ادریس، به ویژه نزدیکی نام وی با کلمه «درس»، راه را برای چهره‌ای نهان در هاله‌ای از شگفتیها هموار ساخته است. در داستانها چنین آمده که ۳۰ صحیفه توسط جبرئیل بر ادریس فرود آمده، و ادریس آنها را نوشته، و خوانده بوده است. بدین ترتیب او نخستین کسی است که با قلم کتابت کرده، و به تدریس پرداخته است (وهب، ۲۱-۲۲؛ ابن قتیبه، ۱۳؛ بلاذری، ۳/۱؛ ابن عبدالبر، ۳۱). این داستان از دو جنبه قابل توجه است: نخست، وجود واسطه‌ای آسمانی برای آموختن، و دیگر نام بردن از ادریس به عنوان نخستین نویسنده. این خبر یادآور اسطوره‌ای در فرهنگ ایرانی است که بر پایه آن، پس از آنکه تهمورث در نبردی سخت با اهریمن، دیوان را دریند کرد، آنان در برابر آزادی خویش پیمان بستند که هنر نوشتن را به وی بیاموزند (نک: فردوسی، ۳۷/۱-۳۸). در اساطیر بابلی نیز درباره پیدایش خط آمده است که غولی با پیکری نیمه ماهی و نیمه دیگر آدمی و برخوردار از خردی برتر، از دریا برآمد و به مردم خط، هنر و دانش آموخت (همایون فرخ، ۷۱). گونه‌های ایرانی و بابلی اسطوره نیز همچون داستان یاد شده ادریس، هم اشاره به نخستین نویسنده دارد و هم حاوی جنبه دیگر داستان، یعنی وجود واسطه‌ای میان انسان و فراسوی طبیعت است. فراتر از آموزش خط، ادریس را نخستین کسی دانسته‌اند که جامه پوشید و به دیگران نیز دوزندگی آموخت (ابن قتیبه، همانجا). جالب آنکه فردوسی در داستان هوشنگ آورده است که وی به جای پوشاکی که مردم از برگ درختان فراهم می‌ساختند (یاد شده در نسخه بدل شاهنامه)، از پوست جانوران بهره جست (فردوسی، ۳۵/۱، حاشیه).

در داستانها بر گرفتن سلاح، به کارگیری ترازو، پایه نهادن علم نجوم، حساب و رمل و ساختن شهرها و اهرام را هم به ادریس نسبت داده‌اند (نک: ابن حبیب، عبدالملک، ۳۶؛ فخرالدین رازی، ۲۳۳/۲۱؛ بغوی، ۱۹۹/۳؛ ابوحنیان، ۱۹۸/۶؛ ادریسی، ۹۸) که می‌توان نظیر آنها

۱۹۹/۳-۲۰۰). گفتنی است که این داستانها همه یک هدف را دنبال می‌کنند و آن توضیح مضمون آیه ۵۷ از سوره مریم است. یکی از داستانهای قابل توجه، حکایت سقر مکاشفه‌ای ادریس به آسمان است. در این داستان نیز آثار ارتباط مسلمانان با یهودیان و تأثیرپذیری ژرف یهودیان را از افکار ایرانی می‌توان یافت. شاید قدیم‌ترین سقر مکاشفه‌ای که ذکر آن برجای مانده است، از آن زرتشت باشد که وی همراه بهمن (= وهومن) به سوی مینوی مینوان اورمزد شتافت و سیری در آفاق داشت (نک: «دینکرد»، ۸۶، ۸۷ به بعد؛ زندبهمن یسن، ۳ به بعد؛ «زراتشت‌نامه»، ۱۷۹). جز زرتشت، مکاشفه‌ارداویراف (= ارداویراز) در سفرش به دوزخ و بهشت، یک نمونه دیگر و البته متأخر ایرانی از این نوع مکاشفات است (ارداویراف‌نامه، ۴۶، ۴۸، جم).

در ادبیات آپوکریف یهود نیز چنین مضامینی به چشم می‌خورد. در سیر اخنوخ (نک: بخش صحف ادریس- اخنوخ در همین مقاله) که یکی از کتابهای غیر رسمی یهودیان به شمار می‌رود، چنین مکاشفه‌ای شرح داده شده است. اخنوخ به دیدار ۷ آسمان رفته، و جهنم و بهشت و درخت حیات... را مشاهده کرده است (برای توضیحات بیشتر، نک: اخنوخ در عهدین در همین مقاله). اسفار اخنوخ و مکاشفه وی تأثیر بسزایی بر روی برخی دیگر از کتابهای غیر رسمی یهود برجای نهاده است که بارزترین نمونه آن شاید «سفر صعود اشعیا» باشد (نک: مراغی، ۲۴۲-۲۴۳، ۲۴۸). آنچه در سفر صعود اشعیا بیش از هر چیز دیگر جلب توجه می‌کند، صعود او به ۷ طبقه آسمان و ملاقات وی با برخی از بزرگان دین همچون هابیل و اخنوخ در چهارمین طبقه است (همو، ۲۴۴-۲۴۵). این امر، در مقایسه با حضور ادریس در طبقه چهارم آسمان در روایات اسلامی قابل مقایسه است. افزون بر سقری که از آن یاد شد، در داستانهای مربوط به ادریس مطلب دیگری نیز جلب نظر می‌کند و آن ۷ طبقه دوزخ است. گفتنی است که اعتقاد به وجود ۷ طبقه دوزخ، خود از اعتقادات پسین یهودیان در دوره ادبیات تلمودی است (نک: کوهن، ۳۸۰) که میان مسلمانان نیز دیده می‌شود (مثلاً نک: غزالی، ۵۳۱/۴).

ادریس و هرمس: از دیگر نکات قابل بحث درباره شخصیت ادریس، یکی شمرده شدن وی با هرمس حکیم است که احتمالاً ریشه در عصر هلنی و سیطره اندیشه‌های یونانی بر سرزمینهای کناره دجله، فرات و نیل دارد. یکی از قدیم‌ترین موارد ذکر نام هرمس در کنار ادریس در کتابهای برجای مانده اسلامی، کتاب الترییع جاحظ است (ص ۲۶) و پس از آن در آثار کسانی چون ابومعشر بلخی (نک: ابن جلدل، ۵-۶)، ابوسلیمان سجستانی (ص ۱۸۴-۱۸۹)، رسائل اخوان الصفا (۱۳۸/۱، ۲۹۷، جم) و در دیگر آثار به تفصیل درباره هرمس سخن گفته شده، و به بیان اندیشه‌های منسوب به او (هرمس) پرداخته شده است. برپایه برخی از منابع، ایرانیان نیز هرمس را ابنجهد (؟) نامیده، و از آن خویش شمرده‌اند و گیومرث را نیای وی دانسته، و حتی برخی او را همان بوداسف پنداشته‌اند، صابان نیز وی را پیامبر خود می‌دانستند

سفر پیدایش (همانجا) است؛ یعنی اخنوخ بن یارد بن مهلائیل بن قینان (کلبی، نسب، ۵۴۹/۲...؛ ابن اسحاق، ج قونیه، ۱؛ ابن هشام، ۳/۱؛ برای اختلافات در نسب وی، نک: حاکم، ۵۴۹/۲) و این همان نسب نامه‌ای است که تبار رسول اکرم (ص) را نیز بدان می‌رسانند (نک: ابن اسحاق، ابن هشام، همانجاها). آنچه به وضوح تأثیر عهد عتیق را در این نسب نامه‌ها نشان می‌دهد و استوارترین دلیل بر ورود انساب یهودی در این تبارنامه می‌تواند باشد، نسبی است که ابن حبیب به دست می‌دهد. وی اخنوخ فرزند یارد را با اخنوخ دیگری در عهد عتیق، یعنی اخنوخ بن قاین اشتباه گرفته است (نک: ابن حبیب، محمد، ۴۶۶؛ قس: پیدایش، ۱۷:۴).

درباره اخنوخ سخن گوناگون است. برخی می‌گویند که در سرزمین چین می‌زیسته، سپس به سرندیپ هند رفته، و در آنجا برگنجی از علم دست یافته است (نک: «رساله قبس...»، ۲۳۹؛ نیز قس: مجمل التواریخ، ۱۸۴). کسانی دیگر چنین گویند که در زمان یارد، بت پرستی بسیار رایج شده بود و بت‌هایی چون وده، شواع، نسر، یغوث و یعوق از سوی مردم پرستش می‌شد و به همین سبب خداوند ادریس را به پیامبری برانگیخت تا مردم را به یکتاپرستی فراخواند (کلبی، الاضنام، ۵۱-۵۲، نسب، همانجا؛ یاقوت، ۹۱۳/۴-۹۱۴). با ولادت ادریس (نک: هروی، ۱۶، محل تولد وی را نیز آورده است) که حتی برای آن تاریخی نیز مشخص کرده‌اند (نک: طبری، همان، ۱۷۳/۱؛ مسعودی، اخبار، ۷۷؛ ابن کثیر، البدایه، ۹۲/۱)، بت پرستی قایلین روی به ضعف نهاد و برخی از بت‌های آنان نیز نابود شد، بدین سبب، ابلیس با چهره‌ای نورانی بر می‌حویل پادشاه وقت ظاهر شده، علت این اتفاقات را همان تولد فرزندی از مهلائیل عنوان کرد. پادشاه فرمان قتل این کودک را صادر کرد، ولی خداوند فرشتگانی را بر ادریس گماشت تا در برابر لشکر ابلیس از او حمایت کنند (مسعودی، همان، ۷۸)، بدین سان، او در مسیر عبادت خداوند قرار گرفت و در نهایت به پیامبری مبعوث شد. نیز گفته‌اند که وی نخستین کسی است که پس از آدم به پیامبری رسید و در نبوت جانشین آدم بود (مقدسی، ۱۱/۳). به روایت منابع اسلامی وی در ۶۵ سالگی با هدانه (ادانه) دختر باوایل بن محویل بن خنوخ بن قاین ازدواج کرد (طبری، همان، ۱۷۶/۱؛ ابن اثیر، الکامل، ۶۲/۱) و در همان سال صاحب فرزندی به نام متوشالغ شد و پس از آن ۳۰۰ سال بزیست و در ۳۶۵ سالگی به آسمان رفت (طبری، همانجا؛ یعقوبی، ۱۱/۱؛ ابن قتیبه، ۱۳؛ بلعمی، ۱۱۱/۱). این بخش از زندگی او یکسره همان است که در عهد عتیق (پیدایش، ۵: ۲۱-۲۳) آمده و کاملاً آشکار است که در آغاز اخنوخ با ادریس در آمیخته و سپس ادریس در قالب اخنوخ روی نموده است (برای دیگر جزئیات، نک: طبری، تاریخ، ۱۷۷/۱؛ یعقوبی، همانجا؛ یاقوت، ۹۶۸/۴؛ انصاری، ۳۳؛ نیز قس: عهد جدید، رساله یهودا، بندهای ۱۴ و ۱۵). از این پس ادریس یکی دانسته شده با اخنوخ، به دست برخی نویسندگان، قدم در راه افسانه نهاده است (سورآبادی، ۲۳۵؛ جویری، ۳۰-۳۲؛ مقدسی، ۱۲/۳؛ ثعلبی، ۴۹-۵۰؛ بغوی،

ادریس، سرچشمه در تفسیر آیات ۱۲۳ و ۱۳۰ سوره صافات داشته باشد، زیرا این آیات در قرائت شاذ کسانی چون ابن مسعود، اعمش و حکم بن عیینه به ترتیب «إِنَّ إِدْرِيسَ» و «سَلَامٌ عَلَى إِدْرِيسَ» خوانده شده، و حتی از ابن مسعود، قتاده و ضحاک به روایات مختلف آمده که الیاس همان ادریس است (نک: طبری، تفسیر، ۵۸/۲۳؛ طوسی، ۱۹۴/۴؛ ابن خالویه، ۱۲۸؛ زمخشری، الکشاف، ۳۵۲/۳؛ ابن کثیر، البدایه، ۳۱۶/۸). در مقایسه، شایسته درنگ است که درباره الیاس نیز آمده که وی چون ادریس به آسمان صعود کرده است (نک: سوراآبادی، ۳۶۰). آراء و اخبار پراکنده: جز آنچه بیان شد، گفتنی است که در روایتی - همچون داستان ابراهیم (ع) - ادریس به آسمان و زمین، ماه و خورشید و ستارگان می‌نگرد و به آفریدگار آنها پی می‌برد. در ادامه این روایت آمده است که ادریس با نشر عقیده خود ۷ تن را به توحید فرا می‌خواند که با گذشت زمان شمار آنان روبرو به فزونی می‌نهد و ادریس در مراحل چند، ۷ تن از میان مؤمنان بر می‌گزیند و با ایشان دست به دعا بر می‌دارد و بدین سان از سوی خداوند به پیامبری مبعوث می‌شود (ابن بابویه، علل، ۲۷-۲۸).

انطباق ادریس با ازیریس نیز در آثار معاصران دیده می‌شود (نک: سید قطب، ۲۳۱۴، ۲۳۹۲؛ نیز نک: سطور پیشین) و این همنام شماری از آنجاست که ازیریس اول بار کشاورزی و فلزکاری را به مصریان آموخته بوده است. نیز گویا تابوت حاوی جسد ازیریس توسط امواج دریا به سواحل بیلوس برده شده، بر تنه درختی جای گرفته، و بر اثر رشد درخت در ارتفاعی بالاتر از سطح زمین قرار گرفته بوده است (گرمال، ۶۱۲/۲) که احتمالاً آن را با صعود ادریس یکی پنداشته‌اند. در روایات مربوط به جایگاه عیسی (ع) در آسمان هم غالباً از ادریس همراه آن حضرت سخن رفته است (نک: طبری، همان، ۷۲/۱۱؛ ابن عساکر، ۸۲/۳). همچنین در برخی آثار شیعه امامی، بهره‌مند شدن ادریس از نعمتهای بهشتی در آسمان با بهره‌مند شدن رسول اکرم (ص) از این نعمتها در دنیا مقایسه شده است (راوندی، ۹۰۴/۲؛ طبرسی، احمد، ۳۱۵). در تفکر اسماعیلیه - نیز ادریس از جایگاهی ویژه برخوردار است و افزون بر اینکه وی را وصی شیث بن آدم و امام پس از او می‌شمارند، نزول آیه ۵۷ از سوره مریم را نشان خشنودی خداوند از او می‌دانند (قاضی نعمان، ۱۰۸، ۷۳). برخی از نویسندگان مسلمان هم، بخشی از مسجد کوفه را مقام ادریس دانسته (نک: هروی، علی، ۷۸؛ حمیری، ۵۰۲؛ مجلسی، ۴۳۴/۹۷)، و بر پایه نقلی از رسول اکرم (ص)، صعود ادریس به آسمان را در روز عاشورا آورده‌اند (وزیرسراج، ۱۷۲/۳).

عرفان و فلسفه: درباره «بالا رفتن» ادریس، پرسشهایی چند مطرح گردیده که یکی از آنها این است که آیا مراد از آیه «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا» (مریم، ۵۷/۱۹)، تعالی معنوی و دستیابی به جایگاهی روحانی است، یا مقصود صعود به آسمان است (مثلاً نک: وهب، ۲۲؛ فخرالدین رازی، ۲۳۳/۲۱). گروهی چون زمخشری (الکشاف، ۵۱۳/۲) و

(نک: مسعودی، التنبيه، ۱۶۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۷/۱، ۲۹).

برخی برای تفکیک هرمس قابل تطبیق با ادریس از دیگر هرامسه، وی را هرمس اول یا هرمس الهرامسه خوانده، و گفته‌اند که او پیش از طوفان در شهر منف، در مصر تولد یافته (ابن فانک، ۷)، نزد آغاثوزیمون یا شیث دانش آموخته است (نیز نک: انصاری، ۴۴). آغاثوزیمون که شهرستانی (۴/۲) نیز او را با شیث یکی دانسته، نزد صابنان از جایگاه والایی برخوردار است و نخستین کسی بوده که درباره حرکات ستارگان و اجرام علوی سخن به میان آورده، پزشکی را بنیاد نهاده، و شهرهای بسیاری بنا کرده است. این افسانه پردازنها تا بدانجاست که برخی گفته‌اند وی به فلک زحل صعود کرده، از تمامی امور افلاک آگاه شده، سپس به زمین آمده، و علم نجوم را به مردم آموخته است. در خور توجه است که داستانها یکسره در توضیح صعود ادریس به آسمان است (نک: رسائل، ۱۳۸/۱، ۱۳۸/۱). همانند ادریس (نک: طبری، تاریخ، ۱۷۷/۸؛ یعقوبی، ۱۱/۱؛ یاقوت، ۹۶۸/۴؛ قس: عهد جدید، رساله یهودا، بندهای ۱۴ و ۱۵) درباره هرمس نیز گفته شده که وی از بلایایی (= طوفان) که پس از مرگش، زمین را دربر خواهد گرفت، آگاه بود و مردم را نیز از آنها آگاه ساخت. وی برای حفظ علوم به هنگام نزول بلا، اهرام را در مصر بنیان نهاد و تصاویری نقش کرد که ابزارها و دانشهای گوناگون را باز نماید تا آدمیان پس از طوفان بتوانند بر آن دانشها و آگاهیها دست یابند (ابن فانک، ۲۶-۱۱؛ ابوسلیمان، ۹۸، ۱۸۴؛ ابن بطوطه، ۵۹/۱-۶۰؛ ابوعبید، ۳۴۵/۱). با آنکه گفته شده، ادریس به آسمان صعود کرده، و از آنجا به بهشت راه جسته، در آنجا مقیم شده است (نک: سطور پیشین)، برخی بر این عقیده‌اند که اهرام، آرامگاه ادریس (= هرمس) و استادش آغاثوزیمون است و حتی از شهادتی عینی حکایت شده که به همین جهت صابنان در پیرامون آنها گرد آمده، حج می‌گزارده‌اند (مسعودی، همان، ۱۹؛ ادرسی، ۲۱-۲۲، ۹۴، ۹۸؛ جم: مقریزی، ۱۱۴/۱؛ نیز نک: بلوشه، ۷۱۷ به بعد).

به هر حال، در طی قرون متمادی، تألیفات بسیاری به شخصیت هرمس - ادریس نسبت داده شده است که برای نمونه می‌توان به آنچه ابن ندیم (ص ۳۷۳، ۴۱۷-۴۱۸) معرفی کرده، اشاره کرد (نیز نک: اشتاین اشنايدر، ۱۹۷-۱۸۴؛ ماسینیون، ۶۵۶ به بعد). همچنین برخی سخنان پندآموز را به وی نسبت داده‌اند (مثلاً نک: شهرزوری، ۳۹-۶۳).

ادریس و الیاس: در منابع شیعی، روایاتی یافت می‌شوند که آشکارا با مسأله غیبت، پیوند دارند و در آنها ادریس نخستین برگزیده الهی است که از میان امت خویش غایب شده، و پس از ظهور به پیروانش امید فرج و آمدن نوح (ع) را داده بوده است (نک: ابن بابویه، کمال، ۱۲۵). بر پایه این روایات که در آنها داستان ادریس بر داستان الیاس نبی انطباق یافته است، ادریس که مأمور هدایت قوم خود بود، در پی نافرمانی آنان از اوامر الهی، از نظرها پنهان می‌شود (همان، ۱۲۵-۱۳۰؛ ابن طاووس، ۱۲۴-۱۲۶؛ راوندی، ۹۲۴/۲-۹۲۵؛ مسعودی، اثبات، ۱۷-۱۹؛ نیز نک: ه. د. الیاس). شاید تطبیق شخصیت الیاس با

طباطبایی (۶۴/۱۴)، آن را کسب مقامات نبوی و الهی دانسته، و گروه بسیار دیگری آن را مادی و جسمانی شمرده، و غالباً آسمان چهارم و برخی آسمان ششم یا هفتم را جایگاه ادریس ذکر کرده‌اند (مثلاً نک: طبری، تفسیر، ۷۳-۷۲/۸؛ وهب، همانجا). اما این معانی در عرفان و فلسفه اسلامی به گونه‌ای دیگر دیده می‌شود. عرفا و فلاسفه نیز به ادریس به سان یکی از بزرگان انبیا می‌نگرند و غالباً او را در کنار آدم، ابراهیم (ع) و حتی رسول اکرم (ص) جای می‌دهند (مثلاً نک: سهروردی، ۷۶/۳؛ عین‌القضات، ۴۶). و دیدگاه کلی درباره‌ی وی حاکی از حضور او در افلاک است (نک: شبستری، ۷۳۹). به رغم نظر شایع که حکایت از حضور ادریس در آسمان چهارم دارد، برخی چون عین‌القضات (همانجا) که آسمان چهارم را مکان حضرت عیسی (ع) می‌دانند، برآنند که ادریس همراه آدم (ع) در بهشت است. به هر حال، برپایه‌ی پندار عرفا و فلاسفه، نیل به این جایگاه و آگاهی از حقایق که بر همگان آشکار نیست، بی‌ارشاد استاد و شیخی صورت پذیرفته (نک: سهروردی، همانجا) و این همه به برکت پشت کردن به امیال و آمال، گسستن بندهای نفسانی، پاک ساختن تن و روان و مبالغه در ریاضتها فراهم آمده است (مثلاً نک: هروی، احمد، ۱۸۶؛ لاهیجی، ۲۶۰-۲۵۹؛ جامی، ۱۳۷، ۱۳۹).

حضور پایدار ادریس در عرفان و فلسفه اسلامی مرهون ابن عربی است که چهارمین فص از فصوص الحکم خود را که ویژه حکمت قدوسی است، به ادریس اختصاص داده است. صدرالدین قونوی (ص ۲۸) در اتصاف ادریس به صفت قدوسی آورده است که وی به سبب تقدیس روحانی شده، به کمالات رسیده، و از نقایص مزاج عنصری منسلخ شده است. در دیدگاه ابن عربی که افلاک دارای ۱۵ طبقه است (۷ فلک در بالا، ۷ فلک در پایین و یک فلک در میان آنها)، فلک میانی که در واقع هشتمین افلاک و «اعلی‌الامکنه» است و ابن عربی آن را فلک الافلاک یا فلک شمس می‌نامد، جایگاه روحانی ادریس است (فصوص...، ۷۵). جندی برآن است که تعبیر «اعلی‌الامکنه» حکایت از جامعیت منزل و منزلت فلک خورشید دارد و از آن رو که دو «هفت فلک» آن را دربر گرفته، دارای علوم مکان است و از آنجا که چون‌نگینی برگزیده در میان دیگر افلاک جای دارد و منور به انوار رحمانی شده، دارای علوم منزلت است (ص ۳۱۷-۳۱۸، ۳۲۶). ابن عربی که در بخشی دیگر از کتاب خود ادریس را با الیاس یکی دانسته است و در رمزگونه‌ای، وی را نمونه عقل انسانی در حالت تجرد تام از تمامی علایق جسمانی به تصویر می‌کشد (همان، ۱۸۱)، نشان می‌دهد که کشف و تجلی سرانجام سبب می‌شود تا حجابها به یک سوی رود و تیرگیهای طبیعی و ناپایکیها و کاستیها زدوده شود و سیر و سلوک روحانی آغاز گردد. چنین است که ادریس با دستیابی به دو جنبه روحانی و جسمانی قادر می‌شود که هم با فرشتگان انس گیرد، هم با آدمیان همنشین گردد و عقلاً و نفساً منزّه شمرده شود (نک: همانجا؛ صدرالدین قونوی، ۱۵۰؛ جندی، ۵۹۳-۵۹۴؛ جامی، ۱۳۷-۱۳۸)، و چنین است که ادریس

پذیرای عروج می‌گردد، با فرشتگان و ارواح مجرد همگام، و با ستارگان هم سخن می‌شود و در قلب افلاک آرام می‌گیرد (ابن عربی، همانجا؛ سهروردی، ۳۰۸/۳-۳۰۹؛ شبستری، ۲۵۹).

از دیگر آراء ابن عربی که در آن به جایگاه ادریس نیز پرداخته، نظریه ابدال هفتگانه است. وی معتقد به ۷ بدل برای ۷ اقلیم است که به ترتیب قدم عبارتند از ابراهیم، موسی، هارون، ادریس، یوسف، عیسی و آدم. چنانکه دیده می‌شود، وی ادریس را در ردیف چهارم نهاده است. ابن عربی بر آن است که تمامی آثار علوی، عناصر چهارگانه، حرکات افلاک، علم اسرار روحانیات و جز اینها مربوط به اقلیم چهارم است و بدل این اقلیم ادریس (نک: الفتوحات...، ۳۷۶/۲-۳۷۷؛ هروی، احمد، ۱۴-۱۵).

ادریس و فرهنگ ایرانی: نام ادریس در نظم و نثر فارسی حضوری چشمگیر دارد و افزون بر آن، حتی در آثار برخی از تازی نویسان نیز وی را هم روزگار پادشاهان ایران باستان دانسته‌اند. به مثل، گاه پادشاه زمان ادریس را بیوراسب دانسته، و حتی در داستانی، بیوراسب و ادریس را در قالب شخصیت‌های داستان آحاب و الیاس گنجانده‌اند (نک: طبری، تاریخ، ۱۷۴/۱؛ مسعودی، اثبات، ۱۷ به بعد). زمانی گیومرث را نیای او گفته‌اند، حال آنکه در جایی دیگر گیومرث از ادریس جامه دوختن می‌آموزد (بلعمی، ۱۲۸/۱). صاحب مجمل التواریخ (ص ۸۹) ادریس را همزمان با هوشنگ و تهمورث دانسته، و در جایی دیگر (ص ۳۹) بیان می‌دارد که پس از ادریس، هوشنگ به علم نجوم پرداخته است.

نام ادریس در شعر و ادب فارسی آشکارا نشان دهنده جایگاه وی در فرهنگ ایرانی است و آنچه در این آثار آمده، غالباً از قرآن، حدیث و آراء مفسران سرچشمه می‌گیرد. برای نمونه، ناصر خسرو (ص ۱۸۶) با آگاهی از آنچه درباره زمان نبوت وی در آثار اسلامی آمده، به بیان ترتیب نبوت شیت، ادریس و نوح اشاره می‌کند. بیشتر فارسی نویسان در آثار خود، تلویحاً مفاهیمی آکنده از پند و اندرزهای ادریس را گنجانده‌اند. برخی از آنان به دانش ادریس نظر داشته، در آثار خود به حکمت وی پرداخته، و با اشاراتی درباره ارزش نهادن به دانش و ادب آموزی، مال پرستی و زراندوزی را نکویده‌اند (ابن یمن، ۴۵۱؛ رشید وطواط، ۲۵؛ سلمان ساوجی، ۵۸۳) و برخی نیز به صعود او به آسمان و رفتن وی به بهشت توجه کرده‌اند (سنایی، ۲۶۳). در این میان آنچه قابل توجه می‌نماید، جایگاه آسمانی ادریس در این آثار است. با آنکه در آثار مفسران و راویان اسلامی، ادریس در آسمان چهارم جای دارد، ولی خاقانی (ص ۲۳، ۸۳، ۱۵۳، جم) و ابرقوهی (ص ۱۴۷) «بهشت هشتم» را جایگاه ادریس معرفی می‌کنند.

مولوی (دفتر ۴، بیت ۲۶۷۲، دفتر ۶، بیت ۲۹۸۵ به بعد) افزون بر اشاره به پایگاه ادریس در علم نجوم از «همسانی» او با ستارگان سخن گفته است. عطار نیز به بیان تقابل ابلیس و ادریس پرداخته است (ص ۵۶۹).

277, 214, جم: نیز نک: حبیب، ۱/۱۳۰؛ ریچاردسن، 130). این مطلب اخیر بسیار مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته، و سبب تألیف مقالاتی در این باره شده است، همچون مقالات گری^۱ با عنوانهای «مسیحای پادشاه...»؛ «اعتقاد به مسیحا در کتاب اخنوخ» و «اعتقاد به مسیحا... و کلام یهودی»، در این میان حتی مسأله حائز اهمیتی چون مبانی اعتقادی مردم در روزگار حضرت عیسی (ع) درباره مسیحا و تأثیرپذیری آن از اسفار اخنوخ، مورد اختلاف کسانی نیز قرار گرفته است (نک: ریچاردسن، همانجا). سرانجام باید یادآور شد که اخنوخ در کنار ایلیا به عنوان یکی از مخالفان «ضد مسیحا» مطرح شده که در برابر وی ایستادگی می‌کند (ERE, I/580). نیز گفته می‌شود که داستان انتقال اخنوخ، همتایی در داستانهای مذهبی بابلی دارد که ممکن است یکی از دیگری تأثیر پذیرفته، یا از ریشه‌ای یکسان بوده باشند (همان، I/444؛ جاکوس، 212).

صحف ادریس - اخنوخ در فرهنگ اسلامی و غیراسلامی:
برای منابع اسلامی، صحفی چند بر ادریس نازل شده است و غالباً آنها را ۳۰ «صحیفه» گفته‌اند (مثلاً نک: ابن قتیبه، ۱۳؛ مسعودی، اثبات، ۱۷؛ ابن بابویه، الخصال، ۵۲۴). برخی از مفسران کهن چون وهب بن منبه در بیان مفهوم ۳۰ صحیفه، آن را یک کتاب مشتمل بر ۳۰ جزء پنداشته‌اند. گاه سخن از ۵۰ صحیفه هم به میان آمده است (نک: مقدسی، ۲/۳؛ الاختصاص، ۲۶۴). اگرچه در قرآن به صحف ادریس تصریح نشده، ولی صحف وی را یکی از مصادیق «الصحف الاولی» (اعلیٰ، ۱۸/۸۷) دانسته‌اند (نک: مسعودی، همانجا). آنچه درباره فراوانی آموزش نوشته‌های الهی از ادریس در منابع به چشم می‌خورد (جوهری، ۹۲۷/۲؛ ابن قتیبه، همانجا)، می‌تواند به آموختن صحف خود او نیز بازگردد. قطعاتی از نوشته‌هایی که صحف ادریس خوانده شده‌اند، در خلال برخی از کتابهای اسلامی آمده است. از دیگر سو، صحافی نیز به اخنوخ عهدین نسبت داده شده که از اسفار آپوکریفی عهد عتیق شمرده می‌شود. کتابهای منتسب به ادریس-اخنوخ بنابر تخمین تاریخی تألیفشان اینهاست:

۱. «صحیفه حبشی اخنوخ»: این سیفر که «اخنوخ اول» و گاه به طور مطلق سیفر اخنوخ نامیده می‌شود، یکی از مهم‌ترین آپوکریفهای کتاب مقدس به شمار می‌رود. نخستین بار نسخه این متن توسط جیمز بروس در ۱۷۷۳م کشف شد و در ۱۸۳۸م ریچارد لارنس آن را منتشر ساخت. در ۱۸۸۶-۱۸۸۷م قسمتهایی از آن به زبان یونانی در یک گور مسیحی در اخمیم مصر به دست آمد و بوریان در ۱۸۹۲م آنها را به چاپ رسانید. با مقایسه‌ای بین این متون مشخص شد که متن حبشی در واقع ترجمه‌ای از متن یونانی است. گفتنی است که متنی لاتین نیز از این نسخه موجود است که احتمالاً از همان اصل یونانی گرفته شده است.

اخنوخ در عهدین: در ادبیات یهودی و مسیحی جز آنچه در سطور پیشین به طور پراکنده ذکر شد، بیشتر به انتقال و حضور ادریس در بهشت و «بهشتی گشتن» او توجه شده است. این برداشت که از یادکردهای سفر پیدایش (۲۴:۵-۲۵)، رساله به عبرانیان (۱۱: ۵) و رساله یهودا (بندهای ۱۴ و ۱۵) در عهدین سرچشمه گرفته، با تألیف آثار آپوکریفی اخنوخ (نک: بخش بعدی مقاله)، شکلی کاملاً جدید یافته است. بنابر آنچه در عهدین آمده است، اخنوخ ۳۰۰ سال با خدا همگام بود و روی هم رفته ۳۶۵ سال در زمین زیست و از داوری الهی در آینده خبر داد. او از چنان ایمانی برخوردار بود که خشنودی خداوند را کسب کرد و از همین روی، خدا او را به بهشت برد، تا مرگ را نبیند (همانجاها).

برخی از مفسران کتاب مقدس بر آنند که اختلاط اولاد شیث و قاین (قابیل) و فزونی گرفتن ناپاکیها، سبب برانگیخته شدن اخنوخ گشت (الیکات، I/34). وی قدیم‌ترین آموزگاری بود که خود را وقف پرستش خداوند کرد و به حمایت روح الهی که پیوسته همراه او بود، با سیر و سلوک از تمامی ناپاکیها پاک شد و توفیق حضور در بهشتی را یافت که آدم (ع) از آن هبوط کرده بود (کلارک، I/66-67, II/763؛ الیکات، همانجا). کلارک (I/67) با نگاهی به ۳۶۵ سال عمر وی، آن را تمثیلی از روزهای یک سال خورشیدی (۳۶۵ روز) می‌داند و آن را نشان از صفت روشنگری اخنوخ می‌شمارد. بنابر آنچه در ادبیات آپوکریفی وارد شده، او پس از انتقال به آسمان، برای تطهیر کامل، توسط فرشته‌ای به صورت کودکی درآمده، دوباره برای مدتی به زمین گسیل شده است (ERE, II/152, IV/599) و سپس فرشتگان وی را به بهشت اعلیٰ رهنمون شده‌اند. در آغاز فرشته صلح، او را به بهشت اول برده، و پس از آن، جبرئیل مأمور شده است تا اخنوخ را به بهشت برین برساند (همانجاها). گویند اخنوخ عهده‌دار امور آسمانی و بهشتی است و از میان فرشتگان برای انجام دادن این امور، همدستانی بر می‌گزیند (همان، I/457). نیز آمده است که اخنوخ، معلم بهشت و زمین و نگارنده خوبیهاست و همراه با دوفرشته که دستیاران او به شمار می‌آیند، اعمال نیک و بد آدمیان را رسیدگی می‌کنند (همان، X/606). به هر روی، اسفار اخنوخ، به ویژه روایت ترجمه شده به حبشی، تأثیرات عمیقی بر کتابهای یهودی و مسیحی برجای نهاد؛ این تأثیرات را می‌توان بر آثاری چون صعود موسی، باروخ دوم و عزرائی چهارم به روشنی مشاهده کرد. همچنین این تأثیر بر آثار عهد جدید (آثار رسمی و آپوکریفی) نیز فراوان دیده می‌شود که نمونه بارز آن رساله یهودا ست. شاید مهم‌ترین این تأثیرها که به آثار مسیحیان منتقل شده است، مفاهیم و تعبیری باشد چون طبیعت روحانی مسیحا، مسأله تدهین، به کارگیری القابی برای مسیحا همچون ممسوح، مسیح و فرزند انسان (نک: «کتاب اخنوخ»^۱).

1. «The Book of...» 2. Gry, L., «Le Roi-Messie dans Hénoch», *Le Muséon*, Paris, 1905, VI/129; «Le messianisme des paraboles d' Hénoch », *ibid*, 1908, IX/319; « Le messianisme des paraboles d' Hénoch et la théologie juive contemporaine », *ibid*, 1909, X/143-154.

سفر اخنوخ انجام گرفته است: در ۱۹۲۱م کوهن مقاله‌ای با عنوان «تعلیق‌های بر شرح کتاب اخنوخ»^۱ منتشر ساخت و یک سال بعد در ۱۹۲۲م میل، پژوهش خود را درباره‌ی کارگیری ترکیب فرزند انسان در مقاله‌ای با نام «فرزند انسان در تصویر اخنوخ»^۲ به چاپ رساند. از سوی دیگر پدرسن در ۱۹۲۶م در مقاله «شرح مکاشفات اخنوخ درباره‌ی معادشناسی»^۳ به این موضوع مهم در دیبایات یهودی-مسیحی پرداخت و در همان سال اشمیت در مقاله «مکاشفه نوح و کتاب اخنوخ»^۴ مقایسه این دو متن آپوکریفی را بررسی کرد. ویتی نیز در ۱۹۳۱م به تألیف مقاله‌ای با عنوان «آخرین نقد درباره‌ی اخنوخ حبشی»^۵ همت گماشت. مِوینکل^۶ هم در سالهای ۱۹۴۰ و ۱۹۴۵م به ترتیب مقالاتی با عنوانهای «سیمای اخنوخ در ادبیات مکاشفه‌ای سینودی» و «اخنوخ و فرزند انسان» تألیف و چاپ کرد. شوربرگ نیز در ۱۹۴۶م اثری با عنوان «فرزند انسان در کتاب اخنوخ حبشی»^۷ منتشر ساخت. همچنین وان آندل اثر خود را با عنوان «ساختار روایت اخنوخ در عهد جدید»^۸ انتشار داد.

۲. «کتاب اخنوخ اسلاوی»: ترجمه اسلاوی از سفر اخنوخ در اصل بازتابی است از آنچه در متن حبشی ذکر شده، و شکلی مسیحی به خود گرفته است. این ترجمه دارای دو متن اصلی است. یکی از آنها که نسخه آن در ۱۶۷۹م بازنویسی شده، توسط پوئف در ۱۸۸۰م به چاپ رسیده است و آن را نسخه الف از متن اسلاوی به شمار می‌آورند. همچنین سوکولف در ۱۸۸۰م متن دیگری از همان اثر را مربوط به سده ۱۶م معرفی کرد و در ۱۸۹۹م و ۱۹۱۰م نیز تحقیق پوئف را با ویرایش جدیدی انتشار داد. نسخه دیگر که به نسخه ب مشهور است و نسبت به نسخه الف کم حجم‌تر و کوتاه‌تر است، در ۱۸۸۴م توسط نوآکوویچ منتشر شد (اشمیت، «دو متن...»^۹، 307). اشمیت معتقد است که نسخه اسلاوی در واقع ترجمه گونه‌ای از اصل یونانی و همان متنی است که از آرامی و عبری برگردانده شده، و این نظریه به رأی چارلز نزدیک است که برخی اجزاء نسخه اسلاوی را ترجمه از عبری دانسته است (نک: «نشانی»، 44، «دو متن»، 311). پژوهشگران معتقدند که تألیف این اثر در مصر یا اسکندریه انجام گرفته است و زمان آن را میان ۳۰ق م تا ۷۰م دانسته‌اند (نک: همو، «نشانی»، 44-45؛ حبیب، ۱۳۱/۱). این متن حاوی برخی مطالب درباره‌ی مسافرت اخنوخ به آسمانهای هفتگانه، داستان آفرینش، داستان طوفان، وصایا، مواعظ و آموزشهای اخنوخ به فرزندان خویش است (نک: همو، ۱۳۰/۱؛ ویزر، 430؛

دیلمان و هالوی معتقد بودند که متن اصلی «اخنوخ اول» به عبری بوده است (نک: توری، 52-53؛ حبیب، ۱۲۹/۱). هالوی با مقایسه‌ای بین کلمات و جمله‌های حبشی با عبری آنها، برای مدعای خود دلیلهایی نیز اقامه کرد (ص 353، نیز 355 به بعد). در نهایت با پژوهشهایی در طومارهای قمرانی بحرالمیت، قطعاتی آرامی از سفر اخنوخ به دست آمد و اساس سامی بودن متن اصلی آن تأیید شد. اشمیت در بررسیهای خود بر روی این مسأله، در اثری با عنوان «زبان اصلی کتاب اخنوخ»^{۱۰}، متن اصلی ترجمه حبشی را آرامی تشخیص داد و توری در مقاله‌ای درباره‌ی متن یونانی «اخنوخ حبشی»، در پی نظر اشمیت برای آرامی بودن زبان متن اصلی به اقامه ادله پرداخت (توری، 52-53 به بعد؛ اشمیت، «نشانی...»^{۱۱}، 44؛ جودائیکا، VI/796؛ حبیب، ۱۲۹/۱-۱۳۰). پس از مدتی که اساس سامی بودن متن اصلی تأیید شد، برخی پژوهشگران همچون چارلز متقاعد شدند که مسلماً برخی از اجزاء آن آرامی و برخی عبری است. به نظر پژوهشگران، تألیف این کتاب که متشکل از یک مقدمه، ۵ بخش و یک خاتمه است، نمی‌تواند در زمانی واحد انجام یافته باشد، بلکه هر بخش در زمانی خاص تألیف شده است. بیشتر محققان، قدیم‌ترین تواریخ را مربوط به دوره مکابیان (سده ۲ ق م) و جدیدترین آنها را از آثار سده ۱۶م دانسته‌اند (برای برخی نظریات، نک: همانجا؛ بستانی، ۴۵۲/۷؛ ویزر، 427-428).

به طور کلی این متن حاوی مطالبی درباره‌ی سفر اخنوخ به آسمان، بهشت و جهنم، مطالبی مربوط به درخت حیات، عقاب ملائک و نهایت جهان و نیز انتظار جهان برای دیدار مسیحا و مواردی از این قبیل است (برای نمونه، نک: «کتاب اخنوخ»، 188، جم). به هر روی، این اثر ارزشمند که مورد توجه بسیاری از پژوهشگران قرار گرفته، نه تنها به چاپ رسیده، بلکه درباره‌ی آن مقالات و آثار بسیاری نیز تألیف شده است. رادرماخر در ۱۹۰۱م به همراه فلمینگ متن یونانی را با عنوان «کتاب اخنوخ»^{۱۲} منتشر کرد و متن حبشی آن در ۱۸۵۱م توسط دیلمان با عنوان «کتاب اخنوخ حبشی»^{۱۳} به چاپ رسید. پس از وی فلمینگ و چارلز هر کدام کتابهای خود را با عنوانهای «کتاب اخنوخ، متن حبشی»^{۱۴} و «ترجمه حبشی کتاب اخنوخ»^{۱۵} همراه متن یونانی و لاتین به ترتیب در ۱۹۰۲م و ۱۹۰۶م انتشار دادند. در ۱۹۰۶م مارتن نیز «کتاب اخنوخ»^{۱۶} را به فرانسه منتشر ساخت (برای برخی نسخه‌های خطی، نک: دیلمان، 53؛ گنتی ژسینی، 34؛ بروکلمان، 180-181). افزون بر این در نیمه اول سده ۲۰م تحقیقات بسیاری به صورت مقالات مختلف درباره‌ی

1. *The Original Language of the Parables of Enoch*. 2. «Traces of...» 3. *Das Buch Henoch*, ed. Radermacher and Fleming. 4. *Liber Henoch aethiopice*. 5. *Das Buch Henoch, äthiopischer Text*. 6. Charles, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch*. 7. Martin, *Le livre d'Hénoch*. 8. Kuhn, «Beiträge zur Erklärung des Buches Henoch», *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 9. Messel, «Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch», *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Giessen. 10. Pedersen, «Zur Erklärung der eschatologischen Visionen Henochs», *Islamica*. 11. Schmidt, «The Apocalypse of Noah and the Parables of Enoch», *Oriental Studies for Paul Haupt*. 12. Vitti, «Ultime critiche su Enoc etiopico», *Biblica*. 13. Mowinkel, «Henokskikkelsen i Senjodisk apokalyptikk», *Norske Teologisk Tidsskrift*; «Henok og menneskesønnen», *ibid.* 14. Sjöberg, *Der Menschensohn in äthiopischen Henochbuch*. 15. Van Andel, *De structur van de Henoch-traditie en het Nieuwe Testament*. 16. «The Two...»

آدم و شیث و وصف مرگ پرداخته شده است (ابن طاووس، ۳۲-۳۹). آنچه در این متن جالب توجه می‌نماید، نحوه پرداختن به موضوع «آفرینش خداوند آدم را بر صورتش» و مقایسه آن با حدیث مشهور «خلق الله آدم علی صورته» است (نک: همو، ۳۳؛ نیز پاکتچی، ۱۵۸-۱۵۹).

۶. «سنن ادریس»: این کتاب که به گفته ابن طاووس از سریانی به عربی ترجمه شده است (ص ۳۹)، متضمن برخی پندها و اندرزها درباره چگونگی نزدیک شدن به پروردگار از راه خلوص در عبادات است و نیز به نوعی دارای جنبه عرفانی است (همو، ۳۹-۴۰). عنوان «سنن ادریس» با آنچه مسعودی (اثبات، ۱۷) با عنوان «تعلیم سنن» توسط ادریس آورده، قابل مقایسه است.

همچنین در میان ادعیه منسوب به انبیا، دعایی نیز به ادریس نسبت داده‌اند که مجلسی متن آن را آورده است (۹۸/۹۵-۱۰۰). این «دعای سحر» شکلی کاملاً اسلامی دارد و در آن از نبوت و صفات حضرت رسول (ص) یاد شده است.

یکی شمردن ادریس و اخنوخ و وجود صحیفی منسوب به هر کدام از ایشان، کنار هم نهادن و مقایسه آنها را دارای ارزشی ویژه می‌سازد. متون صحف ادریس در منابع عربی کاملاً جنبه اسلامی داشته، در برخی اجزاء آنها، آشکارا ذکر نام و صفاتی از حضرت رسول (ص) به عناوین مختلف آمده است (برای نمونه در «صحف ادریس»، نک: ابن طاووس، ۳۵ و در «دعای ادریس»، نک: مجلسی، ۹۹/۹۵). شباهتهایی از حیث محتوا میان «صحف ادریس» و منابع دینی یهود در برخی موارد همچون شیوه پرداختن به مسئله آفرینش، آفریدن حوا از دنده آدم و ترتیب انبیا کاملاً مشهود است، ولی جز این موارد به کارگیری لفظ «ابن آدم» در این اثر در مقایسه با «ابن الانسان» که در «اخنوخ حبشی» به کار رفته، بسیار اهمیت دارد (نک: ابن طاووس، ۳۸). همچنین بخش «انذار» در «صحیفه ادریس» (ترجمه ابن متویه) که در آن از طوفان الهی سخن به میان آمده (نک: مجلسی، ۴۶۶/۹۲)، با داستان طوفان مذکور در نسخه اسلاوی اخنوخ قابل مقایسه است. علاوه بر اینها با عنایت به مفهوم «انتقال» که در عهدین برای اخنوخ ذکر شده، نام «صحیفه انتقال» برای صحیفه شماره ۹ در متن ابن متویه جالب توجه است (نک: همو، ۴۶۱/۹۲). نیز می‌توان «سنن ادریس» را که آکنده از وصایا و مواعظ است، با نسخه اسلاوی کتاب اخنوخ مقایسه کرد.

مآخذ: آقازرگ، الذریعة؛ ابرقوهی، ابراهیم، تحریر معراج نامه ابوعلی سینا، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ ابن ابی اصیبه، احمد، عین الانباء، بیروت، ۱۳۷۶ ق/۱۹۵۶ م؛ ابن اثیر، علی، اسد الغابة، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ همو، الکامل؛ ابن اسحاق، محمد، سيرة النبي، به کوشش محمد محبی الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبه محمد علی صبیح؛ همو، همان، به کوشش محمد حمیدالله، قزیه، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ ابن بابویه، محمد، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ ق؛ همو، علل الشرائع.

جودائیکا، VI/797-798). این متن نیز همچون نسخه حبشی بارها بررسی شده، و به برخی زبانها انتشار یافته است؛ از آن جمله ترجمه فرانسه از نسخه الف توسط ویان^۱ در ۱۹۵۲م به چاپ رسید و ترجمه انگلیسی همان نسخه به وسیله مرفیل همراه با مقدمه‌ای از چارلز با عنوان «کتاب اسرار اخنوخ^۲» در آکسفرد (۱۸۹۶م) منتشر شد. چاپ هر دو نسخه توسط بنوچ با عنوان «کتاب اسلاوی اخنوخ^۳» در برلین (۱۸۹۶م) و نیز ترجمه فریس از هر دو نسخه در مجموعه «آپوکریفها و کتابهای الحاقی عهد عتیق^۴» از چارلز در آکسفرد (۱۹۱۳م) به چاپ رسید (اشمیت، «دو متن»، 307)، افزون بر این، مقاله فرستر با عنوان «آفرینش آدم و نام گذاری او، یک بخش لاتینی از اخنوخ اسلاوی^۵» (۱۹۰۸م) و مقاله لیک با نام «زمان کتاب اسلاوی اخنوخ^۶» (۱۹۲۳م) شایان ذکرند.

۳. «نسخه عبری کتاب اخنوخ»: این متن شامل مفاهیمی مشترک با نسخه‌های حبشی و اسلاوی است که در محیطی یهودی تألیف یافته است. این متن که به ویژه با متن اسلاوی شباهت بسیار دارد، منسوب به زتی سمویل و دارای مضامینی عرفانی است (اشمیت، «نشانی»، 45؛ بروکهاوس، VIII/374؛ حبیب، ۱۳۷/۸).

۴. «صحیفه‌های عربی ادریس»: متن این صحف که آقازرگ تهرانی (۱۳/۱۵) به نسخه‌ای از آن اشاره دارد، در بحار الانوار (مجلسی، ۴۵۴/۹۲) درج شده است. این متن که گفته‌اند در اصل سریانی بوده، و توسط ابن متویه به عربی ترجمه شده است، علاوه بر چاپ در بحار الانوار مجلسی، مستقل نیز در تبریز (۱۳۱۵ق) منتشر شده است. نسخه‌ای که آقازرگ (همانجا) اشاره کرده، دارای ۳۰ صحیفه بوده است، ولی آنچه مجلسی (۴۵۳/۹۲-۴۷۲) آورده، تنها مشتمل بر ۲۹ صحیفه است که انتهای صحیفه ۲۵ و ابتدای صحیفه ۲۶ آن نیز افتادگی دارد (نک: همو، ۴۶۹/۹۲). این صحیفه دارای نثری با تکلف، ادبیانه و مسجع و نمونه اثری پندآموز با شالوده‌های مذهبی است. در این متن شخصی، اخنوخ را مخاطب قرار می‌دهد و برخی از صحایف با خطاب «یا اخنوخ» آغاز می‌شود (مثلاً نک: صحایف ۵، ۶، ۷، ۱۳، جم) و به هیچ روی نامی از ادریس در میان نیست، هر چند در مقدمه از نزول آنها بر ادریس سخن رفته است (مجلسی، ۴۵۳/۹۲). گاه نیز عباراتی دعاگونه، از زبان انسانی زمینی آمده است (مثلاً صحیفه ۹). این متن در برخی موارد حاوی مطالبی کلامی و فلسفی نیز هست (مثلاً صحایف ۱۲ و ۲۳).

۵. «صحف منسوب به ادریس»: ابن طاووس قطعاتی از متن این صحف را در سعد السعود گرد آورده است. در این متن به مسائلی چون آفرینش جهان در ۷ روز، سخن از آفرینش آدم، سجده ملائک و نافرمانی ابلیس، یادکردهایی از قیامت و آنچه در آن زمان واقع خواهد شد، نبوت

1. Vaillant, *Le livre des secrets d' Enoch*. 2. Morfill, *The Book of the Secrets of Enoch*. 3. Bonwetsch, *Das slavische Henochbuch*. 4. Forbes, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. 5. Forster, «Adams Erschaffung und Namengebung, ein lateinisches Fragment des sogenannten slavischen Henoch.», *Archiv für Religionswissenschaft*. 6. Lake, «The Date of the Slavonic Enoch».

نجف، ۱۳۸۵/ق/۱۹۶۶م؛ همو، کمال الدین، نجف، ۱۳۸۹/ق/۱۹۷۰م؛ همو، معانی الاخبار، قم، مکتبه المفید؛ ابن بطوطه، رحله، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن جلجل، سلیمان، طبقات الاطباء والحکماء، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۳۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ ابن حبیب، عبدالملک، التاریخ، به کوشش خورشید اغاوی، مادرید، ۱۹۹۱م؛ ابن حبیب، محمد، المحبر، به کوشش ایلزه لیشتن اشتتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱/ق/۱۹۴۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸/ق؛ همو، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱/ق؛ ابن خالویه، حسین، مختصر فی شواذ القرآن، به کوشش گ. برگشترس، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ابن طاووس، علی، سعد السمود، نجف، ۱۳۶۹/ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، القصد والامم، به کوشش ابراهیم ایاری، بیروت، ۱۳۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۳۹۲/ق/۱۹۷۲م؛ همو، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلا عینی، بیروت، ۱۴۰۰/ق/۱۹۸۰م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، [عساکر]، دارالبیروت، ابن فائک، مبشر، مختار الحکم و محاسن الکلم، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، بیروت، ۱۴۰۷/ق/۱۹۸۷م؛ ابن کثیر، البدایه والنهایه، به کوشش احمد ابراهیم، بیروت، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۸م؛ همو، تفسیر القرآن، بیروت، ۱۳۸۹/ق/۱۹۷۰م؛ ابن منظور، لسان ابن ندیم، الفهرست؛ ابن هشام، عبدالملک، السیره، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵/ق/۱۹۳۶م؛ ابن یمن، دیوان، به کوشش حسینعلی باستانی راد، تهران، کتابخانه سنایی؛ ابویحیی غرناطی، محمد، البحر المحیط، قاهره، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد، صوان الحکمه، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۹۷۴م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۳۶۴/ق/۱۹۲۵م؛ ابوالفتح رازی، روح الجنان، به کوشش ابوالحسن شعرانی و علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۵/ق؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳/ق؛ الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسین؛ ادوسی، محمد، انوار علو الاجرام فی الكشف عن اسرار الالهام، به کوشش اوروزلا سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۸م؛ ارداویرافنامه، به کوشش نیلیپ زینو، ترجمه ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۲ش؛ اردبیلی، محمد، جامع الرواه، بیروت، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبه الدهر، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۹۸۱م؛ بستانی، بغوی، حسین، تفسیر، به کوشش خالد عبدالرحمان عک و مروان سوار، بیروت، ۱۴۰۶/ق/۱۹۸۶م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ بلعی، محمد، تاریخ، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۵۳ش؛ پاکتچی، احمد، پانوشتها بر بهج الصباغه نستر، تهران، ۱۴۰۹/ق؛ تاج العروس؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، بیروت، داراحیاء التراث العربی، نقلی، احمد، قصص الانبیاء، بیروت، دارالرائد العربی؛ جاحظ، عمرو، التریح والتدویر، به کوشش شارل پلا، دمشق، ۱۹۵۵م؛ جامی، عبدالرحمان، نقد القصص، به کوشش ویلیام چیتیک، تهران، ۱۳۹۸/ق؛ جندی، مؤید الدین، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۶۱ش؛ جوالیقی، موهوب، المغرب، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۶۰/ق/۱۹۴۲م؛ جوهری، اسماعیل، الصحاح، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، ۱۳۷۶/ق/۱۹۵۶م؛ جوهری، محمد، تاریخ الانبیاء، تهران، انتشارات علمی؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴/ق؛ حبیب، صموئیل و دیگران، دائرة المعارف الکتابیه، بیروت، ۱۹۸۸م؛ حمیری، محمد، الروض الممطر، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ خاقانی، بدیل، منشآت، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۴۹ش؛ «دینکرد»، همراهِ اسطوره زندگی زردشت، ترجمه و تحقیق احمد تفضلی و ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و مأمون صاغرچی، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ راوندی، سعید، الخرائج والجرائع، قم، ۱۴۰۹/ق؛ «رساله تیس القابس فی تدبیر هرمس الهماس» (نکته: زنگل)، رسائل اخوان الصفا، تهران، ۱۴۰۵/ق؛ رشید و طواط، دیوان، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ «زرائف نامه»، همراهِ اسطوره زندگی زردشت (نکته: «دینکرد»)، زمخشری، محمود، ریع الاربار، به کوشش سلیم نفیسی، قم، ۱۴۱۰/ق؛ همو، الکشاف، بیروت، دارالمعرفه؛ زند بهمن یسن، ترجمه و تحقیق محمدتقی راشد محصل، تهران، ۱۳۷۰ش؛ سلمان ساوجی،

دیوان، به کوشش تقی تفضلی و منصور مشفق، تهران، ۱۳۳۶ش؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۸م؛ سنایی، دیوان، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ سورآبادی، عتیق، قصص قرآن، تهران، ۱۳۴۷ش؛ سهروردی، یحیی، مجموعه مصنفات، به کوشش حسین نصر، تهران، ۱۳۵۵ش؛ سهیلی، عبدالرحمان، الررض الانف، به کوشش عبدالرحمان وکیل، قاهره، ۱۳۸۷/ق/۱۹۶۷م؛ سید قطب، فی ظلال القرآن، بیروت، ۱۴۰۲/ق/۱۹۸۲م؛ شبستری، محمود، «گلشن راز»، همراهِ شرح گلشن راز (نکته: لاهیجی)، شهرزوری، محمد، نزهة الارواح، ترجمه مقصود علی تیریزی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۵ش؛ شهرستانی، محمد، السلل والنحل، به کوشش محمد بن فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۵۷/ق؛ صدرالدین قنوی، محمد، کتاب الفکوک، به کوشش محمد خواجهی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ طباطبایی، محمد حسین، المیزان، قم، ۱۳۹۲/ق/۱۹۷۲م؛ طبرسی، احمد، الاحتجاج، به کوشش محمدباقر خراسان، نجف، ۱۳۸۶/ق/۱۹۶۶م؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، بیروت، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۸م؛ طبری، تاریخ، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۴م؛ همو، تفسیر، بولاق، ۱۳۲۹/ق؛ طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، به کوشش احمد حسینی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ طوسی، محمد، التیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکره الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ عهد جدید؛ عهد عتیق؛ عین القضاة همدانی، تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، تهران، کتابخانه منوچهری؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، قاهره، ۱۹۳۳م؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش ی. ا. برتلس، مسکو، ۱۹۶۶م؛ قاموس؛ قاضی نعمان، اساس التاویل، به کوشش عارف ثامر، بیروت، دارالتقافه؛ قرآن کریم؛ قمی، علی، تفسیر، نجف، ۱۳۸۷/ق؛ کلیتی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۸۸/ق؛ کلی، هشام، الاصابه، به کوشش احمد زکی پاشا، قاهره، ۱۳۳۲/ق/۱۹۱۴م؛ همو، نسب معدوالیین الکبیر، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۸م؛ گریمال، پیر، فرهنگ اساطیر یونان و روم، ترجمه احمد بهمنش، تهران، ۱۳۵۶ش؛ لاهیجی، محمد، شرح گلشن راز، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، انتشارات کلاله خاور؛ مراغی، محمد احمد، اشیاء، بیروت، ۱۴۱۲/ق/۱۹۹۲م؛ مسعودی، علی، انبیا الرصیه، نجف، المکتبه الحیدریه؛ همو، اخبار الزمان، بیروت، دارالاندلس؛ هنر، التیبه و الاشرف؛ به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۱/ق/۱۹۸۱م؛ مقدسی، مطهر، البدایه و التاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳م؛ مقریزی، احمد، الخطط، بولاق، ۱۲۷۰/ق؛ مولوی، مثنوی، به کوشش نیکلسون، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ناصر خسرو، دیوان، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ وزیر سراج، محمد، الحلل السندسیه، به کوشش محمد حبیب هیل، بیروت، ۱۹۸۴م؛ وهب بن شنبه، التیجان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷/ق؛ هروی، احمد، انواریه، به کوشش حسین ضیایی و آستیم، تهران، ۱۳۵۸ش؛ هروی، علی، الزیارات، به کوشش سوردل، دمشق، ۱۹۵۳م؛ همایون فرخ، رکن الدین، سهم ایرانیان در پیدایش خط در جهان، تهران، ۱۳۵۰ش؛ هوک، ساموئل هنری، اساطیر خاورمیانه، ترجمه علی اصغر بهرامی و قرنگیس مزدایور، تهران، انتشارات روشنگران؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹/ق/۱۹۶۰م؛ نیز؛

Bloch, E., «Etudes sur le gnosticisme musulman», RSO, 1908-1909; «The Book of Enoch», The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, ed. R. H. Charles, London, 1973; Brockelmann, C., Katalog der orientalischen Handschriften... zu Hamburg, Hamburg, 1969; Brockhaus; Casanova, P., «Idris et Ouzair», JA, 1924, vol. CCV; Clarke, A., The Holy Bible... with a Commentary and Critical Notes, New York, 1823; Cohen, A., Everyman's Talmud, London, 1949; Conti Rossini, M. C., «Notice sur les manuscrits éthiopiens... d' Abbades», JA, 1912, vol. XX; Dillmann, A., Catalogus codicum manuscriptorum... in Museo Britannico, London, 1838; Ellicott, Ch. J., Ellicott's Commentary on the Whole Bible, Michigan, 1959; ERE; Hallévi, M. J., «Recherches sur la langue de la rédaction primitive du livre d'Énoch», JA, 1867, vol. IX; Jacobus, W., Bible Dictionary, New York, 1925; Jeffery, A., The Foreign Vocabulary of the Qur'an,

هند آماده کرد. در دوران پیشوایی نسبتاً طولانی ادریس، تلاشهای او به عنوان داعی مطلق، وی را در موفقیت دعوت طیبی در ناحیه گجرات سهمیم گردانید (پوناوالا، همانجا؛ ایوانف، «ادبیات...»^۱، ۷۷-۷۸؛ دفتری، ۲۹۱-۲۹۰).

شاید بتوان گفت آنچه توجه ادریس را به هند جلب کرد حوادثی بود که در زمان عموی او علی بن عبدالله، هجدهمین داعی مطلق، روی داد. زیرا در این زمان به سبب تک رویهای شخصی به نام جعفر و نیز به رهبری او، گروه کثیری از پیروان آنان، از جماعت نهره (یا بحر، شاخه‌ای از مستعلویه) در گجرات جدا شدند و به اهل تسنن پیوستند (برای آگاهی از تفصیل این وقایع، نک: میسر، ۲۱-۲۳).

برخی آثار ادریس که واکنشی در برابر تحولات جامعه اسماعیلیان هند در این دوره به شمار می‌رود، از وجود گرایشهای غیر اسماعیلی و بروز انشعاب در جامعه بهره خبر می‌دهد (نک: ایوانف، همان، ۸۲). پونا والا به معرفی آثاری از ادریس دربارهٔ روزه و ماه رمضان پرداخته، متذکر می‌شود که ادریس زمانی به تألیف این آثار دست یازید که جمعی از اسماعیلیان هند، بر خلاف سنت فقهی عموم اسماعیلیان به جای محاسبه و تقویم، رؤیت هلال را در تعیین ایام ماه صیام حجت دانستند (ص ۱۷۴).

ادریس را باید آخرین نمایندهٔ برجستهٔ دعوت اسماعیلی در یمن به شمار آورد، زیرا پس از مرگ او سازمان دعوت اسماعیلیه، دیگر نقش مؤثری در زندگی مردم این سرزمین نداشت (همدانی، «خلاصه»، ۲۱۱). وی در شام درگذشت و تنی چند از پسران و نوادگانش، به ترتیب، به جانشینی او منصوب شدند (دفتری، همانجا).

آثار: ادریس را بزرگ‌ترین تاریخ‌نویس اسماعیلی دانسته‌اند که توانست تاریخ دعوت را از آغاز تا زمان خود تدوین کند. ۳ اثر بزرگ تاریخی او از مهم‌ترین منابع تاریخ اسماعیلیان از سده ۵ تا ۹ ق به شمار می‌روند (EI², S؛ همدانی، «تاریخ...»^۲، ۱۳۶). اما نباید از او فقط به عنوان یک مورخ یاد کرد. اثر برجستهٔ او در مابعدالطبیعه و علم باطن، یعنی زهر المعانی چکیده‌ای از آراء و نظریات اسماعیلی در سده‌های متأخر را ارائه داده است. ادریس اگر چه در زمینهٔ فقه اثری خاص پدید نیاورد، اما در لابه‌لای آثارش توانایی خود را برای پاسخ‌گویی به مسائل فقهی آشکار ساخت (همدانی، «تاریخ»، «خلاصه»، همانجا).

از ادریس آثار متعددی در تاریخ و عقاید، شناخته شده که تقریباً همهٔ آنها تا به امروز در کتابخانه‌های اسماعیلیان در هند و یمن حفظ شده، و بیشتر آنها هنوز به چاپ نرسیده است.

الف. چاپی: عیون الاخبار و قنون الآثار، جامع‌ترین اثر در تاریخ امامان اسماعیلیه و سلسلهٔ خلفای فاطمی و همچنین حاوی اطلاعات ارزشمندی دربارهٔ شروع دعوت اسماعیلی در یمن و نیز

Baroda, 1938; *Judaica*; Massignon, L., «Inventaire de la littérature hermétique arabe», *Opera Minora*, Beirut, 1963, vol. I; Nöldeke, Th., «Hatte Muhammad christliche Lehrer?», *ZDMG*, 1858, vol. XII; Richardson, A., *An Introduction to the Theology of the New Testament*, London, 1958; Schmidt, N., «Traces of Early Acquaintance in Europe with the Book of Enoch», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1922, vol. XLII; id., «The Two Recensions of Slavonic Enoch», *ibid*, 1921, vol. XLI; Siggel, A., «Das Sendschreiben des Licht über das Verfahren des Hermes», *Der Islam*, Berlin/Leipzig, 1937; Steinschneider, M., «Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen», *ZDMG*, 1896, vol. L; Torrey, Ch., «Notes on the Greek Texts of Enoch», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1942, vol. LXII; Walker, J., «Who is Idris?», *Muslim World*, New York, 1966, vol. XVII; Weiser, A., *Introduction to the Old Testament*, London, 1961.

فرامرز حاج منوچهری

ادریس، بنی، نک: آل ادریس.

ادریس بن ادریس، نک: آل ادریس.

ادریس بن حسن، عمادالدین (۷۹۴-۸۷۲ ق/۱۳۹۲-۱۴۶۸ م)،

نوزدهمین داعی مطلق و پیشوای شاخهٔ مستعلوی اسماعیلیه در یمن و از برجسته‌ترین متفکران و نویسندگان اسماعیلی مذهب. دربارهٔ ادریس همچون دیگر امامان مستعلوی یمن آگاهی چندانی در دست نیست و او تقریباً شهرت خویش را مدیون آثاری است که از خود بر جای گذاشته است.

ادریس در قلعهٔ شبام واقع بر یکی از قله‌های بلند کوهستان حراز در یمن که یکی از دژهای مستحکم اسماعیلیان بود، به دنیا آمد (پونا والا، ۱۶۹؛ همدانی، «خلاصه...»^۱، ۲۱۰). نسب او به قریش می‌رسید و از خانوادهٔ ولید بن عتبّه بود که از اوایل سدهٔ ۷ ق حدود ۳۰۰ سال، ریاست دعوت مستعلوی - طیبی را در یمن بر عهده داشتند (دفتری، ۲۵۸؛ EI², S). نیای ادریس، علی بن محمد بن احمد، معروف به «والد الجمیع» نخستین حکمران قریشی نژاد، پس از انقراض صلیحیها و همدانیها در آن منطقه از یمن بود که در قلمرو دعوت اسماعیلی قرار داشت (همدانی، همانجا).

ادریس پس از عموی علی بن عبدالله از ۸۳۲ ق/۱۴۲۸ م پیشوایی اسماعیلیان را بر عهده گرفت و عنوان داعی مطلق یافت (پونا والا، همانجا؛ دفتری، ۲۹۰). او نه تنها نویسنده و متفکر، بلکه مرد جنگ و سیاست نیز بود گفته‌اند که او به حملاتی بر ضد زیدیان صعه دست زد و توانست چند دژ از دست رفتهٔ اسماعیلی را باز پس گیرد. ادریس که سیاست سلف خود را دنبال می‌کرد، با بنی رسول در زید متحد شد و به جنگ و دشمنی با زیدیان صنعا و دیگر نقاط یمن پرداخت. پس از بنی رسول هم از حمایت و دوستی برادران طاهری، علی و عامر که پس از بنی رسول بر یمن سفلی مسلط شدند و حدود سال ۸۵۸ ق/۱۴۵۴ م عدن و زید را تصرف کردند، برخوردار بود (همانجا).

ادریس به گسترش دعوت اسماعیلی در هند توجه خاصی نشان داد و زمینه را برای انتقال تدریجی مرکز دعوت مستعلوی - طیبی از یمن به

1. «A Compendium...»

2. *Ismaili...*

3. «The History...»

دربارهٔ صلیحیون است (EI², S). اهمیت عدد ۷ نزد اسماعیلیان، نویسنده را بر آن داشته تا کتاب را به ۷ بخش تقسیم کند: جلد اول در سیرهٔ پیامبر (ص) و جلد‌های دوم و سوم دربارهٔ زندگانی علی بن ابی طالب (ع) و جنگ‌های آن حضرت است. در جلد چهارم به ذکر ائمه پس از حضرت علی (ع) پرداخته، و از امام حسن مجتبی (ع) آغاز، و به حسین بن احمد، آخرین امام اسماعیلی در دورهٔ ستر، خاتمه داده است. جلد‌های پنجم و ششم تاریخ خلافت فاطمیان از زمان فعالیت‌های ابوعبدالله شیعی و خلافت عبدالله مهدی تا نخستین سال‌های خلافت مستنصر را در بر می‌گیرد و سرانجام جلد هفتم حاوی تاریخ فاطمیان تا الامر باحکام الله و سپس دعوت مستعلوی در یمن و نیز اطلاعات مفیدی دربارهٔ قیام علی بن محمد صلیحی و جنبش صلیحیون در یمن است (مجدوع، ۷۳-۷۷؛ پونا والا، ۱۷۱-۱۷۰).

ادریس نسبت به دوره‌ای که تاریخ آن را نوشته، متأخر بوده و به همین سبب مستقیم یا غیر مستقیم بر منابع متقدم عصر فاطمی تکیه کرده است. او بیشتر منابع خود را معرفی کرده، و بسیاری از آنها کتب و رسالاتی است که امروزه در دسترس است. از آن جمله می‌توان به کتاب‌های قاضی نعمان همچون افتتاح الدعوه، المجالس و المسایرات و نیز رساله‌ها و کتب معروفی مانند سیره الاستاذ جودر، سیره جعفر الحاجب و استنار الامام اشاره کرد (نک: ادریس، تاریخ، ۱۴۷، ۱۶۱، ۲۵۱-۲۵۳، ۵۶۴، ۵۶۶، ۵۶۸). نقل از منابعی که اکنون مفقود است، همچون برخی تواریخ مغربی که به ابن رقیق، ابن جزار و ابن شداد صنهاجی منسوب است، بر ارزش کار ادریس می‌افزاید (یعلاوی، ۱۵؛ نیز نک: ادریس، همان، ج۱). او حتی از منابعی نقل می‌کند که نه فقط امروزه در دسترس نیست، بلکه شناخته شده هم نیست، همچون السیره الکتابیه از حیدره بن محمد بن ابراهیم کتانی، کنز الاختیار فی السیر و الاخبار از ادریس بن علی حسنی، سیره جوهر از حسن بن زولاق و تاریخ ابوبکر جهور بن علی بن جهور همدانی (یعلاوی، ۱۵؛ پونا والا، ۱۷۱؛ نیز نک: ادریس، همان، ۲۱۰-۲۱۱، ۲۴۸، ۵۶۸، ۶۶۶، ۷۲۶، ۷۲۷). از ویژگی‌های مهم این کتاب آن است که نویسنده تاریخ و افسانه را درهم آمیخته، و میان واقعیت تاریخی با آنچه صرفاً از یک باور فرقه‌ای ناشی می‌شود، فرق نگذاشته است و از این جهت، کتاب او از خطاهای فاحش تاریخی خالی نیست (حسین، ۱۸-۱۹؛ همدانی، ۵). از دیدگاه برخی محققان، ادریس تصویری صحیح و کافی از تاریخ واقعی اسماعیلیه نداشته، و همین امر سبب شده که بسیاری از روایت‌های ضد اسماعیلی در کتاب او راه یابند (ایوانف، «ادبیات»، ۷۷-۷۸). از طرفی می‌توان گفت که فقط در مواردی که هیچ منبع تاریخی دیگری در دسترس نباشد، گزارش‌های آن اهمیت می‌یابد. هر چند که همین فقدان منابع، ما را دربارهٔ ارزش این گزارش‌ها و اعتماد به آنها به تردید می‌افکند. این امر در آن بخش از عیون الاخبار که به معرفی امامان دورهٔ ستر می‌پردازد، بیش از همه جلب نظر می‌کند (نک: ادریس، عیون... ۴۰۴-۳۵۱/۴؛ نیز نک: غالب، ۹/۴-۱۳).

جلدهای چهارم و پنجم و ششم این اثر را مصطفی غالب در بیروت (۱۹۷۳-۱۹۷۸م) به چاپ رسانید و محمد یعلاوی در ۱۹۸۵م جلد‌های پنجم و ششم را یکجا با عنوان تاریخ الخلفاء الفاطمیین بالمغرب منتشر کرد. نسخه‌های خطی متعددی از متن کامل عیون الاخبار در آصفیه و همچنین در دانشگاه دهلی موجود است (نک: پونا والا، ۱۷۲).

ب. خطی:

۱. نزهة الافکار و روضة الاخبار، در ۲ جلد، گزارشی است از تاریخ سیاسی یمن پس از انقراض صلیحیون تا ۸۵۳ق/۱۴۴۹م که از منابع مهم ۳۰۰ سال تاریخ دعوت اسماعیلی در یمن محسوب می‌شود. ادریس برخی از منابع خود را در کتاب ذکر کرده، و افزون بر آن از روایات شفاهی و مکاتبات رسمی نیز بهره‌جسته است. اما از آثار داعیان اسماعیلی به ندرت ذکری به میان آورده، و کمتر به آنها ارجاع داده است. گزارش‌های سودمندی هم دربارهٔ روابط جامعهٔ مستعلوی یمن و هند در کتاب یافت می‌شود. پرداختن مؤلف به بیان انساب خیالی برای اشخاص و یا ذکر اشعار ستایش آمیز، از غنای اطلاعات تاریخی کتاب کاسته است. نسخه‌های متعددی از این کتاب در دست است (پونا والا، همانجا؛ ایوانف، همان، ۸۰-۷۹؛ ششن، ۲۴۷/۲-۲۴۸).

۲. روضة الاخبار و بهجة الاسمار، در تاریخ یمن که ادامهٔ نزهة الافکار بوده، و به بیان وقایع میان سال‌های ۸۵۳-۸۷۰ق پرداخته است (پونا والا، ۱۷۳؛ لندبرگ، ۷۸).

۳. زهر المعانی. این کتاب که جامع‌ترین اثر از نوع خود در ادبیات اسماعیلی یمن به شمار می‌رود، حاوی چکیده‌ای از فلسفه و کلام اسماعیلیه است. مجدوع فهرست مفصلی از محتویات آن را در اثر خود آورده است (ص ۲۷۵-۲۷۷؛ نیز نک: ایوانف، همان، ۸۱). موضوعات این کتاب را می‌توان به ۴ بخش اصلی تقسیم کرد: کلام و الهیات، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و معاد شناسی. ادریس که به آثار همچون رسائل اخوان الصفا و کتاب‌های ابوحاتم رازی، ابویعقوب سجستانی، حمیدالدین کرمانی و کتب داعیان یمنی همچون ابراهیم بن حسین حامدی و علی بن محمد الولید دسترس داشته، خلاصه‌ای از آراء و اندیشه‌های اسماعیلی را در موضوعات یاد شده یکجا گرد آورده است (همدانی، «خلاصه»، ۲۱۲-۲۱۱). این کتاب مضامین تاریخی را نیز در بر دارد (نک: ص ۴۷-۵۰). نسخه‌هایی از زهر المعانی در کتابخانهٔ انستیتو پژوهش‌های اسماعیلی در بمبئی و همچنین در مجموعهٔ نسخ خطی کتابخانهٔ فیضی در هند یافت می‌شود (گوریالوا، ۱۱۰-۱۰۹؛ گاسک، ۱۴۲/۱؛ نیز نک: پونا والا، همانجا). قسمتهایی از بخش هفتم کتاب را ایوانف در کتاب «ظهور فاطمیان» به چاپ رسانیده است. حسین همدانی خلاصه‌ای از آن را به زبان انگلیسی در کتاب «نظریات و تاریخ»^۲ (نک: دفتری، ۶۶۵) آورده، و نیز در مقالهٔ «خلاصه‌ای از فلسفه باطنی اسماعیلیه» (نک: ص ۲۲۰-۲۱۰) دربارهٔ آن بحث کرده است.

پرداخت، سپس در مدرسه عمریه قاهره به تدریس مشغول شد و تا پایان عمر در این شهر به سربرد (ابن حجر، همانجا). نام بسیاری از مشایخ او در تنها اثر برجای مانده وی *انوار علو الاجرام* آمده است که از میان آنان ابوطاهر احمد بن محمد سلفی، ابو محمد عبداللطیف بن یوسف بغدادی، یوسف بن عبدالرحمان ابن جوزی، ابو عبدالله محمد بن حسن حسینی ارموی و فاطمه بنت سعدالخیار اندلسی را می توان نام برد (نک: ص ۹، ۱۵، ۴۲، ۵۰، ۶۶؛ نیز نک: ابن حجر، همانجا)، اما درباره شاگردان او تنها به ابوصادق ابن رشیدالدین عطار، دمیاطی و احمد بن یوسف اربلی اشاره شده است (ادفوی، ابن حجر، همانجاها).

ادریسی بیشتر به حدیث اشتغال داشت و از برجسته ترین محدثان روزگار خود به شمار می رفت (ادفوی، ۵۳۵)، اما از آثاری که احتمالاً در این باره داشته است، اطلاعی در دست نیست و چون تنها اثر برجای مانده از او درباره تاریخ اهرام مصر است، بعدها جنبه مورخ بودن او بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. کتاب او با عنوان *انوار علو الاجرام فی الكشف عن اسرار الاهرام*، علاوه بر تاریخ، تا حدی درباره جغرافیای مصر است. او کتاب خود را پس از ۶۲۳ ق/۱۲۲۶ م به درخواست یوسف بن عبدالرحمان ابن جوزی نوشته است. یوسف از مشاهیر زمان خود بود که همراه هیأتی از سوی خلیفه الظاهر، به قاهره آمد. وی از مشاهده اهرام شگفت زده شد و در پی یافتن اطلاعات بیشتری درباره این آثار برآمد. ادریسی به عنوان یکی از دانشمندان نامور آن عصر، تألیفات خود را در اختیار وی گذاشت؛ اما یوسف از او خواست تا کتابی مستقل در این باره بنویسد (نک: ادریسی، ۳-۵). از گفته های ادریسی چنین برمی آید که او برای کسب اطلاعات به سیاحت پرداخته بود. او همراه پدرش به منطقه الاقصر رفته، و در سفری دیگر به همراه استادش محمد بن ابی القاسم حلبی از عین شمس بازدید کرده بود (ص ۴۷-۴۸).

از مضامین کتاب *انوار علو الاجرام*، بر می آید که مؤلف گونه ای گرایش ملی به فرهنگ باستان مصر و افتخار به آثار مصریان کهن داشته است (نک: EI², S). او در آغاز کتاب احساس غروری که نسبت به عظمت ساختمان و دقت مهندسی اهرام و عجایب این آثار داشته، بیان کرده، و ابیاتی از سروده های شاعران متقدم در این باره آورده است. وی به بزرگانی از صحابه نیز اشاره دارد که از اهرام دیدن کرده بودند (نک: ص ۱۷-۱۸، ۲۳-۲۵). او صراحتاً نظریات خود را مبنی بر ضرورت محافظت اینگونه آثار ابراز می دارد و شاید اشاره او به بازدید صحابه و بزرگان از این آثار، به هدف موجه ساختن این نظر خود بوده است (EI², S). این کتاب شاید یکی از بهترین آثاری است که به وصف دقیق اهرام، تاریخچه و دیگر مسائل مربوط به آن پرداخته، و حتی جنبه تقدس این آثار را نزد اقوام مختلف مورد توجه قرار داده است (نک: ص ۲۱-۲۳، ۳۰، ۳۱، ۶۸-۷۹). به عقیده هارمان می توان ادریسی را یکی از دانشمندان روشنفکر مسلمان در سده های ۱۳ و ۱۴ م تلقی کرد (نک: EI², S).

۴ و ۵. رساله ایضاح الاعلام و رساله مدحضة البهتان. این دو رساله درباره ماه رمضان و محاسبه و تعیین ایام آن است.

۶. رساله عاصمة نفوس المهتدين وقاصمة ظهور المعتدين.

۷. رساله موضحة التلبیس و داحضة التلبیس، در رد زندیقی به نام جمل.

۸. رساله فی الرد علی عالم من علماء الزیدية.

۹. هدایة الطالبین... فی جواب المارقین من اهل الهند.

۱۰. دیوان.

۱۱. رساله ضیاء الابصار و جلاء الافکار.

۱۲. رساله البیان لما وجب من معرفة الصلاة فی نصف شهر رجب.

۱۳. ضیاء البصائر وزیة السرائر (نک: پوناوالا، 173-175؛ مجدوع، ج۱: ایوانف، «ادبیات»، 81-82؛ گوریاوالا، 106-109؛ گاسک، 1/7، 15، 16، 29).

۱۴. فی هلال الصوم.

۱۵. تأویل امثال القرآن (کراوس، 489).

مأخذ: ادریس بن حسن، تاریخ الخلفاء الفاطمیین بالمغرب، به کوشش محمد یعلاری، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ هم، زهر الممانی (نک: مله ایوانف، «ظهور فاطمیان»); هم، عین الاخبار و فنون الآثار، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ حسین، محمد کامل، طائفة الاسماعیلة، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ ششن، رمضان، نوادر المخطوطات العربیة، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ غالب، مصطفی، مقدمه بر عین الاخبار (نک: هم، ادریس); مجدوع، اسماعیل، فهرسة الكتب و الرسائل، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۴۴ ش/۱۹۶۶ م؛ همدانی، حسین، الصلیحین، قاهره، مکتبه مصر؛ یعلاری، محمد، مقدمه بر تاریخ الخلفاء (نک: هم، ادریس); نیز:

Daftary, Farhad, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990; EI², S; Gacek, Adam, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies*, London, 1984; Goriawala, M., *A Descriptive Catalogue of the Fyze Collection of Ismaili Manuscripts*, Bombay, 1965; Hamdani, H. F., *A Compendium of Ismā'ili Esoterics*, Islamic Culture, Hyderabad Deccan, 1937. vol. XI; id, *The History of the Ismā'ili Da'wat and its Literature during the Last Phase of the Fajimid Empires*, JRAS, 1932; Ivanow, W., *Ismā'ili Literature, A Bibliographical Survey*, Tehran, 1963; id, *Rise of the Fatimids*, London, 1942; Kraus, P., *La bibliographie ismaëlienne de W. Ivanow*, Revue des études islamiques, Paris, 1932; Landberg, Carlo, *Catalogue de manuscrits arabes*, Leiden, 1883; Misra, S. C., *Muslim Communities in Gujarat*, New Delhi, Munshiram M. Publishers; Poonawala, I. k., *Biobibliography of Ismā'ili Literature*, California, Undena Publications. مسعود حبیبی مظاهری

ادریسی بن حسین، نک: شریفان مکه.
ادریسی بن عبدالله، نک: آل ادریس.

ادریسی، ابو عبدالله (یا ابوجعفر یا ابوالقاسم) محمد بن عبدالعزیز ابن عبدالرحیم فاوی (۵۶۸-۶۴۹ ق/۱۱۷۳-۱۲۵۱ م)، محدث، مورخ و نسب شناس. پدر او که اهل مغرب بود، به مصر رفت و در منطقه فاویعیش در شمال مصر اقامت گزید و در این شهر بود که محمد متولد شد و به همین سبب او را فاوی خوانده اند (ادفوی، ۵۳۴-۵۳۵؛ ابن حجر، ۲۶۲/۵؛ نیز نک: زرکلی، ۲۰۸/۶).

ادریسی در اسکندریه و دیگر شهرهای مصر به سماع حدیث

ادریسی در تألیف این کتاب از منابع مشهور بسیاری استفاده کرده است: *المسالک و الممالک* محمد بن حسن مهلبی؛ *الاستدکار*، ذخائر العلوم و التنبيه و الاشراف مسعودی؛ *رساله ابواسحاق صابی*؛ *رساله ابن مثنائی* که در ۲۰ برگ بوده است؛ *تاریخ امراء مصر* ابن زولا؛ *صنعة الارض و الاقالیم ابوزید بلخی*؛ *رساله ابوالصلت اندلسی*؛ *المسالک و الممالک ابو عبید بکری* و کتاب *الالوف ابو معشر بلخی* (ادریسی، ۲۲، ۲۳، ۲۹، ۳۰، ۳۴، ۳۵، ۶۰، ۶۱، ۷۶، ۹۱، ۹۳؛ سزگین، ۷). کتاب *انوار علو الاجرام* به کوشش و با مقدمه‌ای از اورزولا سزگین در فرانکفورت (۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م) چاپ تصویری شده است.

افزون بر *انوار علو الاجرام*، ادریسی ۳ اثر دیگر نیز دربارهٔ تاریخ مصر داشته است: *الادوار و القترات*، *الجوهرة الیتمه فی اخبار مصر القديمة* و *مطلع الطالع السعید فی اخبار الصعيد* (نک: ادریسی، ۴، ۵) که از آنها اثری در دست نیست.

مآخذ: ابن حجر، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق؛ ادریسی، محمد، *انوار علو الاجرام*، به کوشش اورزولا سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ ادنوی، جعفر، *الطالع السعید*، به کوشش سعد محمد حسن، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ زرکلی، اعلام؛ سزگین، اورزولا، *مقدمه بر انوار علو الاجرام* (نک: هم، ادریسی)؛ نیز: EI², S. مهدی سلماسی

ادریسی، ابو عبد الله محمد بن محمد بن عبدالله بن ادریس، معروف به شریف ادریسی، جغرافی‌نگار، مورخ، گیاه‌شناس، شاعر و ادیب اندلسی سدهٔ ۶ ق. در بعضی نوشته‌ها او را محمد بن احمد نیز نامیده‌اند (نک: عنان، ۳۰۵). چون نسب وی به حضرت فاطمه (ع) می‌رسد، با عنوان «(شریف) شهرت یافته است (صفدی، ۱۶۳/۱)؛ نیز نک: عنان، ۳۰۵-۳۰۶؛ سارتن، ۱۲(۱)/۱۵۳۵). ظاهراً به سبب اقامت طولانی در جزیرهٔ سیسیل (صقلیه)، او را «ادریسی صقلی» نیز نامیده‌اند (مقری، ۴۴۳/۳؛ بستانی). نیای بزرگ او ادریس عالی بامرالله بود، از این‌رو دودمان او را با عنوان ادریسی می‌شناختند (EI²؛ کراچکوفسکی، IV/281). سر دودمان ادریسیان، ادریس اول بود که از سرزمینهای شرقی خلافت به مراکش رفت و در حدود سبته در ۱۷۲ ق/۷۸۸ م دولتی مستقل تأسیس کرد. پس از مرگ وی در ۱۷۷ ق، پسرش ادریس دوم به پادشاهی رسید که بنای شهر فاس در مراکش را به او نسبت داده‌اند. این دودمان تا ۳۷۵ ق/۹۸۵ م حکومت کرد (همانجا).

تولد ادریسی را ۴۹۳ ق/۱۱۰۰ م در شهر سبتهٔ مراکش نوشته‌اند (صفیدی، ۲۲۹؛ حمیده، ۳۸۸). گمان می‌رود رابطهٔ خانوادهٔ او با اندلس همچنان برقرار بود و ادریسی در قرطبه که مرکز فرهنگی عمده‌ای به شمار می‌رفت، به تحصیل ریاضیات، تاریخ و جغرافیا پرداخت. مطالب مشروحی که ادریسی در کتاب خود دربارهٔ قرطبه آورده، مؤید آشنایی وسیع وی با آنجا بوده است. ادریسی از دوران جوانی بسیار سفر کرد و به سرزمینهایی رفت که سفر بدان نواحی چندان رایج و معمول نبود. اینکه او مراکش و اسپانیا را می‌شناخت، چندان مایهٔ شگفتی نیست،

ولی از سطور مختلف کتاب او می‌توان دریافت که به سواحل فرانسه و انگلستان نیز سفر کرده است. در ۵۱۰ ق/۱۱۱۶ م که ادریسی بیش از ۱۷ سال نداشت، به آسیای صغیر سفر کرد (همانجا). در کتاب او خاطراتی از دیگر نواحی آسیا و آفریقا مشهود نیست، چنین به نظر می‌رسد که وی خود آن نواحی را ندیده بود (کراچکوفسکی، IV/282). ظاهراً در حدود سال ۱۱۳۸ م (۵۳۲ ق) به پالمو رفت و به دربار روجر دوم پادشاه سیسیل راه یافت و تا پایان عمر آن فرمانروا (۲۶ فوریهٔ ۱۱۵۴) از نزدیکیان او بود (همانجا؛ حمیده، ۳۸۹). دوران اقامت ادریسی در سیسیل چندان روشن نیست. شاید وی در روزگار جانشین روجر نیز مدتی در سیسیل اقامت داشته است.

اطلاعات دربارهٔ سرگذشت ادریسی بسیار اندک است. شاید سبب این بی‌توجهی آن بوده است که تذکره‌نویسان عرب، او را مرتدمی شمردند، زیرا که در دربار پادشاهی مسیحی می‌زیسته، و در کتاب خود او را ستوده است (EI²). ادریسی احتمالاً در دوران پیری به سبته بازگشته، و هرگاه روایتها پذیرفته آیند، در ۵۶۰ ق/۱۱۶۵ م در آنجا درگذشته است (کراچکوفسکی، همانجا).

بهترین دورهٔ زندگی ادریسی و نیز دوران نگارش اثر عمدهٔ او *نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق* با شهر پالمو، تخته‌گاه سیسیل مرتبط است. این اثر در عصر شکوفایی فرهنگی سیسیل، به هنگام فرمانروایی نورمانها که حاصل ابتکار روجر دوم بود، نوشته شد. مؤلف خود در مقدمهٔ آن، این نکته را یادآور شده، و مقدم بر هر چیز از نقش پادشاه نورمانها در خلق آن اثر یاد کرده است. او چگونگی تألیف کتاب را ضمن ستایش از ولی‌نعمت خویش به شرح آورده، و متذکر شده است که چون قلمرو پادشاه وسعت گرفت و بلاد روم و مردم آن به فرمان او درآمدند، «خواست تا کیفیت سرزمین خویش را از روی حقیقت و بصیرت بشناسد و حدود راههای آن را به خشکی و دریا بداند که در کدام اقلیم است و دریاهای و خلیجهای خاص آن نیز کدامند» (۵/۱). وی انگیزهٔ دیگر نگارش کتاب را شناسایی ۷ اقلیم دانسته، و به آثار مؤلفانی چون مسعودی، ابونصر جیهانی، ابن خردادبه، احمد بن عمر غدیری، ابن حوقل، ابن خاقان کیماک، موسی بن قاسم قردی، احمد بن [ابی] یعقوب یعقوبی، اسحاق بن حسن منجم، قدامهٔ بصری، بطلمیوس اقلودی و ارسپوس انطاکی اشاره کرده است. ادریسی در ادامهٔ سخن می‌نویسد که روجر دوم مطالب این اثر را مشروح و کامل نیافت. از این‌رو اهل فن و آگاهان را فراخواند و چون اطلاعات آنان را افزون‌تر از پیشینیان ندید، آگاهان سفر کرده را دعوت کرد و مطالب موردنیاز را چه جمعی و چه فردی از آنان جویا شد. هرچه را مورد اتفاق بود، در ثبت نگاه داشت و هرچه را مورد اختلاف بود، نادیده انگاشت. وی سپس می‌افزاید که ۱۵ سال بر اینگونه سپری گشت، پس آنگاه روجر دوم بر آن شد تا صحت گفتار را دربارهٔ طول و عرض بلاد از روی یقین بداند. پس لوح نقشه‌ای را به وی ارائه کردند. اجزاء آن را با مقیاس آهنین آزمود و به مقایسهٔ نظر مؤلفان پرداخت، تا به واقعیت دست یافت. سپس فرمود تا کره‌ای ضخیم

روشن و آشکار است. گمان می‌رود تقسیم جهان به ۷ اقلیم از اندیشه‌های کهن ایرانی دربارهٔ ۷ کشور مایه گرفته باشد. کتاب ادریسی کوششی به منظور نزدیکی جغرافیای نجومی و توصیفی بوده که با توفیق کامل همراه نشده است.

ادریسی را نمی‌توان سالار جغرافی‌نگاران عرب و اسلامی نامید. با این وصف، کتاب او در اروپا بیش از دیگر تألیفات جغرافیایی عربی شهرت یافته است. حضور او در محیط نیمه عربی و نیمه اروپایی سیسبل سبب شد که از شهرت فراوان برخوردار گردد. با اینهمه، اطلاعات مربوط به زندگی و شرح احوال وی اندک است (کراچکوفسکی، IV/281؛ کرامرز، 89). در برخی نوشته‌ها، ادریسی را «استرائین عرب» نامیده‌اند (نک: گنثالت پالشتیا، ۳۱۴). چنین به نظر می‌رسد که این لقب را اروپاییان به وی داده باشند.

از مقدمه ادریسی و نوشتهٔ صفدی معلوم می‌شود که تألیف *نزهة المشتاق* در ۳ مرحله انجام گرفته، و ۳ نتیجه داشته است: نخست نمونه‌ای بی‌نظیر از جهان به صورت کره‌ای از نقره شامل نقشهٔ جهان؛ دوم نقشهٔ سرزمینها، کشورها، دریاها، رودها، کوهها، فاصله‌ها و جز آن؛ سوم نام کتاب است که بدان اشاره شد (ادریسی، ۷۰۶/۱؛ صفدی، همانجا). کره نقره در ۱۱۶۰م (۵۵۵ق) به سبب حملهٔ شورشیان درهم شکست و به غارت رفت. ولی نسخه‌های متعددی از کتاب و نقشه‌ها بر جای مانده است که ناقصند و رونویسهای آن نیز همگون نیستند (کراچکوفسکی، IV/286-287).

کتاب ادریسی نام دیگری نیز دارد و آن کتاب روجار یا کتاب روجاری است که منتسب به روجر دوم است (همو، IV/288؛ برتانیکا؛ آمریکا). از میان نسخه‌های متعدد کتاب، نسخهٔ پاریس، اکسفر، استانبول و قاهره در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۹م شناخته شد (کراچکوفسکی، IV/287-289). نسخهٔ دیگری در ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م از ایران به کتابخانهٔ امپراتوری روسیه در سن پترزبورگ برده شد که تنها قسمت دوم کتاب است و نخستین بار زایبولد آن را معرفی کرده است (همو، IV/287).

بجز متن کامل *نزهة المشتاق*، متن کوتاه‌تری نیز هست که در ۱۵۹۲م (۱۰۰۰ق) در چاپخانهٔ مدیچی رم با عنوان *طویل نزهة المشتاق فی ذکر الامصار والاقطار والبلدان والجزر والمدائن والاتاق* به چاپ رسیده است (همانجا؛ سرکیس، GAL, I/628: ۴۱۵) و در ۱۶۱۹م (۱۰۲۸ق) دو دانشمند مارونی به نامهای جبرئیل صهیونی و یوحنا صیرونی که معلمان زبانهای شرقی در پاریس بودند، آن را به لاتینی ترجمه کردند (بستانی). عنوان ترجمه «جغرافیای نویی، وصف کامل جهان بنا بر ۷ اقلیم آن...» است. همین عنوان سبب بروز خطایی دربارهٔ ادریسی شد که حدود دو سده در محافل علمی اروپا دوام داشت. چون مترجمان نام مؤلف را نمی‌دانستند، گمان کردند که اصل وی از نوبه بوده است. آنان در جایی که از رود نیل و عبور آن از سرزمین نوبه یاد شده

و بزرگ از نقرهٔ خالص برای او به وزن ۴۰۰ رطل رومی (هر رطل ۱۱۲ درم است) بسازند. و چون آماده شد، صورت ۷ اقلیم با همهٔ اجزاء، سواحل، جلگه‌ها، خلیجها، دریاها، رودها و جز آن را بر آن نقش کردند. پس آنگاه فرمان داد تا کتابی مطابق شکلها تألیف شود، با ذکر جزئیات، از جمله اخلاق، مذهب، پوشاک، زینت و زبان و آن را *نزهة المشتاق فی اختراق الاتاق* بنامند و این در دههٔ اول ژانویهٔ ۱۱۵۴ مطابق با شوال ۵۴۸ بود (۷۰۵/۱). با مقایسهٔ تاریخ پایان نگارش کتاب و تاریخ مرگ روجر دوم، می‌توان دریافت که زمان اتمام کتاب میان ۶ تا ۷ هفته پیش از درگذشت فرمانروای سیسبل بوده است. پادشاه نورمان در اواخر زندگی به بیماری سختی دچار شد که امید شفای آن نمی‌رفت. از شتابی که در بعضی فصول به ویژه از فصل دوم کتاب ادریسی مشهود است، چنین می‌نماید که فرمانروای سیسبل آرزو داشته تا پیش از پایان عمر، کتابی را که اندیشهٔ تألیفش از او بوده است، مشاهده کند (کراچکوفسکی، IV/284).

پیرامون نقش ادریسی در تألیف کتاب، در نسخه‌های مختلف، اندک تناقضی مشهود است. نگارش کتاب گاه به او، و زمانی به روجر دوم نسبت داده می‌شود، ولی با این وصف تردید نیست که مؤلف کتاب، ادریسی بوده است (همو، IV/285). صفدی در شرح احوال روجر فرمانروای سیسبل می‌نویسد که وی از شریف ادریسی صاحب کتاب *نزهة المشتاق* دعوت کرد تا صورتی از نقشهٔ جهان را برای او تألیف کند. چون ادریسی نزد او شد، وی را محترم داشت و از او خواست تا در سیسبل بماند و اخبار سرزمینها را تحقیق کند. روجر کسانی خردمند را به سرزمینهای شرق و غرب و جنوب و شمال فرستاد و مصوّرانی همراه آنان کرد. هر زمان که صورتی ارائه می‌شد، ادریسی آن را ثبت می‌کرد و چون خواستهای او در این زمینه برآورده شد، کتابی گرد آمد که همان *نزهة المشتاق* شریف ادریسی است (۱۰۶-۱۰۵/۱۴).

صفدی دربارهٔ سبب اقامت ادریسی در سیسبل می‌نویسد که روجر به ادریسی گفت: چون تو از دودمان خلافت هستی، اگر میان مسلمانان باشی، قصد کشتن تو را خواهند کرد و اگر نزد من بمانی در امان خواهی بود. ادریسی نیز این پیشنهاد را پذیرفت (۱۰۶/۱۴).

روجر بر سیسبل که سرزمینی نیمه شرقی و مرز میان دو تمدن جهانی آن روزگار بود، فرمانروایی داشت و چنین می‌نماید که هر دو جهان را نیک می‌شناخت. اینکه وی دانشمندی مسلمان را به تألیف کتابی در وصف جهان عصر خویش واداشته، خود نموداری از برتری تمدن اسلامی بوده است. اشتیاق روجر به اینکه نقشه‌ای خاص او از جهان تصویر شود، خود نشانه‌ای از گونه‌ای گرایش شرقی است. چنانکه اندیشهٔ اسکندر و شاهان ایران و علاقهٔ مأمون خلیفهٔ عباسی و نیز اشتیاق امیران سامانی به اینکه نقشه‌ای از نقاط زیر سلطهٔ خود داشته باشند، نموداری از این تمایل است (کرامرز، 89-90). در این هنگام مسیر تازه‌ای در دانش جغرافیا پدید آمد که هدف آن پیوند دادن جغرافیای توصیفی به جغرافیای نجومی بود. این مسیر در اثر ادریسی

است، واژه ارضها (سرزمین آن) را ارضنا (سرزمین ما) خواندند و همین خطا سبب شد که مؤلف کتاب (ادریسی) را از مردم نوبه بدانند (کراچکوفسکی، ۲۸۸-۲۸۷/IV: EI²).

گرچه کتاب ادریسی تا اندازه‌ای آمیخته به تصنع است، با این وصف ترتیب آن ساده می‌نماید (کراچکوفسکی، ۲۹۰/IV). وی نخست وصف کوتاهی از زمین به دست داده، و آن را به شکل کره‌ای تصویر کرده که چون زرده تخم مرغ در فضا معلق است (ادریسی، ۷/۱). او طول محیط زمین را ۲۳'۹۰۰ میل نوشته است؛ میل از دیدگاه ادریسی برابر ۱'۵۵۵ متر، و کمتر از میل عربی است که آن را معادل ۱'۸۷۸ متر نوشته‌اند. ادریسی در کتاب خود به یک روز راه یا منزل اشاره دارد که مسافت آن ۲۴ میل برابر ۳۷/۵ کم و با حرکت سریع حدود ۳۰ میل معادل ۴۶ کم است. او یک روز راه یا یک منزل دریایی را حدود ۱۰۰ میل دانسته که برابر ۱۵۵ کم است. نوشته ادریسی درباره مسافتها چندان قابل اعتماد نیست، زیرا وقتی از میل سخن می‌گوید، معلوم نیست که مقصود او میل فرنگی است، یا عربی. همین آشفتگی درباره منزل نیز به عنوان واحد طول و مسافت مشهود است (کراچکوفسکی، ۲۹۰، ۲۸۸/IV).

ادریسی ضمن گزارش کوتاهی درباره اقلیمها، دریاها و خلیجها، پدیده‌های سطح زمین را مورد شرح و بررسی قرار می‌دهد. در این زمینه او پیرو دانشمندان پیشین، از جمله مکتب بطلمیوس است که زمین را به ۷ اقلیم بخش کرده‌اند که هر یک چون کمربندی عریض از مغرب به مشرق از خط استوا می‌گذرد (۸/۱-۱۴). ادریسی هر اقلیم را به ۱۰ قسمت منقسم کرده، و گزارش هر قست را از شرق به غرب به ترتیب آورده، و هر یک از گزارشها را با نقشه همراه کرده است که جمعا ۷۰ نقشه کوچک می‌شود. در نسخه‌های خطی بنا بر معمول یک یا دو نقشه افتاده است. ضمناً در آغاز کتاب یک نقشه مدور جهان وجود دارد که تنها می‌توان آن را با «اطلس اسلام» مکتب کلاسیک ارتباط داد، زیرا اندیشه خاص آن، وجود دو دریای بزرگ، آشکارا در نقشه ادریسی نمایان است، اما کرانه‌های دریای مدیترانه در نقشه او ضمن مقایسه با نقشه‌های سابق به واقعیت نزدیک‌تر است. اگر این ۷۰ نقشه کوچک به یکدیگر متصل شوند، یک نقشه بزرگ جهان به صورت مستطیل پدید می‌آید. همه نقشه‌های ادریسی، از جمله نقشه مدور او با دقت رسم شده‌اند و در آنها از وجود خطوط مستقیم و دوائر هندسی چشم‌پوشی شده است. این نیز نسبت به مرحله دوم نقشه‌کشی عربی، یعنی «اطلس اسلام» دارای امتیاز است (کرامرز، ۹۰ و نقشه بعد از ص ۸۶؛ حمیده، ۳۹۰؛ کراچکوفسکی، ۲۹۳، ۲۸۹-۲۸۸/IV).

از آغاز سده ۲۰م با مطالعه اثر ادریسی معلوم شد که بررسی کتاب او جز با تحلیل یا به پای نقشه و متن میسر نیست. این نظر را میلر با انتشار همه مطالب مربوط به نقشه‌شناسی متون عربی و فارسی مشخص کرده است. ولی ارتباط متن و نقشه در کتاب ادریسی دشوار می‌نماید. از این رو بیشتر پژوهندگان، کتاب را شرح نقشه‌ها دانسته‌اند (کرامرز، ۹۰). در مقدمه کتاب جز برخی دیدگاههای کلی درباره جغرافیای

نجومی، مطلبی از روشهای نجومی ترسیم نقشه مشهود نیست. با این وصف، باید افزود که نقشه‌های ادریسی از عمده‌ترین آثار نقشه‌شناسی اسلامی موجود تا زمان اوست.

در کتاب ادریسی بخش مربوط به افریقای شمالی، اسپانیا، سیسیل و نواحی ایتالیا از همه مهم‌تر است، زیرا به خلاف دیگر بخشها، مبتنی بر مشاهدات اوست. بحث درباره رومانی و شبه جزیره بالکان تا اندازه‌ای مبسوط است. ادریسی از طریق بازرگانان عرب، یهود، یونانی و اروپایی توانسته بود با مهم‌ترین مراکز و راههای بازرگانی رومانی آشنا شود. مطالب کتاب او درباره جغرافیای طبیعی بالکان اندک است، ولی درباره اوضاع اقتصادی امپراتوری بیزانس و بلغارستان در سده ۹ق/۱۲م مطالب قابل توجهی دارد (کراچکوفسکی، ۲۹۰-۲۸۹/IV). ادریسی بجز افریقای شمالی، هیچ‌یک از سرزمینهای غیراروپایی را به صورتی مستقل و بی‌واسطه نمی‌شناخته است، از این رو بسیاری از محققان، مطالب او را در این زمینه‌ها چندان ارزشمند نمی‌شمارند. به عقیده نالینو، نوشته ادریسی درباره بخشهای غیرمسلمان آسیا و افریقا ملهم از ترجمه عربی و منتهای دستکاری شده اثر بطلمیوس است (نک: همو، ۲۹۰/IV).

اطلاعات ادریسی درباره هند و جنوب شرقی آسیا آشفته است. نیمی از نامهای جغرافیای کتاب او برگرفته از مؤلفان معروف اسلامی است، ولی مؤلف دیگری که ادریسی از او نام برده، جاناخ (جاناخ) بن خاقان کیماکي است که شناخته نشده است (همو، ۲۹۱/IV؛ ادریسی، ۵/۱-۶؛ حمیده، ۳۹۱-۳۹۲).

شهرت ادریسی با کتاب *نزهة المشتاق* پیوند دارد، ولی معلوم شده که وی کتاب جغرافیایی دیگری نیز با عنوان *روض الانس و نزهة النفس* برای گیوم (ویلیام) اول (حک ۱۱۵۴-۱۱۶۶م) فرزند و جانشین روجر دوم پادشاه سیسیل تألیف کرده است (سارتن، ۱۱۲/۱۵۳۵). سال تألیف این کتاب را ۱۱۶۱م (همانجا) و نام آن را *الممالک و المسالك* نیز نوشته‌اند (بستانی؛ کراچکوفسکی، ۲۹۴/IV)، نسخه‌ای خطی در استانبول با عنوان *روض الفرج و نزهة المهج* به دست آمده که ظاهراً قسمتی از این کتاب است و ۷۳ نقشه دارد. تاریخ آن نیز مربوط به ۵۸۸ق/۱۱۹۲م است. این کتاب در محافل علمی با عنوان *الادریسی الصغیر* معروف شده است تا با کتاب *نزهة المشتاق* اشتباه نشود (همانجا). در کتاب *الادریسی الصغیر* اقلیم هشتمی بر ۷ اقلیم افزوده شد که وصف آن در کتاب آمده و در واقع همان خط استواست (همو، ۲۹۵/IV). نام مؤلف کتاب مشخص نیست؛ ممکن است این کتاب نسخه ناقصی از کتاب *روض الانس و نزهة النفس* باشد (سارتن، ۱۱۲/۱۵۳۶).

ادریسی چون بیشتر دانشمندان زمان خود صاحب فنون و کمالات بود. از او جز آثار جغرافیایی، آثار دیگری نیز بر جای مانده است. از جمله رساله‌ای است در ادویه مفرده، سارتن از کشف رساله گم شده‌ای منسوب به ادریسی درباره ادویه مفرده یاد کرده است. وی می‌نویسد:

۲۲۳/۱؛ ظافر، ۶۵؛ ترمینگام، اسلام...، ۲۲۹، «طریقه‌های...»^۱، ۱۱۴). وی سعی داشت طریقه‌ای بنا نهد که جامع میان تمامی سلسله‌های صوفیه باشد (کرار، ۳۹).

ابن ادریس در ۱۲۱۳ق به مکه مکرمه سفر کرد و در آنجا طریقه ادریسیه را بنیان گذارد و شروع به تبلیغ و ترویج تعلیم و آداب این طریقه کرد و مریدان بسیار گرد آورد.

در مدت اقامت خود در مکه سفری نیز در ۱۲۲۸ق/۱۸۱۳م به صعید مصر رفت و در آنجا یکی از مریدان خود به نام محمد عثمان میرغنی را برای تبلیغ و گسترش این طریقه به سودان فرستاد. سپس در ۱۲۳۲ق/۱۸۱۷م به مکه مکرمه بازگشت و تا ۱۲۴۴ق/۱۸۲۹م در آنجا ساکن شد و به تدریس و تربیت مریدان پرداخت. در همان سال یکی دیگر از مریدان خود به نام محمد بن علی سنوسی را به عنوان خلیفه خود در مکه تعیین کرد و خود رهسپار یمن شد و در صیبا اقامت گزید و روزگار خود را تا پایان عمر در آنجا سپری کرد (نبهانی، ۵۶۹/۱-۵۷۱؛ زتاره، ۲۲۳/۱-۲۲۴؛ صدیق حسن، ۴۳۳-۴۳۵؛ کرار، ۱۷-۲۰؛ نیز نک: ترمینگام، اسلام، ۲۲۹-۲۲۸).

هرچند میان برخی تعلیم ابن ادریس و برخی از آراء و عقاید وهابیه تشابهاتی بود، لیکن برخلاف نظر برخی محققان، طریقه او را نباید با فرقه وهابیت مربوط دانست. ابن ادریس محمد بن عبد الوهاب را به عنوان یک مجدد و احیاگر ستایش می‌کرد، ولی تعصبها و زیاده‌رویهای وهابیت را - از جمله کافر شمردن مسلمانانی که با آنان هم عقیده نبودند - مورد انتقاد قرار می‌داد. وهابیان نیز برخی از اعمال صوفیانه، از جمله بوسه زدن مریدان بر دست و زانوی شیخ را، مردود و آن را نوعی اظهار خواری و ذلت در برابر مخلوق می‌دانستند (کرار، ۳۹-۴۱؛ نیز نک: حالت، ۵۳؛ ترمینگام، «طریقه‌های...»، ۱۱۵).

تعلیم و آداب طریقه ادریسیه: تعلیمات و نیز اوراد و احزاب این طریقه بیشتر در دو اثر معروف ابن ادریس یعنی العقد النفیس (بولاق، ۱۳۱۵ق) و مجموعه احزاب و اوراد و رسائل (قاهره، ۱۹۴۰م) مندرج است.

ابن ادریس در تعلیم خود بیشتر به ذکر، توکل و تقوا اهمیت می‌داد. تقوا را «مفتاح الولاية» و ذکر را افضل عبادات می‌دانست و بر آن بود که تنها با مداومت در ذکر است که سالک به حق می‌رسد (کرار، ۳۲-۳۶، ۳۴).

در این طریقه جلسات ذکر به صورت دسته‌جمعی و در شبهای دوشنبه و جمعه برگزار می‌شود و لفظ جلاله «الله» ذکر مهم سالکان این طریقت است (همو، ۳۶). ابن ادریس مانند بسیاری دیگر از صوفیه خلوت‌گزینی و حفظ لوازم و شرایط خاص آن را به مریدان خود سفارش می‌کرد (همو، ۲۵) و آنان را از اینکه علم را وسیله تجارت و کسب مال و منال دنیایی قرار دهند، بر حذر می‌داشت (همو، ۳۷)، اما

مقدمه کتاب حاوی کلیاتی درباره گیاه‌شناسی بنابر مشرب ارسطوست (همانجا). این رساله را به ۳ نام الجامع لاشتات النبات، المفردات و الادویه المفردة نامیده‌اند. نسخه خطی این رساله در ۱۹۲۸م توسط ریتز^۱ در کتابخانه فاتح استانبول کشف شد که ناقص است و افتادگیهایی نیز دارد. این نسخه خطی رساله‌ای درباره داروسازی است که با کتاب ثوفر استوس و کتاب النبات متفاوت است (همانجا؛ EI²). در مقدمه کتاب وصف ۳۶۰ گیاه و ادویه مفردة آمده که نخستین آن افسنطین است (سارتن، همانجا). این گزارش خالی از ارزش و اعتبار نیست. ادریسی در این کتاب کوشیده است نام گیاهان را به زبانهای مختلف بیاورد و نامهای یونانی و رومی آنها را از یکدیگر جدا کند. گاه شمار نام داروها و مترادفهای آنها در زبانهای مختلف به ۱۲ می‌رسد که درخور توجه است (EI²؛ کراچکوفسکی، همانجا). بسیاری از نامهای مترادف گیاهانی که ادریسی ذکر کرده، در زبان یونانی جدید موجود است (سارتن، همانجا). کتاب المفردات ادریسی مورد استفاده کسانی چون ابن بیطار نیز بوده است (مقری، ۴۴۳/۳؛ بستانی). از ادریسی اشعاری نیز برجا مانده است (کراچکوفسکی، همانجا).

بسیاری از جغرافی‌نگاران اسلامی از نوشته‌های ادریسی بهره جسته‌اند. از میان این گروه می‌توان به ابن سعید مغربی، جغرافی‌نگار نیمه دوم سده ۷ق/۱۳م و ابوالفدا، جغرافی‌نگار اوایل سده ۸ق/۱۴م اشاره کرد که بدون واسطه‌ای از آثار ادریسی بهره گرفته‌اند (همو، IV/296؛ ابوالفدا، ۹۱، ۹۳، ۱۱۱، جم).

مآخذ: ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش م. رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادریسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ بستانی، حمید، عبدالرحمان، اعلام الجغرافیین العرب، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سارتن، جورج، مقدمه بر تاریخ علم، ترجمه غلامحسین صدوی افشار، تهران، ۱۳۵۵ش؛ سرکیس، یوسف الیان، معجم المطبوعات العربیة و العربیة، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ صعیدی، عبدالمتعال، المجددون فی الاسلام، مصر، مکتبة الآداب؛ صندی، خلیل، الوافی بالوفیات، ج ۱، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م، ج ۱۴، به کوشش ددرینگ، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ عنان، محمد عبدالله، تراجم اسلامیة (شرقیة و اندلیسیة)، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ گناتک پالنیا، آنخل، تاریخ الفكر الاندلسی، ترجمه حسین مونس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مقری، احمد، نفع الطیب، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نیز:

Americana; Britannica; EI²; GAL; Kraehkovskii, I. Yu., Izbrannye sochineniya, Moscow/Leningrad, 1957; Kramers, J.H., «Geography and Commerce, The Legacy of Islam», ed. Thomas Arnold and Alfred Guillaume, Oxford, 1931.

عتایت‌الله رضا

ادریسیه، نک: آل ادریس.

ادریسیه، یا احمدیه از شاخه‌های طریقت شاذلیه که در اوایل سده ۱۳ق توسط احمد بن ادریس (نک: ۵، د، ابن ادریس) بنیاد نهاده شد و در مکه، یمن، سودان، مصر و لیبی انتشار یافت. - ابن ادریس طریقه شاذلیه و خُضُرویه (یا خُضَیریّه) - از شاخه‌های طریقه شاذلیه - را از عبد الوهاب تازی و ابوالقاسم وزیر غازی اخذ کرد و سپس خود از مشایخ بزرگ این طریقه گردید (نبهانی، ۵۶۷/۱؛ زتاره،

برخلاف بسیاری از متصوفه که ترک دنیا را توصیه می‌کردند، وی بهره بردن از نعمتهای دنیا را بر مریدان خود مجاز و مباح می‌شمرد (همو، ۳۴)، با اینهمه، برخلاف بسیاری از طریقه‌های تصوف، با سماع و غنای صوفیانه مخالف بود (ترمیم‌نگام، همانجا).

آداب خانقا: شخص طالب در بدو ورود به این طریقه، باید پس از نماز، اوراد و ادعیه‌ای را که شیخ به او تلقین کرده است، بخواند و پس از درود و صلوات بر پیامبر (ص)، سرسپردگی خود را به سیداحمد بن ادریس اعلام کند و سپس شعار طریقه ادریسیه را که به ذکر تهلیل ((لا اله الا الله، محمد رسول الله فی کل لمحّة و نفس عدد ما وسعه علم الله)) معروف است، ۳ بار بخواند. پس از خواندن این ذکر است که شخص از سالکان این طریقه به شمار خواهد آمد (کرار، ۲۸-۲۹).

در طریقت ادریسیه برای مریدان درجات و مراتب خاصی تعیین نشده، لیکن با توجه به رسائل و خطابه‌های ابن ادریس، به افراد مبتدی و کسانی که تازه به این طریقه می‌پیوستند، «منتسبین» می‌گفته‌اند و کسانی که به عنوان مبلغ از طرف شیخ به نقاط مختلف فرستاده می‌شدند، به «خلفا» یا «نواب» موسوم بوده، و بزرگان و افراد شاخص این طریقه، «خلفای بزرگ» نامیده می‌شده‌اند (همو، ۳۸).

در این طریقه لباس خاصی وجود ندارد و تنها نشانه آنان بیرق سبزی است که شعار طریقه - که همان ذکر تهلیل است - با رنگ سپید بر روی آن نوشته شده است (همو، ۳۹). مرید مبتدی باید بعد از هر نماز، ۳ بار ذکر تهلیل، یک بار ذکر «صلاة عظیمه» - که دعای کوتاهی است و در طی آن مرید از خداوند دیدار حضرت رسول اکرم را طلب می‌کند - و نیز یک بار دعای کوتاه دیگری به نام «الاستغفار الکبیر» را بخواند (همو، ۲۹، نیز برای متن صلاوة عظیمه و الاستغفار الکبیر، نک: ۱۳۳). اوراد و احزاب خاص این طریقه در مجموعه‌ای با عنوان مجموعه احزاب و اوراد و رسائل جمع آمده است. مرید و سالک باید این اوراد را در اوقات معین و با طهارت و نیت بخواند (همو، ۲۹-۳۱).

گسترش طریقه ادریسیه و انشعابهایی آن: در دوران حیات ابن ادریس، این طریقه توسط خود او و نیز برخی از مریدانش، در مکه، صعید مصر، سودان و یمن انتشار یافت. بعد از مرگ ابن ادریس میان مریدان او اختلاف افتاد، چنانکه برخی از آنان طریقه‌های جداگانه تشکیل دادند (ترمیم‌نگام، اسلام، ۲۲۹، «طریقه‌های»، ۱۱۵). معروف‌ترین مریدان او که مؤسس طریقه‌ای مستقل بوده‌اند و یا طریقه‌ای به آنان نسبت داده شده است، اینانند:

۱. محمد بن علی سنوسی (د ۱۲۷۶ق/۱۸۵۹م)، که در مکه مکرمه با ابن ادریس ملاقات کرد و در سلک مریدان او درآمد و با توجه به تأکید ابن ادریس به محمد عثمان میرغنی، مبنی بر پیوستن به محمد بن علی سنوسی به نظر می‌رسد که سنوسی برجسته‌ترین مرید او بوده است (کرار، ۵۶).

محمد بن علی سنوسی پس از مرگ ابن ادریس در ۱۲۵۳ق، با گروهی از مریدان از صبیّا به مکه بازگشت و خانقاهی بر روی کوه

ابوقیس تأسیس کرد و طریقه سنوسی (ه م) را بنیاد نهاد. ظاهراً بیشتر مریدان او از عوام و توده مردم بودند. وی از مکه رهسپار شمال آفریقا شد و در لیبی، به ویژه در برقه (سیرنائیک^۱) به نشر و گسترش طریقه سنوسی پرداخت (استودارد، ۱(۱)۲۹۵-۳۰۰؛ مخلوف، ۳۹۹-۴۰۰؛ شکری، ۱۱، جم: ترمین‌نگام، همان، ۱۲۰-۱۱۸؛ اوانس پریچارد، ۱، جم). سنوسی کتابی با عنوان الدرر السنیه فی اخبار السلالة الادریسیه، در طریقت ادریسیه نوشته که به گفته زرکلی (۲۹۹/۶) چاپ شده است.

۲. محمد عثمان میرغنی (د ۱۲۶۸ق/۱۸۵۲م)، صاحب تفسیر تاج التفاسیر. وی پیش از اینکه ابن ادریس را ملاقات کند، در برخی از طریقه‌های صوفیه از جمله، نقشبندیه، قادریه و شاذلیه، وارد شد. سپس در مکه با ابن ادریس آشنایی یافت و به طریقه ادریسیه درآمد و پس از چندی به دستور استادش به نشر این طریقه در سودان، به ویژه در نوبه گردفان و دنقله مشغول شد، ولی بعد از مرگ ابن ادریس، خود طریقه مستقلی را در مکه به نام میرغنیه یا ختمیه (نک: ه د، میرغنیه) بنیان گذارد که بیشتر بزرگان از علما و شرفای مکه بدان پیوستند. محمد عثمان طریقه میرغنیه را به کوشش مریدان خود در نقاط مختلف گسترش داد (نبهانی، ۱/۳۶۵-۳۶۶؛ هالت، ۵۳؛ محمود، ۵۵؛ نیز نک: ترمین‌نگام، اسلام، ۲۳۱-۲۲۹، «طریقه‌های»، ۱۱۸-۱۱۶). وی کتابی نیز با عنوان مناقب السید احمد بن ادریس در مقامات شیخ خود نوشته که چاپ شده است (کرار، ۱۶۱).

۳. ابراهیم رشید (د ۱۲۹۱ق/۱۸۷۴م)، که نخست در سودان با محمد عثمان میرغنی آشنا شد و در ۱۲۴۷ق به قصد حج رهسپار مکه مکرمه گردید و از آنجا به صبیّا رفت و به گروه مریدان ابن ادریس پیوست و تا وفات شیخ، نزد او اقامت داشت. بعد از وفات ابن ادریس به سبب اختلافاتی که رخ داد، یمن را ترک کرد و به صعید مصر و از آنجا به شمال سودان سفر کرد، ولی پس از مدتی اقامت در آنجا به مکه بازگشت. در مکه مدعی جانشینی ابن ادریس شد و در نشر تعالیم استاد خود کوشید. ابراهیم رشید طریقه مستقلی تشکیل نداد، لیکن شاخه رشیدیّه این طریقه منسوب به اوست و با وجود مخالفت‌هایی که با وی شد، خانقاههایی در مکه بنا کرد (ترمیم‌نگام، اسلام، ۲۳۱-۲۳۰، «طریقه‌های»، ۱۲۱؛ کرار، ۶۱-۶۵).

ابراهیم رشید صاحب اورادی است که از ابن ادریس فرا گرفته بود. مجموعه‌ای از آنها در ۱۳۰۸ق در دمشق طبع شده است. آثار دیگری که وی درباره ابن ادریس و طریقه ادریسیه نوشته، اینهاست: عقد الدر النفیس، که در شرح احوال ابن ادریس است (نبهانی، ۵۷۳/۱)؛ رساله توثیق العری لمن اراد هدی خیر الوری فی تعالیم الطریق الاحمدی الادریسی، که در اسوان به چاپ رسیده است. و نیز اعطار ازهار اغصان حظيرة التقديس فی کرامات السید احمد بن ادریس، که به تصحیح و کوشش صالح محمد جعفری در ۱۹۷۴م در قاهره به چاپ

(۵۹-۶۱).

تجدید و احیای طریقهٔ ادرسیه: بعد از وفات ابن ادریس، دو فرزند به نامهای محمد و عبدالمتعال (عبدالعال) از او باقی ماند. عبدالمتعال در ۱۲۴۶ ق/ ۱۸۳۰ م به دنیا آمد. وی که هنگام مرگ پدر ۷ ساله بود، تحت تربیت و مراقبت مریدان پدرش واقع شد، قرآن و برخی از متون دینی را حفظ کرد و سپس در ۱۲۶۳ ق/ ۱۸۴۷ م به قصد ادای فریضه حج به مکه مکرمه سفر کرد. در آنجا محمد بن علی سنوسی را که از جبل الاخضر به مکه آمده بود، ملاقات کرد و به حلقهٔ مریدان او پیوست (کرار، ۶۹-۷۰؛ ترمینگام، اسلام، ۲۲۹، «طریقه‌های»، ۱۲۰) و در ۱۲۶۹ ق/ ۱۸۵۲ م همراه محمد بن علی سنوسی به برقه (در لیبی) رفت. علاوه بر کسب علم طریقت، علوم ظاهر را نیز نزد محمد بن علی سنوسی فرا گرفت و تا وفات وی (در ۱۲۷۶ ق) در جغوب نزد او ماند. عبدالمتعال پس از وفات سنوسی سعی کرد که طریقهٔ ادرسیه را از نو احیا کند و بدین منظور نخست آهنگ حجاز کرد. در راه به روستای زینیه در صعید مصر وارد شد و منزل پدرش را در آنجا زیارت کرد. کوشش او در این بود که دو طریقهٔ سنوسیه و میرغنیه (ختمیه) را در طریقهٔ ادرسیه ادغام کند که البته در این کار توفیقی نیافت. او ۱۲ سال در زینیه اقامت کرد و سپس همراه فرزند خود محمد، از طریق سودان رهسپار یمن شد، ولی در این مسیر پس از ۵ ماه اقامت در دنقله، در ۱۲۹۶ ق/ ۱۸۷۸ م از دنیا رفت و در مسجد آنجا به خاک سپرده شد. از او ۸ فرزند باقی ماند که از آن میان، محمد (د ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶ م) جانشین پدر شد و پس از محمد نیز فرزندان او احمد (د ۱۹۵۸ م)، میرغنی (د ۱۹۵۹ م)، حسن (د ۱۹۶۸ م)، معزالدین (د ۱۹۷۱ م)، شمس‌الدین (د ۱۹۷۵ م)، و نیز ادریس و پس از آنان فرزندان ایشان - تا زمان حاضر - از جمله سید انور بن میرغنی، محمد بن حسن و احمد بن ادریس به ادارهٔ امور و ترویج طریقهٔ ادرسیه کوشیده‌اند (کرار، ۶۹-۷۷؛ ترمینگام، اسلام، ۲۳۰).

فرزند دیگر ابن ادریس، محمد پس از مرگ پدر، ابراهیم رشید را که ذکر او گذشت، به عنوان خلیفه و جانشین پدرش برگزید و از مریدان او شد (همو، «طریقه‌های»، همانجا، اسلام، ۲۲۹؛ کرار، ۴۵؛ نیز نک: حمزه، ۳۶۳). از محمد بن احمد بن ادریس فرزندی به نام محمد باقی ماند که حکومت ادراسه را در عسیر یمن تأسیس کرد (همانجا، ۳۶۳؛ حداد، ۲۶۰/۲).

علاوه بر کتابهایی که پیش از این نام برده شد، کتابهای دیگری نیز دربارهٔ احمد بن ادریس و طریقهٔ ادرسیه نوشته شده است که از آن میان می‌توان به کتاب المنتقى النفیس فی مناقب قطب دائرة التقديس السید احمد بن ادریس اشاره کرد که به قلم صالح محمد جعفری تألیف شده، و در ۱۹۷۵ م در قاهره به طبع رسیده است.

مآخذ: استودارد، ل.، حاضر العالم الاسلامی، ترجمهٔ عجاج زنبیض، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۳ م؛ حداد، محمدحیی، تاریخ الیمن السیاسی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ حمزه، فزاد، قلب جزيرة العرب، ریاض، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ ریحانی، امین، ملوک العرب، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ زیاره، محمد، نیل الوطر، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ زرکلی، اعلام؛ شکر، محمدنواد، السنوسیه دین و دولة، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ صدیق حسن خان،

رسیده است (کرار، ۱۵۹).

این طریقه در سوریه، سومالی، حجاز، سودان، مصر و هند انتشار یافته است (همو، ۶۵). طریقهٔ دندراویه که محمد دندراوی بنیان‌گذار آن بود، از طریقه‌های منشعب از شاخهٔ رشیدییه است (همو، ۶۷-۶۹؛ نیز برای شرح حال ابراهیم رشید، نک: مخلوف، ۳۸۴؛ ظافر، ۹۴-۹۵).

۴. محمد مجذوب صغیر (د ۱۲۴۸ ق/ ۱۸۳۲ م)، از دیگر مریدان ابن ادریس بود که به خاندان مجذوبیه تعلق داشت. او نیز نخست طریقهٔ ادرسیه را از محمد عثمان میرغنی فرا گرفت، سپس رهسپار مکه شد و در آنجا با ابن ادریس ملاقات، و طریقهٔ ادرسیه را به کمال از او اخذ کرد. محمد مجذوب در عرفان به درجات عالی نایل آمد، تا آنجا که ابن ادریس او را بسیار بزرگ‌شمرد، و در حق او گفته است: «فهو من الذين يأخذون بلاوساطة من علام الغیوب». سپس از مکه به سواکن رفت و در آنجا بر اساس تعالیم ادرسیه به ترویج طریقهٔ مجذوبیه پرداخت (کرار، ۵۳-۵۴؛ نیز نک: ۵، د، مجذوبیه).

۵. اسماعیل بن عبدالله بن عبدالرحیم (د ۱۲۸۰ ق/ ۱۸۶۳ م)، ملقب به اسماعیل ولی. او نیز نخست طریقهٔ ادرسیه را از محمد عثمان میرغنی در سودان فرا گرفت و سپس ابن ادریس را در صیبا ملاقات کرد و از او اجازهٔ تبلیغ و ارشاد گرفت. سپس از یمن به سودان رفت و طریقهٔ مستقلی به نام اسماعیلیه بنا نهاد. این طریقه نخستین شاخهٔ ادرسیه است که به سودان وارد شد (کرار، ۵۱-۵۳؛ ترمینگام، اسلام، ۲۳۵-۲۳۶).

یکی دیگر از بزرگان منتسب به طریقهٔ ادرسیه، عبدالرحمان بن سلیمان اهدل (د ۱۲۵۰ ق/ ۱۸۳۴ م) فقیه، محدث و مفسر یمنی است که نخست ابن ادریس را در مکه ملاقات کرد و او نیز در سفر به یمن مدتی در زبید نزد عبدالرحمان اقامت گزید. عبدالرحمان در کتاب خود النفس الیمنی والروح الریحانی شرح حال ابن ادریس را آورده است (زیاره، ۲۲۳/۱، ۳۱-۳۰/۲؛ صدیق حسن، ۴۳۳-۴۳۴، ۴۸۴-۴۸۹؛ ریحانی، ۳۰۱/۱، ۳۰۲؛ نیز نک: کتانی، عبدالحی، ۲۵۰/۱، ۲۵۱).

حسن بن احمد عاکش (د ۱۲۸۹ ق/ ۱۸۷۲ م)، عالم و مورخ یمنی نیز یکی دیگر از مشاهیر این طریقه است که در زبید ابن ادریس را ملاقات کرد، از او معرفت آموخت و اوراد و احزاب و کتاب حکم عطائیه و رسالهٔ قشیریه را نزد او فرا گرفت. او نیز در کتاب الدیاج الخسروانی به شرح احوال ابن ادریس پرداخته است (زیاره، ۲۲۳/۱، ۳۱۴-۳۱۸؛ صدیق حسن، ۴۳۲؛ کحاله، ۲۰۱/۳، ۲۰۲). کتاب دیگری نیز با عنوان مناظرهٔ سیدی احمد بن ادریس و فقهاء النجدیه تألیف کرده که در ۱۹۳۷ م چاپ شده است (کرار، ۱۶۳).

از دیگر مریدان ابن ادریس می‌توان به ایشان اشاره کرد: محمد عابد ابن احمد علی سندی (د ۱۲۵۷ ق/ ۱۸۴۱ م)، فقیه حنفی و محدث؛ محمد حسن ظافر مدنی، از فقهای مالکی و از بزرگان مدینه؛ حاج حسن سنی و عبدالله ابوالمعالی (نبهانی، ۵۷۱/۱؛ کتانی، محمد، ۸۵؛ کتانی، عبدالحی، ۷۲۰-۷۲۲؛ زیاره، ۲۷۹/۲، ۲۸۰؛ ظافر، ۶۶؛ کرار،

همان معنی معمول ادغام نزد علمای صرف و قاریان است، یعنی تقریب صوت به صوت (۱۳۹/۲). ۲. ادغام اصغر [یا اکبر]، یعنی تقریب حرف به حرف (۱۴۱/۲). از آنجا که در نسخه‌های خصائص اختلافاتی وجود دارد، مصادیق این دو اصطلاح که به تفصیل نیز بدانها پرداخته شده است، روشن نیست.

تقسیم بندی ادغام به شیوه ابن جنی نزد علمای قرائات و حتی نحویان چندان معمول نگردید. اما علمای قرائات دو اصطلاح ادغام کبیر و ادغام صغیر را با معنایی دیگر به کار بردند، چنانکه ابن جزری به تفصیل در این باب سخن گفته است. در نظر او ادغام کبیر در جایی است که هر دو حرف متحرک باشند، مانند رَدَدَ < رَدَّ > یا یَزُودُ < یَزُدُّ > و ادغام صغیر در جایی است که حرف اول ساکن باشد (الشَّوَرُ، ۲۷۴/۱). به بعد: نیز نک: سیوطی، الاتقان، ۳۲۳/۱-۳۳۲). البته بحث ادغام از زمان زمخشری (د ۵۳۸ق) اهمیت و تفصیل بیشتری یافته بود (نک: زمخشری، ۱۸۸؛ نیز ابن یعیش، ۱۲۰/۱۰). به نظر می‌آید که اوج تفصیل و دقت نظر در این باب، در شرح رضی‌الدین استرابادی (د ۶۸۶ق) بر شافیه ابن حاجب (د ۶۴۶ق) حاصل شده باشد.

کیفیت ادغام: اساساً ادغام زمانی ضرورت می‌یابد که یک صامت در درون کلمه، تکرار شود و صامت دیگری در میان آن دو نیفتد (به آن دو حرف «مثلین» یا «متماثلین» می‌گویند)؛ یا آنکه در دو کلمه متوالی، در پایان کلمه اول و در آغاز کلمه دوم حرف مشابهی وجود داشته باشد. محیط آوایی از یک سو و ویژگیهای فیزیکی حروف از سوی دیگری بی‌تردید در ادغام یا فک حروف (از هم جدا نهادن دو حرف مشابه) بی‌تأثیر نبوده‌اند؛ اما گاه عامل معنایی نیز مؤثر بوده است.

آنچه بررسی ادغام و قانونمند ساختن آن را نزد علمای صرف و نحو دشوار می‌ساخته، همانا تفاوت‌های گویشی بوده است. دو لهجه بزرگ در عربستان وجود داشته است که در اعتبار و نزدیکی به «زبان فصیح یگانه کهن» هم‌طراز یکدیگرند. این دو لهجه یکی لهجه بنی تمیم است که تمایل به ادغام داشتند و دیگر لهجه حجازیان که تفکیک را می‌پسندیدند. اما به طور کلی چنین به نظر می‌آید که در دورانهای بعد، عموماً، ادغام را کارسازتر و بر زبان سبک‌تر می‌یافتند. به همین سبب بعید نیست که برخی از ادغامهای قاریان در قرآن کریم، زائیده تصور این دانشمندان بوده باشد.

دشواری دیگری که در اثر اختلاف این دو لهجه پدیدار می‌گردد، در مورد همزه است: بنی تمیم، همزه را به صورت یک صامت تمام عیار تلفظ می‌کردند و ناچار ادغام در همزه امری طبیعی می‌گردید. حال آنکه همزه حجازی، ظاهراً یک صامت کامل نبود و در تلفظ، به سمت مصوت‌های سه گانه تمایل می‌یافت. به همین جهت آن را همزه «بین بین» یا تخفیف یافته می‌خواندند و در آن صورت دیگر ادغام میسر نمی‌بود.

نکته دیگری که کار ادغام را پیچیده می‌سازد، آن است که اعراب، گاه دو حرف متفاوت را که خواص فیزیکی مشترک، و یا مخرج نزدیک به هم دارند، نیز در هم ادغام کرده‌اند (این حروف، متقاربین، و پس از

محمد، التاج المکمل، به کوشش عبدالحکیم شرف‌الدین، بی‌ش، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۲م؛ ظافر ازهری، محمد بشیر، الیوانیت الثمینه، قاهره، ۱۳۲۴ق؛ کنانی، عبدالحی، فهرس الفهارس و الانبات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ کنانی محمد، الرسالة المستطرفة، استانبول، ۱۹۸۶م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷م؛ کرار، علی صالح، الطريقة الادریسیة فی السودان، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ محمود، عبدالقادر، الفكر الصوفي فی السودان، دارالفکر العربی، ۱۹۶۸م؛ مخلوف، محمد، شجرة النور الزكية، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ نیهانی، یوسف، جامع کرامات الاولیاء، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، قاهره، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ هالت، پ. م. و م. و. دالی، تاریخ سودان بعد از اسلام، ترجمه محمدتقی اکبری، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ نیز: Evans - Pritchard, E.E., The Sannisi of Cyrenaica, Oxford, 1949; Trimmingham, J.S., Islam in the Sudan, London, 1965; id, The Sufi Orders in Islam, Oxford, 1971.

محمدجواد شمس

ادسا، نک: اورفا.

ادعیه، نک: دعا.

ادغام، یا ادغام، اصطلاحی در صرف عربی و علوم قرآنی که عبارت است از همراه کردن دو حرف در تلفظ به گونه‌ای که به صورت یک حرف مشدد ادا گردد.

بخش یکم- در صرف

معنای لفظی و تاریخی: یکی از معانی ادغام نهادن لگام در دهان اسب است و سپس معنای آن شامل هر چیز دیگر نیز که تداخلی داشته باشد، می‌شود. از این رو داخل کردن حرفی در حرف دیگر را نیز ادغام خوانده‌اند (ازهری، ذیل دغم).

این کلمه، بدون تشدید دال (از باب افعال) معمول است، ولی باب افعال آن (ادغام) نزد بصری‌ان به کار می‌رفته، و باب افعال، به گفته ابن یعیش خاص کوفیان بوده است (۱۲۱/۱۰؛ نیز نک: سیوطی، البهجة، ۳۱۳). سیوطی معتقد است که استعمال بی تشدید آن در الفقه از سر تخفیف بوده (همانجا)، نه تابعیت از مکتبی خاص. به هر حال، در کتابهای کهن صرف و نحو که از شکل و اعراب تهی است، نمی‌توان دانست که مؤلفان آنها کدام وجه را به کار می‌برده‌اند.

نخستین مؤلفی که در ادغام به نحو نسبتاً جامعی سخن گفته، و آن را در مبحث معنی نهاد، سیبویه است. وی نخستین بخش از باب ادغام را در واقع به آواشناسی و واج شناسی اختصاص داده است (۴۳۱/۴) و پس از وصف صامتها و اشاراتی به مصوتها، با طرح این مسأله که «کجا ادغام شاید و کجا نشاید»، وارد بحث ادغام می‌گردد (۴۳۶/۴) به بعد).

از شیوه سیبویه در بررسی ادغام، قرن‌ها دیگران پیروی کردند. شارح بزرگ کتاب او، میرد (د ۲۸۵ق) همه مسائل مورد بحث وی را به تفصیل بسیار و با مثالهایی تازه در مقتضب آورده است (۱۹۲/۱ به بعد). در سده ۴ق زجاجی (د ۳۳۸ق) نیز به همین شیوه عمل کرده (نک: ابن هشام، ۴۴۵ به بعد)، و ابن جنی (د ۳۹۲ق) هم در خصائص بابی را به ادغام اختصاص داده (۱۳۹/۲-۱۴۵) و در آن ادغام را - از جهتی - به دو بخش تقسیم کرده است: ۱. ادغام اکبر [یا اصغر]، که مقصود از آن

صورت توقف روی حرف مشددی که از ادغام دو مشابه پدید آمده است، البته میسر نیست. مثلاً امر یَزُدُّ به شکل *رُذْدُ در می آید، برای گریز از این دشواری، دو شیوه اتخاذ شده است: یکی شیوه بنی تمیم و بسیاری دیگر از اعراب است و دیگر شیوه حجازیان:

الف - تمیمیان دو حرف را درهم ادغام کرده، به آخر آن حرکتی می افزودند. این حرکت گویی به میل گوینده، یا بر حسب عادت هر قبیله تغییر می یافت. با اینهمه، سیبویه کوشیده است که به آن نوعی نظام بخشد، بدین قرار: ۱. این حرکت از حرکت پیش از خود پیروی می کند: رُذْدُ، عَصْ، ضَارٌّ، فَرٌّ. اما این قاعده نیز در محیط آوایی خاص تغییر می کند و مثلاً هنگام اتصال به ضمیر «ها» مطلقاً فتحه، و هنگام اتصال به حرف تعریف کسره می گردد: رُذْها، عَصْ الرجل. ۲. برخی از اعراب مطلقاً آن را فتحه می ساختند: رُذْدُ، عَصْ، فَرٌّ. ۳. برخی نیز (قبایل کعب و غنی) آخر آنگونه فعل را پیوسته کسره می داده اند (۵۳۰/۳-۵۳۴).

ب - حجازیان در مقابل این پدیده قائل به تفکیک بودند و بدین سان به قالب اصلی فعل باز می گشتند: اُرُذْدُ؛ اِنْ تَسْتَعِدُّ، اِسْتَعِدُّ، و حتی هنگامی که پدیده سکون در آخر فعل به نحوی از میان می رفت، باز از ادغام می گریختند: اِنْ تَسْتَعِدُّ الیوم... (همو، ۵۳۰/۳).

ادغام در نیم مصوتها هم میسر است. مثال مشهور آن فعل خبی است که در آن، حَیْ نیز جانش شمرده می شود (مثلاً سنیوطی، البهجة، ۳۱۴-۳۱۵).

در بابهای مزید: از آنجا که در بابهای مزید حروفی به آغاز، میان و آخر ریشه فعل افزوده می شود و گاهی این حروف با حروف ریشه فعل مشابه یا قریب المخرجند، ناچار گاه شرایط آوایی خاصی پدیدار می شود که در آنها ادغام پسندیده تر می گردد. بیشترین موارد ادغام در این بابهاست:

۱. باب اِفْعَال: اگر دومین حرف ریشه ت باشد، ممکن است ادغام رخ دهد: مَسَّرَ > اِسْتَسَّرَ > سَتَّرَ یا سَتَّرَ، یَسْتَسِرُّ > یَسْتَسِرُّ یا یَسْتَسِرُّ (نک: زمخشری، ۱۹۵؛ رایت، I/67).

۲. چنانکه همه علمای بزرگ صرف و نحو (مثلاً نک: زمخشری، همانجا) توضیح داده اند، در بابهای تَفَعَّل (تَفَعَّلَ یَتَفَعَّلُ) و تَفَاعَلَ (تَفَاعَلَ یَتَفَاعَلُ) ممکن است «ت» افزوده به اول فعل و نخستین حرف ریشه درهم ادغام شوند، به شرط آنکه این حرف نخستین یکی از حروف انسدادی - دندانی - آوایی (د، ت، ط)، یا انقباضی - میان دندانی - آوایی (ذ، ظ)، یا انقباضی - صفیری (س، ص)، یا چنانکه گذشتگان گویند، یکی از حروف «شجریه» چون (ض، ج، ش) باشد (رایت، I/64؛ فلاش، I/142-143). در چنین حالتی، مصوت کوتاه «ت» خود می افتد:

تَفَعَّلَ: تَفَعَّلَ = تَفَطَّرَ > *تَطَطَّرَ > *طَطَّرَ > طَطَّرَ (افزودن الف کار تلفظ را ممکن می سازد)، یا تَذَكَّرَ > *تَذَكَّرَ > *ذَكَرَ > ذَكَرَ. و یَتَفَعَّلُ = یَتَطَطَّرُ > *یَتَطَطَّرُ > یَطَطَّرُ، یا یَتَذَكَّرُ > *یَتَذَكَّرُ > یَذَكَّرُ.

تَفَاعَلَ: تَفَاعَلَ = تَسَاقَطَ > *تَسَاقَطَ > *سَاقَطَ > سَاقَطَ و یَتَفَاعَلُ =

تغییر متجانسین خوانده می شوند).

کانتینو درباره ادغام نظری دارد که با نظر علمای بزرگ صرف و نحو تفاوت اساسی ندارد. وی در مقاله ای که در مجله سمتیکا (۱۹۴۹م) به چاپ رسیده است، می نویسد: در یک کلمه اگر دو حرف، قریب المخرج باشند، نخست باید ابدال پذیرند و با یکدیگر مشابه گردند، آنگاه ادغام شوند، یعنی برای ادغام باید این مراحل را طی کنند: ۱. نخست مصوت کوتاه از میان آن دو برداشته می شود، مثلاً یَهْتَدِی > *یَهْتَدِی. ۲. آنگاه دو حرف قریب المخرج یکی می شوند: *یَهْتَدِی. ۳. اینک ۳ صامت در کنار یکدیگر نشسته اند که دو تای آنها همانند است. این وضعیت برای عرب زبانان قابل تلفظ نیست. ناچار یک مصوت کوتاه که در واقع «مصوت کمکی» است، به کار می آید: *یَهْتَدِی یا *یَهْتَدِی. بدین سان، کلمه یَهْتَدِی، به آن صورت که در قرآن آمده است، یعنی «یَهْتَدِی» تغییر می یابد (نک: فلاش، I/144).

کانتینو در اثری دیگر نظر خود را درباره آن «مصوت کمکی» به نحو دیگری عرضه کرده است: اولاً آن را «کمکی» نخوانده، ثانیاً اشاره می کند که نقش این مصوت دیگر به یک نقش آوایی منحصر نیست، بلکه در معنی نیز مؤثر است: مثلاً در *یَصْبُ، اگر آن مصوت فتحه باشد، فعل به معنی عاشق شدن است و اگر ضمه باشد، به معنی ریختن آب (ص 199؛ نیز نک: فلاش، همانجا).

ادغام در یک کلمه: طبیعی ترین شکل ادغام زمانی حاصل می شود که دو حرف مشابه در یک کلمه، با دو مصوت کوتاه بیاید که یک مصوت کوتاه قبل از آنها قرار گیرد: مثل رَدَدَ > رَدَّ یا رُودَ > رُودَ، یا یک صامت در پیش و دو مصوت کوتاه در میان و آخر، مثل یُرُودُ > یُرُودُ. در اینجا با ساکن شدن حرف اول مثلین نخست ۳ صامت کنار هم می افتند و کلمه غیر قابل تلفظ می شود: *یُرُودُ، به همین سبب، حرکت پیشین نخستین حرف ادغامی را به قبل از آن منتقل می کنیم: یُرُودُ. نیز ممکن است مصوت پیش از دو حرف مشابه، مصوت بلند باشد: *یَخْمَارُ > یَخْمَارُ. اگر در دنبال دو حرف مشابه جزئی افزوده شود که با صامت آغاز می شود (-ت، یا -ثم)، یا به اصطلاح نحویان، حرف دوم مثلین ساکن گردد، دیگر ادغام میسر نیست، مانند: فَرَزْتُ، فَرَزْتُم.

بی گمان شکل مؤنث جمع اُرُودُن نیز در همان چارچوب آوایی قرار می گیرد، اما سیبویه جداگانه و به تفصیل به آن پرداخته است و از قول خلیل می آورد که جمعی از قبیله بکر بن وائل آن صیغه را به صورت رَدُن تلفظ می کرده اند (۵۳۴/۳-۵۳۵).

بدیهی است که شعرا، هنگامی که با چنین شکلهایی مواجه می شوند، به بهانه وزن شعر، از آزادی بیشتری برخوردار می گردند و مثلاً می توانند به جای ضَوَّوْا بگویند ضَوَّنُوا.

نیز ممکن است ریخت صرفی (صیغه) یک فعل، ایجاب کند که آخرین حرف آن ساکن گردد (مثلاً در مضارع مجزوم، یا امر)، در این

۱. این علامت * قبل از کلمه، یعنی این کلمه فرضی است.

يَسَاقُطُ > يَسَاقُطُ > يَسَاقُطُ.

موارد دیگری که در ابواب مزید و رباعی رخ می‌دهد، از حدود آنچه در آغاز نقل کردیم، تجاوز نمی‌کند، مثل إِحْمَرَزَ > إِحْمَرَزَ، یا إِحْمَارَزَ > إِحْمَارَزَ (استرابادی، ۱(۳)/۲۴۰).

در اسم و صفت: آن شرایط آوایی که در افعال یاد شده پدید می‌آید و به ادغام می‌انجامد، در اسم و صفت نیز ممکن است حادث شود:

۱. در جمعهای مکسر بر وزن فَعَالِل: * مُوَادِدُ > مُوَادِدُ.

۲. در اسمهای فاعل ثلاثی: * فَاوَزُ > فَاوَزُ.

۳. در اسمهای فاعل و مفعول از بابهای فاعِل، أَفْعَل، تَفَاعَلَ، اِنْتَفَعَلَ، اِسْتَفْعَلَ.

فاعِل: * مُمَادِدُ > مُمَادِدُ؛ * مُمَادِدُ > مُمَادِدُ.

أَفْعَل: * مُمَدِّدُ > مُمَدِّدُ؛ * مُمَدِّدُ > مُمَدِّدُ.

تَفَاعَلَ: * مُتَمَادِدُ > مُتَمَادِدُ.

اِنْتَفَعَلَ: * مُنْكَبٍ > مُنْكَبٍ.

اِفْتَعَلَ: * مُتَمَدِّدُ > مُتَمَدِّدُ.

اِسْتَفْعَلَ: * مُسْتَمَدِّدُ > مُسْتَمَدِّدُ؛ * مُسْتَمَدِّدُ > مُسْتَمَدِّدُ؛ * مُسْتَمَدِّدُ > مُسْتَمَدِّدُ.

۴. در مصادر فاعِل (فِعَال و مُفَاعَلَة) و تَفَاعَلَ (تَفَاعَلَ) مثل * مُمَادِدَة > مُمَادِدَة و * مُمَادِدُ > مُمَادِدُ.

۵. در صفت تفضیلی: * أَحَبُّ > أَحَبُّ.

ادغام دو حرف از دو کلمه: گاه آخرین حرف کلمه‌ای، با نخستین حرف کلمه بعدی، مشابه است. در این صورت، ممکن است دو وضعیت آوایی فراهم آید: یا میان این دو حرف، مصوت کوتاهی وجود دارد، یا وجود ندارد (به عبارت دیگر آخرین حرف کلمه نخست یا ساکن است، یا متحرک). علاوه بر این شکل آوایی دو حرف مشابه نیز عامل مهمی است. از مجموع حالات یاد شده، این شکلهای به دست می‌آید:

۱. اگر میان دو حرف مشابه مصوتی نباشد، ادغام واجب است: اِسْمَعْ عَلَماً ('isma' ilman).

۲. اگر میان دو حرف مشابه مصوت واقع شود، بر حسب نوع هجایی که پیش از آن دو قرار می‌گیرد، این شکلهای حاصل می‌شود:

۱-۲. پیش از آن دو، هجایی کوتاه می‌آید: مثل ... + ع/ع + ... در عبارت طَبِيعَ عَلِيٍّ، در این صورت ادغام جایز است (tubi' alā)، حتی ادغام در دو همزه نیز — نزد کسانی که به «تخفیف همزه» قائلند — میسر است، مانند: قَرَأَ أَبُوک (qara' abūk).

۲-۲. پیش از آن دو، هجای بلند می‌آید، مانند ... + ا + ل + ... در قال له.

ضمیمه مفعولی («ی» یا نون وقایه (نی) نیز هنگامی که به صیغه‌های جمع مذکر غایب و مذکر مخاطب و مفرد مخاطب مؤنث می‌پیوندد، ممکن است به همین شیوه با نون علامت جمع یا مؤنث ادغام شود، مانند: يَظْلُمُونِي > يَظْلُمُونِي، تَظْلِمُونِي > تَظْلِمُونِي، تَظْلِمُونِي > تَظْلِمُونِي (در باره ادغام یا تفکیک، نک: فلاش، ۱۴۶-۱۴۵/۱).

۳-۲. اگر حرف پیش از دو مشابه، مصوت مرکب باشد، ادغام جائز است، مانند: تَوْبُ بَکَر (tawbbakr).

۴-۲. اگر پیش از دو حرف مشابه، یک هجای بسته قرار گیرد، به نظر استرابادی ادغام ممکن نیست. او این معنی را چنین بیان می‌کند: «اگر پیش از دو حرف مشابه، ساکنی آید که خود «یک حرف صحیح» است ادغام جایز نیست» (۱(۳)/۲۴۷-۲۴۸)، مانند: ... هـ + زُ + ... در شَهْرَ رَمَضَانَ یا خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ. استرابادی نظر کسانی را که در اینجا نیز ادغام می‌بینند، رد کرده، معتقد است که در اینجا، نه ادغام، که «اخفاء» صورت می‌گیرد، مانند پدیده «زؤم» که عبارت است از مصوتی بسیار کوتاه (šahr^u ramadān).

همزه: از آنجا که در دو لهجه بنی تمیم و قریش با همزه دو گونه معامله می‌شد و این هر دو لهجه نیز در قرآن کریم و شعر عربی جلوه‌گر است، ناچار بحث بر سر این حرف سخت گسترده شده است.

بدیهی است که همزه، اگر یک حرف انسدادی از انتهای حلق و در نتیجه یک انفجار صوتی باشد (در لهجه بنی تمیم)، با همزه‌ای که گویی به مصوت یا حتی گاه نیم مصوت تبدیل می‌شده است (در لهجه قریش)، اختلاف اساسی دارد.

استرابادی درباره ادغام همزه، البته همزه تمیمی، برخی توضیحات این حاجب را رد می‌کند و خود نظرات جامعی عرضه می‌دارد (۱(۳)/۲۳۶). خلاصه این گفتار چنین است: اساساً ادغام در همزه، در دو کلمه (آخرین حرف اولی، و نخستین حرف دومی) صورت می‌گیرد. محیط آوایی ممکن است دو صورت یابد:

۱. همزه ساکن + همزه متحرک که در این صورت ادغام ضروری است، مثل اِقْرَأْ آيَةَ ('iqra' āya)، أَقْرِئْ أَبَاک ('aqri' abāk)، لِيَقْرَأْ أَبُوك (li-yuqra' abūk).

۲. در همزه متحرک که در این صورت ادغام جایز است. استرابادی می‌نویسد که سیبویه این ادغام را پسندیده می‌دانست، مگر در زبان کسانی که به تخفیف همزه تمایل داشتند.

اما بسیاری از موارد که استرابادی در باب ادغام همزه آورده (برای نمونه، نک: ۱(۳)/۲۳۲)، در واقع عبارت است از تمایل همزه به مصوت، و ادغام آن در مصوت بلند بعد از خود (برای تبدیل همزه به نیم مصوت و ادغام، نک: ۱(۳)/۲۳۷) و نمونه آن این دو کلمه است: مَقْرُوءٌ > مَقْرُوءٌ، بَرِيٌّ > بَرِيٌّ.

مصوتهای بلند و نیم مصوتها: بر اساس نظرات استرابادی (همانجا)، ادغام دو نیم مصوت مشابه در یکدیگر، پسندیده است: مانند: تَوَلَّوْا > اَسْتَغْنِي اللَّهُ > تَوَلَّوْا سَتَغْنِي اللَّهُ (...aw/wa...awwa...)، اِخْشَيْ يَاسِرًا > اِخْشَيْتَاسِرًا (...ay/ya...ayya...). اما ادغام مصوت بلند با نیم مصوت را نمی‌پسندید: فَي يَوْمَ (fi/ya...ay) و قَالُوا > مَا (...li/wa...li). همین وضعیت را در قَوُول (وزن فاعل) نیز باز می‌یابیم. اما استرابادی، علت عدم ادغام را گریز از اشتباه می‌داند، یعنی قَوْل، صیغه مجهول از باب تفعیل (فَعَّلَ) می‌گردد (۱(۳)/۲۳۸).

به منظور بیان اختلاف قراء در آن احکام، مطرح می‌گردد (نک: همان، ۲۲/۲-۲۹)، در علم قرائات، همواره تکیه آموزش و پژوهش مقریان و مؤلفان بر ادغام کبیر بوده است (برای نمونه، نک: همان، ۲۷۴/۱-۳۰۴)، تا آنجا که این مبحث در علم قرائات به عنوان یکی از علوم قرآنی جایگاه ویژه‌ای یافته است و بعضی از دانشمندان کتب و رسائل مستقلاً در این باب تألیف کرده‌اند.

ادغام کبیر، در مواضع بسیاری از قرآن مجید، از عده‌ای از مشاهیر مقریان از جمله حسن بصری، ابن محیسن، اعمش و یعقوب حضرمی نقل شده است، اما در میان قراء سبعة و عشرة، تنها ابوعمرو بصری و مکتب قرائی وی که شاخص قرائت اهل بصره است، به ادغامات کبیر شهرت یافته است (همان، ۲۷۵/۱) و به همو نسبت داده‌اند که می‌گفته است: «ادغام کلام عرب است که بر زبان این قوم جاری است و جز آن تلفظ نتوانند» (همانجا). با وجود این، مؤلفان کتب قرائات و مقریان بزرگ در گزارش ادغامات کبیر ابوعمرو بصری با شیوه‌های گوناگون رویاروی گردیده‌اند؛ چنانکه بعضی، مانند ابوعبید، ابن مجاهد و مکی به هیچ روی سخنی از آن به میان نیاورده‌اند و برخی، مانند جمهور مقریان عراق، ادغام را به عنوان یکی از دو وجه قرائت ابوعمرو (اظهار و ادغام) از جمیع طرق به طور کامل روایت کرده‌اند؛ بعضی دیگر، آن را از دوری و سوسی، دو راوی مشهور ابوعمرو، روایت کرده‌اند و بعضی نیز مانند ابوعمرو دانی، وجه ادغام را تنها از سوسی به نقل از ابوعمرو آورده‌اند (همان، ۲۷۳/۱-۲۷۶).

گفتنی است که به رغم قول رایج و سخن جمهور علمای صرف و تجوید و قرائات - که ادغام را آرایش کلام و از محسنات قرائت دانسته‌اند - و سخن مبالغه‌آمیز ابوعمرو بصری در باب ادغام، در لایه‌لای متون علوم قرآنی و آراء و نظرات علمای اسلامی، به اظهاراتی مبنی بر کراهت ادغام و ناخوشایند داشتن آن نیز می‌توان دست یافت. از جمله، سیوطی قول بر کراهت ادغام در تلاوت قرآن را به گروهی از دانشمندان علوم قرآنی که نام آنان را ذکر نکرده، نسبت داده است. کراهت ادغام در قرائت نماز را به حمزه کوفی، از قراء سبعة منسوب گردانیده، و دیدگاه‌های علمای اسلامی را در سه قول: عدم کراهت، کراهت در تلاوت قرآن و کراهت در قرائت نماز، جمع‌بندی کرده است (الاتقان، ۳۳۱/۱).

بحث از ادغام همه جا با طرح مباحث مربوط به اظهار، اخفاء و انقلاب همراه است (نک: ابن جزری، التمهید، ۶۷؛ سیوطی، همان، ۳۲۳/۱). اظهار که اصطلاح مترادف آن «بیان» است (ابن جزری، همان، ۶۲، ۶۹)، هرگاه که عنوان شود، منظور از آن ترک ادغام است و فرق آن با فکت ادغام (در کلماتی مانند: مُدَّءِ مُدَّءِ) آن است که در آنجا ادغام پس از آنکه صورت پذیرفته، شکسته می‌شود و در اینجا اصلاً از ادغام خودداری می‌گردد. مثال مشهور آن اظهار تنوین و نون ساکن پیش از حروف حلقی است (ابن مجاهد، ۱۲۵). اخفاء حالتی است میان ادغام و اظهار که حرف دوم مشدد نمی‌گردد و تنها نون یا تنوین با

بدیهی است که در بسیاری از موارد، دو عامل صوتی و معنایی، کار ادغام را با دشواری مواجه می‌سازد. این نکته را غالب نحویان بررسی کرده، و یا علل فکت را توضیح داده‌اند، یا فهرست‌گونه‌ای از این استثنائات را عرضه کرده‌اند. مجموعه آنها را، به صورتی منظم در البهجة سیوطی (ص ۳۱۵-۳۱۶) می‌توان یافت.

مآخذ: در پایان مقاله، آذرنش آذرنش

بخش دوم- ادغام در علوم قرآنی

سابقه طرح مباحث مربوط به ادغام در حوزه علوم قرآنی، کمتر از پیشینه آن در مباحث صرفی نیست. در واقع، علاوه بر اینکه مباحث ادغام با همه تفاسیل آن در حوزه دانش صرف عربی، در متون تجویدی راه یافته است، در عین حال، علمای فن تجوید با طرح احکام تنوین و نون ساکن گامی در جهت تکمیل مباحث صرفی ادغام برداشته‌اند (نک: سیوطی، الاتقان، ۳۳۱/۱) و در باب ادغام نون ساکن و تنوین در حروف ششگانه «یرملون» (ی ر م ل و ن) که آن را از مصادیق ادغام متقاربین عنوان کرده‌اند، به طرح دو نوع «ادغام مع الفته» (همراه با افکندن صدا در خیشوم) و «ادغام بلاغته» (بدون بردن صدا در خیشوم، و ادای حرف مشدد از فضای دهان) پرداخته‌اند (ابن جزری، التمهید، ۶۶-۶۸، ۱۶۸، «المقدمة...»، ۷۰-۷۱). همچنین، دو اصطلاح «ادغام ناقص» و «ادغام کامل» را تأسیس و تعریف کرده، و به این واقعیت زبانی توجه داده‌اند که نون ساکن یا تنوین در حروف «یومن» (ی و م ن) درواقع، نه ادغام، بلکه «اخفاء» می‌گردد، و اگر بنا بر آن بوده باشد که از روی مسامحه ادغام نامیده شود، عنوان ادغام مع الفته، یا ادغام ناقص برای آن شایسته‌تر است، چنانکه به عکس، ادغام بلاغته تنوین و نون ساکن در هریک از دو حرف «ر» و «ل» از حروف یرملون، حقاً ادغام کامل به حساب می‌آید (همو، التمهید، همانجا، النشر، ۲۷/۲-۲۸).

با وجود آنکه علم قرائات در تکوین و تدوین علوم اسلامی، بنی بر دانش تجوید تقدم داشته است، با مراجعه به متون قرائات به خوبی می‌توان دریافت که قاریان و مقریان در مباحث اساسی ادغام و مانند آن، و امدار مباحثات و نکته‌سنجیهای عالمانه و هنرمندانه اهل تجوید بوده‌اند (همو، التمهید، ۱۱۳-۱۶۳، النشر، ۲۷۸/۱-۲۸۰؛ نیز نک: فضلی، ۱۲۶-۱۲۷)؛ هر چند در علم قرائات نیز مقریان و قرائت شناسان به طرح احکام ادغام و شروط و اسباب و موانع آن - که صرفاً یک مبحث تجویدی است (نک: ابن جزری، همان، ۲۷۸/۱) - اکتفا نکرده‌اند و با توجه به موضوع این علم، به تفصیل، به گزارش و طبقه‌بندی و آمار گیری ژوات و طرق روایت ادغام از مقریان بزرگ و راویان مشهور آنان پرداخته‌اند (برای نمونه، نک: ابوعمرو، ۱۹-۲۹؛ ابن جزری، همان، ۲۷۵/۱-۲۷۸، ۲۸۰-۲۹۶). همچنین باید دانست که اگر چه معمولاً در کتب قرائات فصلی جداگانه به ادغام صغیر اختصاص می‌یابد و چگونگی اختلاف قراء در مواضع و موارد آن تبیین و تشریح می‌گردد (ابوعمرو، ۴۱-۴۵؛ ابن جزری، همان، ۲۱۲/۲) و نیز احکام تنوین و نون ساکن - که علاوه بر ادغام مشتمل بر اظهار و اخفاء و انقلاب است -

به دوره بطالس تا هرمونیتهاست (پاولی، 2847-2846/II). در ادفو قربانگاهی که ظاهراً برای قربانی کردن انسان به کار می‌رفته، پیدا شده است (اسکات، 420).

انصاری دمشقی به شرحی دربارهٔ معبد ادفو می‌پردازد. او این معبد را ساخته شده از سنگ مرمر معرفی می‌کند که در آن قبرهایی با اندازه ۳×۴ ذراع وجود داشته است. همو می‌افزاید که بر سر هر قبر، سنگ عریضی قرار داشته، و هر یک از گورها در میان بنایی مستحکم جای داده شده بود (ص ۲۳۳). معبد ادفو را عالی‌ترین اثر معماری یونانی که در کشورهای متصرفه ساخته شده، دانسته‌اند (دورانت، ۶۹۰/۲؛ دریوتون، 91). این معبد در اصل در محل معبدی قدیمی‌تر برپا شده، و بنای آن از ۲۲۷ تا ۵۷ ق م به طول انجامیده است (بریتانیکا، EUE؛ XIX/59). طرح سادهٔ معبد در طول یک محور اصلی — به عنوان نمونه‌ای کلاسیک از معابد مصری — و آرایش دیوارها، از جمله نوشته‌ها و اشکال برجستهٔ آن، مجموعهٔ منحصر به فردی از فرهنگ مصر باستان به شمار می‌رود (بریتانیکا).

الههٔ اصلی این شهر هور^۱ بود که یونانیان آن را هورس^۲ می‌خواندند و با آپولو یکی می‌دانستند («لاروس جدید...»، 21). هور در مصری باستان تقریباً به معنای «آسمان» است و از آنجا که مصریان باور داشتند که آسمان شاهینی است که دو چشم او ماه و خورشید است، آن را به شکل شاهین یا انسانی با سر شاهین مجسم می‌کردند؛ چالب توجه است که شکل هیروگلیف واژهٔ «خدا» در مصری باستان به صورت شاهین است (همانجا).

ادفوی از سدهٔ ۸ ق خبر می‌دهد که پس از ۷۰۰ ق در حفاریهای به انجام رسیده، مجسمهٔ زنی را یافتند که چهار زانو بر تختی نشسته بود و در پشت آن به خط برابری (قبطی، هیروگلیف) نوشته‌هایی وجود داشت (ص ۳۶-۲۷). از ۱۷۳۰ م از معبد ادفو به عنوان ویرانه‌ای که آکنده از خاک و خاشاک است و نمی‌توان به آن داخل شد، گزارش داده‌اند (کاره، I/54).

ظاهراً آسوان و حومهٔ آن — از جمله ادفو — در ۳۰-۳۱ ق به دست عبدالله بن ابی سرح فتح شد (ابن حوقل، ۵۰-۵۱). ادفو در این زمان بر سر راه کاروان‌رو قاهره به جنوب قرار داشت (EI²) و به عنوان «کوره» به شمار می‌آمد (اطلس...، ۳۱۸). قدامهٔ بن جعفر نیز آن را یکی از کوره‌های منطقهٔ صعيد معرفی می‌کند (ص ۲۴۷). ظاهراً این شهر بعدها به کورهٔ آسوان ملحق شده است (انصاری، ۲۳۲). یاقوت ادفو را شهری معرفی می‌کند میان آسوان و قوص (۱۶۸/۱) و این بطوطه که از اسنا به ادفو رفته، فاصلهٔ آن تا اسنا را از طریق بیابان، یک شبانه روز راه نوشته است (ص ۵۲-۵۳).

از سدهٔ ۸ ق این ناحیه دارای اقتصادی شکوفا و نخلستانهای بسیار و درختانی انبوه بوده، و گوشت گوسفندان آن از لذیذترین گوشتها به شمار

غنه ادا می‌شود و برای ادای آن صدا در خیشوم می‌پیچد. اخفاء دربارهٔ تنوین و نون ساکن پیش از حروفی اجرا می‌شود که در آنها ادغام، اظهار، یا اقلاب صورت نمی‌گیرد و شمار آن حروف ۱۵ است (صفاقسی، ۱۰۱-۱۰۲). اقلاب یا قلب نیز در اصطلاح عبارت از آن است که تنوین و نون ساکن پیش از حرف «ب» در تلفظ به میم تبدیل می‌شود (ابن جزری، همان، ۱۶۸).

ماخذ: ابن جزری، محمد، التمهید، به کوشش غانم قدوری حمد، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ همو، «المقدمة الجززیه»، همراه الدقائق المحکمة انصاری، به کوشش نیب نشاری، دمشق، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ همو، الشرفی القراءات العشر، به کوشش علی محمد ضیاع، قاهره، مطبعة مصطفى محمد؛ ابن جنی، عثمان، الخصائص، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۵ م؛ ابن مجاهد، ابوبکر، السبعة فی القراءات، به کوشش شرقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابن هشام، عبدالله، شرح جمل الزجاجی، به کوشش علی محسن عیسی، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ابن یعیش، یعیش، شرح المفصل، بیروت، عالم الکتب؛ ابوعمر و دانی، عثمان، التیسیر، به کوشش ا. پرتل، استانبول، ۱۹۳۰ م؛ ازهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش عبدالعظیم محمود، قاهره، دارالمصریه؛ استرابادی، محمد، شرح شافیه ابن الحاجب، به کوشش محمد نورالحسن و دیگران، بیروت، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵ م؛ زمخشری، محمود، المفصل فی النحو، به کوشش ی. پ. بروخ، لایپزیک، ۱۸۷۹ م؛ سیویه، الکتاب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ سیوطی، الاتقان، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ همو، البهیة الرضیة، به کوشش مصطفی حسینی، قم، ۱۳۶۳ ش؛ صفاقسی، علی، تیه الفاقین، قاهره، ۱۹۸۶ م؛ فضلی، عبدالهادی، القراءات القرآنیة، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ببرد، محمد، المتضبط، به کوشش محمد عبدالخالق عظیمه، بیروت، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ نیز:

Contineau, J., Etudes de linguistique arabe, Paris, 1960; Fleisch, H., Traité de philologie arabe, Beirut, 1986; Wright, W., A Grammar of the Arabic Language, Leiden, 1932.
محمد علی لسانی فشارکی

أدفو، یا ادفو، شهری در ساحل غربی رود نیل در حوزهٔ اداری آسوان (مصر). این نام در منابع به صورت اتفو و نیز صورتهای مختلف دیگر آمده است (برای تفصیل، نک: ابن رسته، ۲۳۴؛ ابن بطوطه، ۵۲؛ مقریزی، ۱۲۰/(۱)۲؛ ذهبی، ۴۹/۳؛ ابن تغری بردی، ۹۴/۸؛ ادربیسی، ۱۴؛ یاقوت، ۱۶۸/۱؛ سیوطی، ۲۷/۱). نام ادفو در مصری باستان به صورت دبوت^۱ (پاولی، 2847/II) یا تب و تبوت (بستانی، ۱۷۷/۸) و در قبطی به صورت آتبو خوانده می‌شد. این شهر نزد یونانیان که شهرهای متعددی در مصر را آپولینوپولیس^۲ می‌خواندند، به آپولینوپولیس ماگنا مشهور بوده است (پاولی، 2846/II؛ کاره، I/70 و حاشیهٔ 2).

در کاوشهای وسیعی که در شهر باستانی و قبرستانهای آن انجام یافته، مقادیر قابل توجهی قطعات سفال منقش و پاپیروس به دست آمده است؛ در قسمت غربی و شمالی این شهر، مقابر برخی کارگزاران پادشاهی عهد باستان و عده‌ای از پادشاهان سده‌های میانه یافت شده است (بریتانیکا).

این شهر ظاهراً پایتخت و مرکز دومین قانونگذاران مصر علیا بوده، و سکه‌های یافت شده در آن دارای نقش آپولونوپولیس و آپولو و متعلق

تغلب آورده‌اند (نک: صفدی، الوافی، ۹۹/۱۱، ...، سبکی، ۸۶/۶؛ نیز نک: زرکلی، ۱۲۳/۲، حاشیه ۱، که برای ترجیح این نام تفصیل بیشتری به دست داده است)، اما از آنجا که نام تغلب در نسب برخی خویشاوندان ادفوی بارها تکرار شده است، این نام برای پدر او نیز وجه مقبول‌تری می‌یابد (نک: محمدحسن، «ی-ل»).

وی در ادفو، در منطقه صعید مصر، میان دو شهر آسوان و قوص (نک: یاقوت، ۱۶۸/۱) به دنیا آمد و آموزشهای خود را با فراگیری ادب و حدیث آغاز کرد. از استادان او می‌توان به ابن دقیق العید (ه)، شیخ علاءالدین قونوی و قاضی بدرالدین ابن جماعه اشاره کرد (نک: ابن قاضی شهبه، ۲۳/۳؛ ابن حجر، ۸۴/۲-۸۵). مهم‌ترین استاد او، ابوحیان غرناطی (ه) بود که ادفوی تا زمان وفات وی، پیوسته در ملازمتش به سر می‌برد (صفدی، همان، ۱۰۰/۱۱). ابن قاضی شهبه، ابن حجر، همانجاها)، ادفوی پس از درآمدن به قاهره، در مدارس گوناگون آن شهر به فراگیری علوم و فقه پرداخت و ظاهراً به کار تدریس و تحدیث نیز مشغول شد (نک: اسنوی، ۱۷۱/۱؛ مقریزی، المقفی، ۳۶/۳، ...، خود او یک جا از اقامتش در مدرسه صالحیه قاهره یاد کرده است (الطالع، ۱۰۶).

ادفوی در موسیقی نیز دستی داشت و در این باب تألیفی نیز از او موجود است (نک: صفدی، مقریزی، همانجاها؛ نیز نک: آثار)، با اینهمه، در مآخذ موجود به استادان او در این باب اشاره‌ای نشده است. گرچه وی غالباً در قاهره می‌زیست، ولی گفته‌اند که به زادگاه خود ادفو، خاصه هنگام تعطیل دروس، بسیار سفر می‌کرد (صفدی، همانجا؛ ابن حجر، ۸۵/۲). وی شعر نیز می‌سرود و نمونه‌هایی از آن را خود او آورده (همان، ۱۵، ۴، ۳۶)، و نمونه‌های دیگری از شعر او در مآخذ یاد شده است (صفدی، اعیان، ۲۹۷/۱-۲۹۸؛ سخاوی، الذیل، ۹۵، ...، ابن حجر، ۸۵/۲-۸۶؛ ابن ظهیر، ۲۱۰). نظم و نثر او را به نیکویی ستوده‌اند (نک: مقریزی، السلوک، ۷۹۳/۳)؛ ابن حجر، ۸۵/۲). او در فقه بر مذهب شافعی بوده، ولی در مآخذ موجود به اصول عقاید او اشاره دیگری نشده، گرچه به تصوف گرایش داشته است، چنانکه گاه به طور خاص به تجلیل و ستایش از برخی شیوخ صوفیه پرداخته (مثلاً نک: همان، ۱۷۷)، و در موارد بسیاری به طور گذرا به انتساب کرامات به برخی بزرگان صوفیه اشاره کرده است (مثلاً نک: همان، ۲۰۳، ۲۰۴، ۷۲۲، ۷۲۶). تألیفی نیز از او در این باب در دست است (نک: آثار).

ادفوی پس از بازگشت از سفر حج در ۶۳ سالگی در قاهره درگذشت و او را در مقبره صوفیه به خاک سپردند (نک: سخاوی، همانجا؛ ابن قاضی شهبه، ۲۴/۳؛ ابن رافع، ۲۴۲/۱).

آثار چاپی:

۱. الطالع السعید الجامع اسماء نجباء الصعید، در تاریخ و رجال صعید مصر. آنچه از میان آثار ادفوی بیشتر مایه شهرت او در روزگار ما شده، همین کتاب است. ادفوی در آغاز کتاب می‌گوید که آن را به توصیه‌های مکرر استادش ابوحیان غرناطی تألیف کرده است (ص ۵). وی در آغاز طی فصولی به شرح جغرافیای آن دیار پرداخته، و در این

می‌رفته است (ادفوی، ۳۶). یاقوت گزارش می‌دهد که خرماي این ناحیه آن قدر شیرین است که «کسی قادر به خوردن آن نیست، مگر آنکه همچون قند در هاون بکوبند و روی حلوا بپاشند» (همانجا). در این زمان، خراج ناحیه ادفو که ۷۶۲'۲۴ فدان مساحت داشته، ۱۷ هزار دینار بوده است (ابن دقماق، ۲۹/۱).

بزرگان بسیاری از ادفو برخاسته‌اند و ادفوی، مردمان آن را به پاکدامنی، درستی، خوش قولی، غریب نوازی و جز آن ستوده است (۳۶-۳۵؛ ابن دقماق، همانجا).

شهر فعلی ادفو در ۲۴ و ۵۸ عرض شمالی و ۳۲ و ۵۲ طول شرقی (بریتانیکا)، در کرانه غربی رود نیل، در محلی که این رود ارتفاع نسبتاً کمتری دارد (افریقا، 261) واقع شده، و بین شهرهای طیه (۸۰ کیلومتری جنوب و جنوب شرقی) و آسوان (۹۶ کیلومتری شمال) قرار گرفته است (بستانی، ۱۷۷/۸). جمعیت این شهر پیش از جنگ جهانی اول ۴'۷۶۰ نفر بود (همو، ۱۷۹/۸) که مطابق برآورد سال ۱۹۷۶م به ۳۴'۸۵۸ تن رسید (WNGD). این شهر مرکز مهم تجارت گندم، پنبه و خرما در منطقه به شمار می‌رود (بریتانیکا).

از مشاهیری که به این شهر منسوبند، می‌توان از ابوبکر محمد بن علی بن احمد مصری، مقری، مفسر نحوی و مؤلف تفسیر قرآن مجید در ۵ جلد (ذهبی، ۴۱/۳؛ یاقوت، ۱۶۸/۱-۱۶۹)؛ ابوالفضل کمال الدین جعفر بن تغلب ادفوی شافعی، مورخ و مؤلف الطالع السعید؛ جعفر بن مطهر بن نوفل تغلبی ادفوی، عالم طب و فلسفه و شعر (ادفوی، ۱۸۶)؛ اسماعیل بن عبدالرحیم بن علی عسقلانی (همو، ۱۶۰)؛ احمد بن علی ابن عبدالوهاب بن یوسف بن منبجا (ابن فرات، ۲۱۰/۷؛ ادفوی، ۱۰۵) و چند تن دیگر (همو، ۱۹۱، ۲۱۹، ۲۳۹، ۲۵۱، جم) نام برد.

مآخذ: ابن بطوطه، محمد، رحلة، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ ابن تفری بردی، یوسف، النجوم الزاهرة، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن دقماق، ابراهیم، الانتصار، بیروت، دار الآفاق الجدیدة؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النقیة، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن فرات، محمد، تاریخ، بیروت، ۱۹۴۲م؛ ادرسی، محمد، صفة المغرب و ارض السودان و مصر و الاندلس (برگرفته از نزعة المشتاق)، به کوشش دزی و دخویه، لیدن، ۱۹۶۸م؛ ادفوی، جعفر، الطالع السعید، قاهره، ۱۹۶۶م؛ اطلس تاریخ الاسلام، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۳۰۷ق/۱۹۸۷م؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبة الدهر، به کوشش مهران، لایزیگ، ۱۹۲۳م؛ بستانی، دوران، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه امیر حسین آریان پور و دیگران، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ذهبی، محمد، المعبر، به کوشش فؤاد سید، کویت، ۱۹۶۱م؛ سیرطی، حسن المحاضرة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ قدامة بن جعفر، «کتاب الغراج و صنعة الکباب»، همراه المسالك و المسالك ابن خردادبه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ مقریزی، احمد، السلوک، قاهره، ۱۹۴۱م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Africa, ed. Heinrich Schifffers, München, 1962, vol. IV; Britannica; Carré, J. M., Voyageurs et écrivains français en Egypte, Paris, 1955; Drioton, E., L'Égypte, Paris, 1938; EI²; EUE; New Larousse Encyclopedia of Mythology, London, 1974; Pauly; Scott, J. G., Indo-Chinese, The Mythology of All Races, New York, 1964, vol. XII; WNGD.

عباس سعیدی

أَدْفُو، ابوالفضل کمال الدین جعفر بن تغلب (۶۸۵-۷۴۸ق/۱۲۸۶-۱۳۴۷م)، مورخ، ادیب و فقیه مصری. برخی منابع نام پدر او را

زند که زینده آدمی است (ص ۴۶). اما آنچه عامه از صوفی می‌دانند، بیشتر به لباس و ظاهر ایشان مربوط می‌شود (ص ۴۶-۴۷). سپس اقوال گوناگون فقیهان چند مذهب رایج را آورده که اغلب، وقف بر صوفیان را درست نمی‌دانند (ص ۴۷ به بعد). وی قول غزالی را در احیاء علوم الدین در باب صوفی رد کرده، می‌گوید احیاء کتابی فقهی نیست و از این بابت نمی‌تواند ملاک قرار بگیرد. آنگاه مؤلف که با دیدی مستقل به موضوع نگرسته، تصوف را در ناچیز انگاری دنیا دانسته و نه هیأت ظاهری و دیگر آداب و رسوم صوفیان. و به همین سبب به نقل احادیث و روایاتی در فضیلت کسب روزی حلال پرداخته است (ص ۶۰ به بعد).

الموفی را محمد عیسیٰ صالحیه بر اساس تنها نسخه شناخته شده آن، موجود در کتابخانه سلیمانیه، همراه مقدمه‌ای در باب موضوع کتاب و مؤلف آن، با تعلیقات مفصل، در ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م در کویت منتشر کرده است.

آثار خطی:

۱. *الامتناع فی احکام السماع*، کتابی در موضوع موسیقی که گفته‌اند نشان از دانش گسترده ادفوی در زمینه این هنر دارد (نک: صفدی، الوافی، ۱۰/۱۱؛ اسنوی، ۱۷۰/۱؛ مقریزی، المقفی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۶۷/۱). از این کتاب چند نسخه خطی موجود است (نک: GAL, II/39; GAL, S, II/27) و از دو گزیده آن، انتخاب ابوحامد مقدسی به نام *تشیف الاسماع* قابل ذکر است (حاجی خلیفه، نیز GAL، همانجا).

۲. *البدر السافر وتحفة المسافر*، شامل ترجمه رجال سده ۷ق است که در آن به رجال سده‌های ۵ و ۶ق نیز پرداخته شده است. گفته‌اند که مؤلف در تصنیف این کتاب، به اسلوب و فیات الاعیان ابن خلکان نزدیک بوده است (ابن قاضی شهبه، ۲۴/۳؛ نیز نک: صفدی، اعیان، همانجا؛ ابن حجر، ۸۵/۲؛ حاجی خلیفه، ۲۳۰/۱). از این کتاب نیز نسخه‌ای موجود است (نک: زرکلی، ۱۲۳/۲، GAL، همانجا).

۳. *الغرر المأثورة والدرر المنظومة والمنثورة*، که ابن قاضی شهبه (همانجا) از آن نام برده، و گویا جنگی بوده که مؤلف برای خویش فراهم کرده بوده است.

۴. *فرائد الفوائد ومقاصد القواعد*، در علم فرائض که نسخه‌ای از آن در کتابخانه گوتا موجود است (نک: محمد حسن، «ن»؛ زرکلی، نیز GAL، همانجا).

ادفوی در الموفی (ص ۴۶) به اثر دیگری از خود با عنوان *الاسعاف* در موضوع تصوف اشاره کرده که اینک نشانی از آن در دست نیست.

مآخذ: ابن تفری بردی، *المنهل الصافی*، قاهره، ۱۹۸۲-۱۹۹۰م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن رافع سلامی، محمد، *الوفیات*، به کوشش عبدالجبار زکار، دمشق، ۱۹۸۶م؛ ابن ظهیر، محمد، *الفضائل الباهرة*، به کوشش مصطفی سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *طبقات الشافعية*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ادفوی، جعفر، *الطالع السعيد الجامع اسماء نجباء الصعيد*، به کوشش سعد محمد حسن، قاهره، ۱۹۶۶م؛ همو، *الموفی بمرقة التصوف والصوفی*، به کوشش محمد عیسیٰ صالحیه، کویت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ اسنوی، عبدالرحیم، *طبقات الشافعية*، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد،

بخش گاه به منابع کهن‌تری همچون اثر ابن حوقل استناد کرده (ص ۲۴)، و سپس تراجم احوال دانشمندان و ادیبان و بزرگان آن منطقه را - بر حسب حروف الفبا - آورده است. او در ذیل نام هر یک از این دانشمندان نخست از نام و نسب کامل او یاد کرده، و سپس به جزئیات دیگری همچون استادان و شاگردان و آثار - و به ویژه اشعار - و تاریخ وفات آنان پرداخته است. ادفوی در آغاز کتاب یادآور شده که تنها از دانشمندان و ادیبان یاد می‌کند و جز در موارد نادر به شرح حال زندگان نمی‌پردازد (ص ۶، نیز نک: ۵۶۴). مؤلف گاه به منابعی هم استناد کرده، مانند تاریخ ابن میسر (ص ۲۰۷)، تاریخ مصر ابن یونس (ص ۲۱۹)، تاریخ مصر عبدالکریم حلبی (ص ۲۶۶-۲۶۷)، *خریدة القصر* عمادالدین کاتب (ص ۳۶۹-۳۷۱). همچنین برخی روایاتی که مؤلف از شیوخ خود استماع کرده بوده، با سلسله اسناد در کتاب به چشم می‌خورد (مثلاً نک: ص ۱۴۴-۱۴۵، ۱۵۱، ۱۵۲، ۲۹۳، جم). به گفته مؤلف، کار تصنیف کتاب در ذیقعدة ۷۳۸ به پایان رسیده، ولی تا پایان ۷۴۰ق همچنان مطالبی به آن می‌افزوده است (ص ۷۴۵؛ نیز نک: محمد حسن، «س-ع»).

کتاب *الطالع السعيد* را غالب نویسندگانی که شرح احوال ادفوی را نوشته‌اند، نام برده، و آن را ستوده‌اند (صفدی، الوافی، نیز مقریزی، المقفی، همانجا؛ ابن ظهیر، ۶۳؛ سخاوی، *الاعلان*، ۲۲۴). برخی مؤلفان نیز در تألیفات خود به آن استناد کرده‌اند (مثلاً نک: مقریزی، همان، ۵۴۵/۱، ۲۵۱/۶، ۳۷۱، ۴۲۵/۷، الخطط، ۱۸۹/۱؛ سیوطی، ۴/۱؛ ابن تغری بردی، ۱۲۰/۱، ۲۵۴/۶، جم). *الطالع السعيد*، نخستین بار در ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م در مصر به چاپ رسید و سپس نیز بر اساس نسخه‌های تازه یاب دیگری به کوشش سعد محمد حسن در ۱۹۶۶م در قاهره منتشر شد.

۲. *الموفی بمرقة التصوف والصوفی*. در هیچ یک از مآخذ کهن به این اثر ادفوی اشاره نشده است. تألیف این رساله، با توجه به تاریخ سماعی که بر نسخه آن است (نک: ص ۳۳)، ظاهراً در حدود سال ۷۴۰ق و در حیات استاد بزرگ ادفوی، ابوحیان غرناطی صورت گرفته است. بخش عمده این رساله درباره مسأله اختصاص درآمد اوقاف به گروه صوفیان و خانقاه‌هاست که در آن روزگار رایج بود. مؤلف که بیشتر از دیدگاه یک فقیه منصف به این موضوع نگرسته، چنانکه در پایان رساله یادآور شده، تصوف را تنها در حدود شرع جایز دانسته است (ص ۷۰-۷۱). وی نخست در ریشه لغوی و سپس معنای «تصوف» تحقیق کرده، و در این باب به اقوال خود صوفیان، همچون ابوالقاسم قشیری استناد جسته است (ص ۳۴، ۳۷). وی نظریات مذکور در این باب را در دو بخش آورده است: نظر متقدمان درباره تصوف و صوفی، و دیدگاه عامه در این باب. وی گاه در برخی آراء مناقشه کرده (ص ۳۹) و سرانجام از مجموعه این گفته‌ها چنین نتیجه گرفته که صوفی باید به صفاتی که در شرع نیکو شمرده شده، آراسته باشد و خوی پسندیده داشته، به دنیا پشت کرده، و به آخرت روی آورده باشد و در راهی گام

ایاس، سلطان اشرف قایتبای در ۸۸۲ق مدتی را در آنجا گذرانیده است (۱۳۲/۳). شیخ علی جبرتی نیز که مورد توجه سلطان بود، در سفری به ادکو مسجدی بزرگ بنا کرد و موقوفاتی به آن تخصیص داد. این مسجد تا سده ۱۳ق بر پا بوده است (جبرتی، ۶۶). عبدالله بن سلامه ادکاوای ادیب شافعی سده ۱۲ق مشهور به مؤذن، منسوب به این شهر است (همو، ۷).

ادکو به داشتن نخلستانها شهرت دارد. نزدیکی این شهر به دریای مدیترانه و نیز دریاچه، باعث رونق ماهی‌گیری و سرمایه‌گذاری در امر شیلات شده است و ابریشم بافی و تهیه آرد برنج از دیگر صنایع آن است. این شهر به وسیله جاده‌ای ساحلی و راه آهن به اسکندریه متصل شده است.

در ۱۹۶۶م جمعیت ادکو ۴۲'۲۳۹ نفر بوده است (بریتانیکا، بستانی، همانجاها؛ مایر).

مآخذ: ابن ایاس، محمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن عبدالحکم، عبد الرحمان، نوح مصر و اخبارها، بغداد، ۱۹۲۰م؛ بستانی، جبرتی، عبد الرحمان، عجائب الآثار، به کوشش حسن محمد جوهر و عمر دسوقی، ۱۹۶۲م؛ صباغ، سعید، الاطلس العربی العام، بیروت، ۱۳۸۹ق/ ۱۹۶۹م؛ عبون، هنداسکندر، تاریخ مصر، قاهره، ۱۳۴۱ق/ ۱۹۲۳م؛ مقریزی، احمد، الخطط، بیروت، دار صادر؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: Britannica, 1978; Meyer.

سیمین محقق

آدل، نک: عدل.

ادلب، نام استانی و مرکز آن در سوریه.

استان ادلب: این استان که در ۱۹۶۰م از استان حلب جدا شد، با ۷'۰۶۳ کیلومتر مساحت در شمال غربی دمشق و جنوب غربی حلب قرار گرفته، و از ۵ منطقه ادلب، اریحا، حارم، جسر الشغور و معرة النعمان تشکیل شده است و دارای ۵ شهر بزرگ، ۲۰ ناحیه، ۱۵ شهرک و شمار بسیاری روستاست (نک: المعجم، ۶۰/۲؛ حمیده، جغرافیه، ۳۳؛ اسدی، ۹۱/۱). طبق آمار ۱۹۸۶م نزدیک به ۷۰۰ هزار نفر در این استان زندگی می‌کردند.

شهرهای مهم این استان اینهاست: حارم، جسر الشغور، سراقب، خان شیخون، قلعة المضیق و الدانا (حمیده، دلیل، ۲۴۳، بستانی). مهم‌ترین منبع آب این استان، رودخانه «عری» است که میانگین آبدهی آن در ۱۹۸۲م هزار لیتر در ثانیه بوده است (حمیده، همان، ۲۲۷). نقاط مشهور این استان اینهاست: ۱. روستای مرتین که پیش از تأسیس ادلب، شهر وسیعی بوده است. ۲. ریحا، شهری قدیمی مربوط به دوران کلدانیان که ادارات مهم استان در آنجا واقع است. ۳. جبل الزاویه یا جبل الاربعین. ۴. خربة الباره، که کوهی است با آثار باستانی مربوط به دوران رومیان و کلدانیان، و تا به حال آثار فراوانی در آنجا کشف شده است. ۵. سرمین (نک: غزی، ۴۰۷-۴۰۳/۱).

استان ادلب از لحاظ کشاورزی غنی‌ترین استان سوریه به شمار می‌رود. در ۱۹۸۵م، ۳۴۳ هزار هکتار از زمینهای آن زیرکشت محصولات

۱۹۷۰م: حاجی خلیفه، کشف، زرکلی، اعلام؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، قاهره، ۱۳۲۴ق؛ سخاوی، محمد، الاعلان بالتاریخ، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۳م؛ همو، الذیل التام علی دول الاسلام، به کوشش حسن اسماعیل مروت و محمود ارزووط، بیروت/کویت، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۲م؛ سیوطی، حسن المحاضرة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م؛ صفدی، خلیل، اعیان العصر و اعیان النصر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م؛ همو، الوافی بالوفیات، به کوشش شکر فیصل، ویدان، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ محمد حسن، سعد، مقدمه بر الطالع السعيد (نک: هم، ادفری)؛ مقریزی، احمد، الخطط، قاهره، ۱۲۷۰ق؛ همو، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۸م؛ همو، المقتی الکبیر، به کوشش محمد یعلاوی، بیروت، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۱م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: GAL; GAL, S. علی بهرامیان

ادکو، یا ادکو، دریاچه و شهری واقع در جنوب شرقی دریای مدیترانه در دلتای رود نیل و در شمال غربی مصر سفلی در ۳۱ و ۱۸ عرض شمالی و ۳۰ و ۱۸ طول شرقی.

دریاچه ادکو: این دریاچه که یکی از ۴ دریاچه مهم مصر است، شاخه‌ای قدیمی از نیل دانسته شده است؛ نیز گویند از خلیجهای کوچکی پدید آمده که در دلتای نیل تشکیل شده‌اند (صباغ، ۳۲؛ عبون، ۱۲؛ بستانی، ۱۸۱/۸؛ بریتانیکا، میکرو، ۷/287). مساحت دریاچه ۱۵۰ کیلومتر مربع و پهنای آن ۵ تا ۱۱ کیلومتر و طول آن ۲۴ کیلومتر است و در غرب شهر رشید و در شمال کانال محمودیه قرار دارد. طول ساحل شمالی دریاچه بیشتر از ساحل جنوبی آن است و توسط تنگه معدیه واقع در شمال غربی آن به خلیج ابوقیر و دریای مدیترانه متصل می‌شود. این دریاچه از زمانهای گذشته به داشتن ماهی فراوان شهرت داشته، اما هم اکنون تالابهای آن رو به خشکی گذاشته است و زمینهای آن را به تدریج برای بهره‌برداری آماده می‌کنند (بریتانیکا، بستانی، همانجاها؛ نیز نک: مایر). بنابر آنچه ابن عبدالحکم (ص ۷) در سده ۳ق، و بعد از آن مقریزی (۱۶۹/۱) نقل کرده، دریاچه اسکندریه در زمان فراغت، تاکستانهایی از آن همسر مقوقس بوده است که به علت عدم پرداخت خراج، به فرمان وی آب به آن بسته شد تا به صورت دریاچه‌ای درآمد. در زمان بنی عباس قسمتی از آن احیا شد و زیرکشت قرار گرفت و نیز دریاچه‌ای کوچک‌تر که شاید بتوان گفت همین دریاچه باشد، پدید آمد که به آب دریا متصل بود و در کنار آن دو شهر به نام حدبه و اتکو احداث گردید؛ ولی نظر شایع این است که این دریاچه و دریاچه ابوقیر از کم اعتنایی به مرمت قنوات و نیز به سبب تغییر مصب نیل و شدت جزر و مد در فصل بهار به وجود آمده است (بستانی، ۷۶/۵).

شهر ادکو: این شهر نزدیک دریاچه ادکو و شمال شهرستان بحیره روی ساحل شنی دریا ساخته شده است و تابع مرکز رشید است که در فاصله ۲۵ کیلومتری آن و در شمال شرقی دریاچه ادکو واقع شده است (بریتانیکا، همانجا؛ بستانی، ۱۸۱/۸). یاقوت (۱۱۲/۱) نیز از شهری کوچک و قدیمی به نام اتکو در نزدیکی رشید نام برده است. این شهر چنانکه از مآخذ بر می‌آید، در سده ۹ق آبادان بوده است و به گفته ابن

مختلف بوده، و ۵۵ هزار هکتار مرتع و چمنزار داشته است (حمیده، همان، ۲۴۴-۲۴۵). طبق آمار ۱۹۸۵م این استان حدود ۱۸'۵۰۰ خط تلفن داشته است (همان، ۲۵۶).

شهر ادلب: این شهر که در ۱۹۶۰م مرکز استان شناخته شد، در ۳۵ و ۹۰ عرض شمالی و ۳۶ و ۷ طول شرقی، در فاصله ۶۰ کیلومتری حلب و ۳۳۵ کیلومتری دمشق و ۱۲۷ کیلومتری لاذقیه قرار گرفته، و ارتفاع آن از سطح دریا ۴۴۶ متر است (همان، ۲۲۶، ۲۵۷؛ بستانی). ادلب از غرب به دشت الروج، از شرق به دشتهای پهناور حلب، از شمال غربی به کوههای بارشا، اعلی و دویله و از جنوب به کوه زاویه محدود می‌شود (طباخ، ۲۷۶/۳؛ بستانی). غزی نام ۷۱ محله شهر را ذکر کرده است (۴۰۰/۱).

نام گذاری: به گفته غزی این شهر در گذشته «وادی لب» خوانده می‌شده است؛ برخی آن را «اذلب» نیز خوانده‌اند (۴۰۱/۱). کامل کیالی در اسنادی که از کتابخانه‌های محلی به دست آورده، اصل کلمه را «ادلیب» یافته، و با استناد به پیشینه تاریخی شهر، آن را واژه‌ای کلدانی دانسته است (نک: طباخ، ۲۷۷/۳)، اما خیرالدین اسدی این کلمه را آرامی می‌داند (همانجا).

پیشینه تاریخی: آثار تاریخی متعددی در کنار این شهر دیده می‌شود (المعجم، ۶۲/۲). ادلب به ویژه در قرون وسطی شاهد حوادث و جنگهایی خونین بوده که گورستانهای کشف شده در این منطقه، مؤید این ادعاست. با اینهمه، در کتابهای تاریخ نامی از این شهر برده نشده است (نک: طباخ، ۲۷۳/۳-۲۷۴، ۲۷۷-۲۷۸)؛ تنها زبیدی اشاره مختصری به آن کرده است (نک: تاج العروس). آثار کهن بر جای مانده در ادلب حاکی از توجه خاص امیران و پادشاهان به آن است؛ از جمله این آثار می‌توان به جامع عمری، پناهگاهی که ملک بیبرس ساخته، و امروزه به خان (کاروانسرای) شحاذین معروف است و در زمستان جان پناه مسافران و از کار افتادگان بوده است (نک: طباخ، همانجا)، اشاره کرده ادلب از فتح اسلامی تا اواخر سده ۱۰ق شامل دو منطقه ادلب کبری و ادلب صغری بود که در فاصله یک کیلومتری یکدیگر قرار داشتند. ادلب کبری از میان رفته، و تنها آثاری از آن بر جای مانده است و آنچه امروز به ادلب شناخته می‌شود، ادلب صغری است که محدوده‌ای میان خان‌رز و خان‌شحاذین را دربر می‌گیرد (نک: تاج العروس؛ طباخ، ۲۷۷/۳، ۲۷۸، ۲۸۰؛ غزی، همانجا؛ بستانی؛ برای برخی آثار باستانی ادلب، نک: ابوعساف، ۳۸-۴۰).

در اواخر سده ۱۰ق یکی از امیران ترک به نام محمد پاشا کوبریلی بسیاری از زمینهای ادلب را از دولت عثمانی خرید و پس از آنکه به صدراعظمی رسید، به عمران و آبادانی آنجا پرداخت. ساختمانهای بسیاری بنا کرد و شهر را تا ادلب کبری گسترش داد و برای هر نوع کالا بازاری خاص پدید آورد. حمام خان و نیز مسجد جامعی بنا کرد که به نام خود او خوانده شد. او و فرزندان او پس از مرگ در همانجا به خاک سپرده شدند، کوبریلی ادلب را به وقف حرمین شریفین درآورد و با

گرفتن حکمی از سلطان، انحصار واردات ادلب را به خود اختصاص داد. همچنین به منظور رونق بخشیدن بیشتر به شهر، امتیازات خاص و ارزشمندی برای آنجا کسب کرد، از جمله آنکه مانع تسلط مأموران سلطان بر آنجا شد و با این عنوان که شهر موقوفه حرمین شریفین است، آنجا را از مالیاتی که تا آن زمان موظف به پرداخت آن بود، معاف کرد و نیز طی حکمی از سلطان انحصار تولید صابون را گرفت، به گونه‌ای که تمامی مناطق شام موظف به تهیه صابون از ادلب شدند. وی در اداره شهر اختیار تام داشت تا آنجا که گفته‌اند، حتی اگر جنایتکاری وارد شهر می‌شد، می‌توانست آنجا امان بگیرد و مأموران حکومت حق نداشتند وی را دستگیر کنند (طباخ، ۲۷۵/۳، ۲۸۰؛ غزی، ۴۰۱/۱-۴۰۲؛ بستانی).

آب و هوا: ادلب دارای آب و هوایی معتدل است. در زمستان به ندرت دما از ۸° سانتی‌گراد پایین‌تر می‌آید و در تابستان نیز از ۳۰° تجاوز نمی‌کند. وجود درختان فراوان که شهر را احاطه کرده، در اعتدال هوا تأثیر بسزایی دارد. میان سالهای ۱۹۴۶-۱۹۶۴م، میانگین باران ۴۷۷ میلی‌متر بوده است. بیشترین مقدار بارندگی در ادلب در ماه کانون‌الاول (دسامبر) است که مقدار آن به ۹۱/۷ میلی‌متر می‌رسد. در حالی که در ماههای تموز (ژوئیه) و آب (اوت) تقریباً بارندگی وجود ندارد. در ادلب ۵۸ روز از سال هوا بارانی است (نک: بستانی؛ طباخ، ۲۷۵/۳).

مشکل اصلی شهر، کمبود آب آشامیدنی است. مردم ادلب در قدیم از آب باران استفاده می‌کردند. برای این منظور در حیاط خانه‌ها حوضهایی می‌ساختند تا در ماههای دیگر سال از آن استفاده نمایند. در شمال غربی شهر نیز چاهی قرار داشته که آب حمامهای شهر را تأمین می‌کرده است. استفاده از حوضهای آلوده باعث شیوع بیماریهای چشم و گوارش می‌شد، تا اینکه در ۱۳۴۳ق/۱۹۲۴م آب چشمه مرتین و در ۱۹۵۱م چشمه‌عری‌الغزیره - در ۵۰ کیلومتری شهر - به داخل ادلب کشیده شد و بدین ترتیب آب مورد نیاز اهالی تأمین شد (نک: همو، ۲۷۴/۳؛ غزی، ۴۰۲/۱؛ بستانی). در حال حاضر آب شهر از شبکه آب‌رسانی جاهای سیجر تأمین می‌شود (نک: المعجم، ۶۴/۲).

کشاورزی و صنعت: خاک ادلب قرمز و بسیار حاصل‌خیز است، همچنین باران فراوان باعث رونق کشاورزی شده است (طباخ، ۲۷۵/۳). کشت زیتون منبع اصلی درآمد مردم است؛ درختان زیتون که دور تا دور شهر را فرا گرفته، و شمار آنها در ۱۹۶۱م به نیم میلیون نهال می‌رسیده، مساحتی بالغ بر ۶ هزار هکتار را دربر گرفته است که هر سال حدود ۲۷ هزار تن زیتون یا ۳ هزار تن روغن از آن به دست می‌آید. بورکهارت، جهانگردی که در ۱۸۱۲م از ادلب دیدن کرده، آنجا را از لحاظ فراوانی درختان زیتون به شهر آتن تشبیه کرده است. کشت پنبه در میان محصولات کشاورزی در مقام دوم قرار گرفته است. تاریخچه کشت سستی پنبه در آنجا به بیش از ۱۷ قرن باز می‌گردد. بعد از ۱۹۲۴م فرانسویان طریقه کشت انواع جدید پنبه چون لوکیت، واتسن و کوکر را در منطقه رواج دادند. زمینهای زراعی زیر کشت پنبه مساحتی حدود

می‌شود. برهان الدین افندی در دهه سوم سده حاضر از همانندی آداب و رسوم مسیحیان آنجا با مسلمانان یاد کرده، می‌گوید حتی پوشش زنانشان همانند زنان مسلمان است. وی همچنین روابط میان مسلمانان و مسیحیان را دوستانه خوانده است (نک: طبخ، ۲۷۴/۳). بخشی از جمعیت ادلب را عشایر تشکیل می‌دهند (زکریا، ۱۲۲، ۵۴۵).

مردم ادلب از رفاه نسبی و سلامت بدنی برخوردارند و توجه خاص آنان به علوم مختلف و ظهور فقیهان و ادیبان و مورخان بسیاری در میان ایشان باعث شده که این شهر را الازهر الاصفر بنامند. از دانشمندان و ادیبان مشهور ادلب احمد کاملی، اسماعیل کیالی، شعیب کیالی، عمر فیومی و صالح حمیدانی را می‌توان نام برد (نک: طبخ، ۲۸۱/۳-۲۸۳؛ نیز برای آشنایی با برخی قضایان ادلب، نک: حلبی، ۲۰۳، ۲۳۵، ۳۴۶؛ نیز برای خاندانهای مشهور، نک: غزی، ۴۰۷/۱-۴۰۹).

در دوره عثمانی در ادلب تنها یک مدرسه ابتدایی وجود داشت. در ۱۹۵۰م دو مدرسه ابتدایی پسرانه و یک دخترانه و یک آمادگی پسرانه تأسیس شد و ۱۰ سال بعد شهر دارای دو دبیرستان دولتی دخترانه و پسرانه، دو آمادگی دولتی، ۷ مدرسه ابتدایی پسرانه، ۵ ابتدایی دخترانه، ۲ مدرسه ابتدایی ملی، یک آمادگی ملی و یک دبیرستان پسرانه ملی شد. در سالهای اخیر فعالیتهای فرهنگی شهر را می‌توان بدین‌گونه برشمرد: ۱. تأسیس یک مرکز فرهنگی در ۱۹۶۰م برای نشر آگاهیهای فرهنگی- ملی. این مرکز دارای کتابخانه، کتابخانه‌ای مخصوص کودکان، بانک نوار، سالن موسیقی، سالن پخش فیلم و سالن سخنرانی است. ۲. تأسیس باشگاه معلمان در ۱۹۶۱م. ۳. تأسیس مرکز حمایت از جوانان که برگزاری مسابقات ورزشی و جشنها، همچنین سرپرستی باشگاههای ورزشی را بر عهده دارد. ۴. تأسیس جمعیت نهضت اسلامی در ژوئیه ۱۹۶۱م که آموزش و رسیدگی به یتیمان، سالمندان و نابینایان را عهده‌دار است (پستانی).

مأخذ: ابرعاف، علی، آثار الممالک القديمة فی سوریه، دمشق، ۱۹۸۸م؛ ایدی، م. خیرالدین، موسوعة حلب المقارنة، حلب، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ پستانی؛ بعلبکی، منیر، موسوعة المورد، بیروت، ۱۹۸۱م؛ تاج العروس؛ حلبی عرضی، ابوالوفا، معادن الذهب؛ به کوشش محمد تونجی، حلب، ۱۹۸۷م؛ حمیده، عبدالرحمان، جغرافیه سوریه البشريه، قاهره، ۱۹۷۱م؛ همو و ساطع محلی، دليل العالم، دمشق، ۱۹۸۸م؛ خانجی، محمد امین، منجم العرمان، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ خوری، سلیم جبرائیل و سلیم میخائیل شحاده، آثار الادهار، بیروت، ۱۲۱۱ق/۱۸۷۵م؛ زکریا، احمد وصفی، عشائر الشام، دمشق، ۱۹۸۳م؛ طبخ، محمد راضی، اعلام النبلاء، حلب، ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م؛ غزی، کامل، نهر الذهب، به کوشش شوقی شمت و محمود فاخوری، حلب، ۱۹۹۱م؛ المعجم الجغرافی، به کوشش عماد مصطفی طلاس، دمشق، ۱۹۹۲م. مریم صادقی

آدماوه، منطقه‌ای در افریقای استوایی که بخشی از آن در نیجریه و بخشی دیگر در کامرون واقع شده است (IA, I/347؛ «راهنما...»)، (I/219).

ادماوه فلاتی است در بخش شمال شرقی خلیج گینه با گسلهای

۶۷۶۳ هکتار را در بر گرفته که از این مقدار سه چهارم آن به صورت دیم کشت می‌شود. همچنین مقدار زیادی درخت انگور در مساحتی حدود ۳۰۰ هکتار وجود دارد. از دیگر محصولات کشاورزی آنجا گندم، جو، هندوانه، خربزه، خیار، انار، پسته، انجیر، گیلاس، زردآلو، بادام، گردو، کرچک و کنجد است (غزی، ۴۰۱/۱؛ طبخ، ۲۷۴/۳-۲۷۵، ۲۷۶؛ خانجی، ۱۷۹/۱؛ پستانی). زمین‌داری در ادلب به صورت خرده مالکی است و زمینها در مساحتهای کم میان مردم تقسیم شده است (پستانی).

رشد صنعت در ادلب نسبت به کشاورزی بسیار اندک است. مهم‌ترین صنعت ادلب در گذشته ساخت صابون بود و به همین سبب آن را «ادلب الصابون» نیز نامیده‌اند. حدود نیم قرن ادلب صادر کننده صابون به بغداد، روم و دیگر شهرهای بزرگ بود. ۳۶ کارگاه صابون سازی در شهر وجود داشت که «رماده» نامیده می‌شد و امروزه ۳ تپه از مواد زائد آن در اطراف شهر به چشم می‌خورد؛ اما با لغو انحصار آن به تدریج این صنعت از میان رفت و اکنون تنها در برخی از خانه‌ها صابون به طور سنتی تهیه می‌شود (طبخ، ۲۷۵/۳-۲۷۹، ۲۷۹؛ غزی، ۴۰۲/۱). مراکز صنعتی و کارگاههای مختلف شهر عبارتند از کارگاههای مدرن و سنتی روغن گیری، کارگاههای چوب‌بری، کارگاههای مدرن برای خشک کردن میوه‌هایی چون توت و انجیر، کارخانه‌های پنبه پاک کنی و گلاب گیری، تهیه آبهای معدنی گازدار، یخ سازی و نیز مرغداری و جوجه کشی. در گذشته داد و ستد منحصر به چهارشنبه بازارها بود و خریداران و فروشندگان از شهرها و روستاهای اطراف به آنجا می‌آمدند. ادلب در ۱۹۳۸م از نیروی برق برخوردار شد (طبخ، ۲۷۹/۳-۲۸۰؛ غزی، ۴۰۳/۱؛ پستانی).

جمعیت شهر: ادلب تا مدت‌ها به سبب انحصار ساخت صابون و نیز قرار گرفتن در مسیر تجاری حلب- لاذقیه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود (نک: طبخ، ۲۸۱/۳)، اما با گذشت زمان و به علل گوناگون از جمله لغو انحصار ساخت صابون و نیز تغییر مسیر خط آهن دمشق- حلب، به تدریج از اهمیت آن کاسته شد (همو، ۲۸۴/۳). البته برخی حوادث طبیعی نیز در این امر بی‌تأثیر نبوده است. یخ‌بندان شدید در ۱۹۵۰م موجب از بین رفتن شمار بسیاری از درختهای زیتون شد (نک: خوری، ۶۰) که در نتیجه آن گروه بی‌شماری از مردم ادلب به شهرهای بزرگ و یا مناطق دیگر کوچ کردند. از همین رو رشد جمعیت در دورانه‌های مختلف نوسانهای بسیار داشته است. به گفته بورکهارت در ۱۸۱۲م در ادلب هزار خانواده زندگی می‌کردند و طی آمار ۱۸۷۷م جمعیت آن متجاوز از ۸ هزار نفر بوده، و به گزارش کوشینه^۱ جهانگرد فرانسوی، در اواخر قرن گذشته شهر دارای ۲۱۳۸ خانوار بوده است. بعلبکی آمار جمعیت ادلب را ۵۵ هزار نفر آورده است (نک: پستانی؛ بعلبکی). میان سالهای ۱۹۷۰-۱۹۸۱م رشد جمعیت ادلب ۳۸/۴ درصد بوده است (حمیده، دلیل، ۲۴۳). زندگی اجتماعی: مردم ادلب مسلمان و شافعی مذهبند. اقلیت مذهبی نسبتاً قابل توجهی از مسیحیان ارتدکس نیز در میان آنان دیده

مقاطع در مرکز افریقا و حوضه رودهای بنوئه در نیجریه، سنگا و لوگونه در شمال غرب کامرون (همانجا). مرزهای منطقه ادماره هرگز به صورت دقیقی از دیدگاه جغرافیایی مشخص نشده‌اند (EI^2). بعضی محل ادماره را میان خلیج بیافرا و دریاچه چاد نوشته‌اند (WNGD؛ امین، ۱۱۶/۴). بخشی از این سرزمین در شمال رود بنوئه، بزرگ‌ترین شاخه رود نیجر، قرار گرفته است و این رود راه ارتباط میان نیجریه و کامرون است («راهنما»، همانجا؛ IA, I/347-348). در بعضی مآخذ ادماره به عنوان سرزمین و شهری زیبا در کشور سودان ذکر شده است (خانجی، ۱۷۷/۱)؛ به همین سبب در شرح طول و عرض جغرافیایی و مساحت ادماره اختلاف نظرهایی مشهود است. در منجم العمران مشخصات جغرافیایی منطقه ادماره 5° تا 10° عرض شمالی و 12° تا 17° طول شرقی ذکر شده است (همانجا). در بعضی مآخذ عرض شمالی 6° تا 11° (EI^2 ؛ BSE²؛ آمریکا) و نیز 6° تا 12° (IA, I/347) و طول شرقی 12° تا 14° (EI^2)، 11° تا 17° (آمریکا)، 11° تا 14° (بستانی، ۱۹۸۸/۸، همانجا) و 11° تا 15° (BSE²) آمده است. همین نکته موجب شده است که در ذکر مساحت منطقه ادماره نیز اختلاف نظر پدید آید. بنا بر آمار ۱۹۳۱م، مساحت بخشی از ادماره را که تا ۱۹۲۷م به نام ایالت یولا (یوله) نامیده می‌شده، و جزء نیجریه شمالی بوده است، ۲۸۱'۷۷۸ میل مربع نوشته‌اند (EI^2) و در بعضی مآخذ ۲۲۹'۸۰۵ کم (بستانی، همانجا) و در بعضی دیگر ۲۰۰ هزار کم (IA، همانجا) ذکر شده که در واقع اختلافی فاحش است. در برخی از منابع، یولا که بخشی از ادماره را شامل می‌شده، به حساب نیامده است و در نتیجه مرز ادماره بدین گونه مشخص شده است: از شمال به ماروآ، از جنوب به نگاوندیره، از شرق به ری بائویا و از غرب به یولا (همانجا).

ارتفاع متوسط ادماره از سطح دریا ۱'۰۰۰ تا ۱'۵۰۰ متر است (BSE^3). در دائرة المعارف مایر (I/248) بلندترین نقطه کوهستانی آن ۳'۴۰۰ متر نوشته شده است، ولی در بعضی منابع دیگر (نک: «راهنما»، همانجا) بلندترین نقطه، قله بامبوتوس ۲'۷۱۰ متر آمده است. کوههای این منطقه از انواع گرانیت، گنیس^۱ و انواع سنگهای آذرین مخروطی شکل تشکیل یافته‌اند. در اراضی شمالی آن جنگلهای همیشه سبز همراه با گیاهانی از نوع ساوانهای ساقه بلند صحرایی وجود دارند. جنوب آن نیز مرطوب و دارای جنگلهای همیشه سبز است. در ارتفاعات نیز ساوانهای کوهستانی می‌رویند (همانجا؛ BSE³).

شمار جمعیت کنونی منطقه ادماره مشخص نیست. طبق آمار ۱۹۳۱م شمار افراد قبایل ساکن ایالت ادماره نیجریه بدین قرار بوده است: فولانی، ۱۵۰'۹۳۶؛ هوسا، ۲۱'۵۶۰؛ کنوری، ۱۰'۴۹۵ و دیگر قبایل، ۴۶۷'۱۳۸ نفر که با افزودن جمعیت گروههای کوچک بر ارقام یاد شده، جمع ساکنان این منطقه به ۷۵۵'۰۲۴ نفر می‌رسد. در همان تاریخ شمار افراد قبایل غیر مسلمان و بت پرست به قرار زیر بوده است: بجمه، ۱۹'۷۰۳؛ چمبه، ۵۱'۲۲۴؛ هونه، ۶'۶۰۴؛ بته، ۲۳'۰۰۳؛ هیجی، ۶'۲۸۴؛ کیلبه، ۲۲'۷۹۹؛ لله، ۹'۷۷۳؛ لونگودا، ۱۱'۸۰۹؛ مامبیل،

۱۹'۳۸۴؛ مومویه، ۷۹'۲۷۲؛ وره، ۱۰'۸۶۶؛ وُرکون، ۲۳'۴۷۲؛ و ترغی ۱۵۱'۲۲۳ نفر بوده است. در ضمن گروههایی از افراد قبایل هوسا، کنوری، چمبه و مرغی بیرون از مرزهای ایالتی ادماره نیجریه، ولی داخل سرزمین ادماره قدیم سکنی دارند (EI^2). شماریت پرستان و افراد غیر مسلمان در ادماره روبه کاستی نهاده است (همانجا؛ IA, I/348).

نام ادماره از نام مودیو ادمه^۲ فرمانروای امیرنشین مسلمان فولانی مشهور به «جهاد» فولانی (حک ۱۸۰۹-۱۸۴۸م) اخذ شده است (همانجا؛ هاگین، 189؛ EI^2). مودیو در زبان فولانی به معنای معلم است (همانجا)، زیرا مودیو ادمه مدتی در بورنو به تحصیل پرداخته، و معلم شده بود (فیشر، 370).

سرزمینی که در شمال رود بنوئه و در اراضی نیجریه و کامرون واقع شده، در گذشته تابع دولت سوکوتو بوده که در متون عربی به صورت سقطوا نوشته شده است («راهنما»، I/219؛ خانجی، ۱۷۷/۱). روایاتی وجود دارد مبنی بر اینکه قوم فولانی (قوله) قرنهای قبل از دوران جهاد به سرزمین ادماره آمده‌اند. اینان رمة دارانی بودند که مذهب کهن و خویهای قبیله‌ای خویش را به کناری نهاده، در شهرکها سکنی گزیدند و اسلام را پذیرا گشتند (دیویدسن، ۴۲۴). شمار آنها در ۱۹۸۳م جمعاً ۱۶'۸۹۰'۰۰۰ نفر بوده است که حدود ۱۰ میلیون نفرشان در نیجریه سکنی دارند. اینان عمدتاً به زبان فولفولدی سخن می‌گویند. چنین به نظر می‌رسد که اجداد این گروه در هزاره نخست میلادی از صحرا به این نواحی نقل مکان کرده باشند. آنها در سده ۱۹م دولتهای فوتا-جالون، فوتا-تورو، ماسینا، سوکوتو و ادماره را تشکیل دادند. کار اصلی این گروه دامپروری، پارچه بافی، تهیه چرم و تولید رنگ برای صباغی چرم بوده است. فولیبهای کوچنده به پرورش دام و کشاورزی و فولیبهای یکجانشین تنها به کار کشاورزی اشتغال دارند. اینان پیرو دین اسلامند، ولی در بعضی از گروههای کوچنده پرستش روح نیاکان و پرستش طبیعت باقی است («راهنما»، II/522-523). در آغاز سده ۱۹م جنبش بزرگ انقلابی فولانی به رهبری عثمان دن فودیو (عثمانو به فودیو = عثمان بن فودی) آغاز گردید. فودیو یا فودی در زبان فولانی به آموزگار مسلمان والا مقام گفته می‌شد (دیویدسن، ۴۲۷). عثمان و یارانش به امر اصلاح حکومت و پایان دادن به سوء استفاده‌ها توجه فراوان داشتند. آنان خواستار حکومت بر پایه اصول و تعالیم اسلامی و تهذیب اخلاق بودند (همانجا) که در نتیجه آن انقلاب دولتی پدید آمد و ابتدا فومبینا نامیده شد، ولی بعدها به سبب ارتباط با نام آدمه، ادماره نام گرفت. ادمه به جهادی که از سوی عثمان دن فودیو اعلام شده بود، پیوست («راهنما»، I/219). عثمان در ۱۸۰۶م پرچمی با چند مجاهد به مودیو ادمه داد تا به زادگاه خود برود و جهاد را در آن سرزمین آغاز کند (EI^2 ؛ فیشر، 370). وی موفق شد اتحاد دینی و قومی فولانیها را به

۱۹۱۹م بخش مستملکه انگلیس در نیجریه و بخش مستملکه فرانسه در افریقای استوایی واقع شده بود (امین، ۱۶/۴). در ۱۹۲۲م جامعه ملل اداره ادماوه را به دولتهای بریتانیا و فرانسه واگذاشت (همانجا). کامرون بریتانیا نیز از ۱۹۲۲م کامرون فرانسه نام گرفت («راهنما»، I/219). در ۱۹۲۶م دو ایالت یولا و موری به یکدیگر پیوستند و استان بزرگ نیجریه را تشکیل دادند (همانجا). بعدها این مناطق استقلال یافتند و دو کشور نیجریه و کامرون پدید آمد (امین، همانجا).

از زمان تسلط مودیوادمه بر سرزمین ادماوه، فرمانروایان آن به ترتیب از این قرارند: مودیوادمه، ۱۸۰۹-۱۸۴۸م؛ لوال^۱، ۱۸۴۸-۱۸۷۲م؛ سند، ۱۸۷۲-۱۸۹۰م؛ زیرو^۲، ۱۸۹۰-۱۹۰۱م؛ یوبو احمدو، ۱۹۰۱-۱۹۰۹م؛ ایتا، ۱۹۰۹-۱۹۱۰م؛ محمدوآتا، ۱۹۱۰-۱۹۲۴م؛ محمدو بلولوال، ۱۹۲۴-۱۹۲۸م؛ مصطفی، ۱۹۲۸-۱۹۴۶م؛ احمدو، ۱۹۴۷-۱۹۴۸م (هاگین، 190-189؛ پستانی، ۱۹۷/۸).

در آغاز تأسیس دولت ادماوه جریان شکل گرفتن مناسبات اقطاعی در سرزمین مزبور مراحل نخستین را می گذرانید. منابع اصلی درآمد حکام و تیول داران فولیه عبارت بود از تولید مواد غذایی، بهره مالکانه از کشاورزان و دامپروران، غنایم جنگی و بهره کشی از کار بردگان. قشر بندی اجتماعی سرزمین ادماوه به مقیاسی وسیع با تبدلات قومی همراه بود. اواسط سده ۱۹م گروههای کثیری از ساکنان این منطقه غیر آزاد بودند («راهنما»، همانجا). ادماوه منبع ذخیره برده بود. اسیران نواحی دور دست در سیرالئون از برده داری فولانیا در ادماوه یاد کرده اند. باج و خراجی که به سوکوتو داده می شد، عمدتاً شامل برده بود و اغلب نمایندگان سوکوتو برای گرد آوردن بردگان به ادماوه می آمدند. گاه تقاضای خرید برده از داخل و خارج چندان فزونی می گرفت که فولانیا نیز اسیر و برده می شدند (فیش، 371).

محصولات عمده ادماوه در شمال رود بنوئه عبارت است از ذرت، ارزن، برنج، بادام زمینی، بامیه و فلفل. کشاورزی منبع درآمد سیاهان است. گروهی نیز از راه گردآوری گیاهان مفید خودرو امرار معاش می کنند. در جنوب رود بنوئه جمعیت چندان زیاد نیست. رود بنوئه یکی از خطوط عمده مواصلاتی است و بجز آن راههای شوسه و مال رو نیز میان شمال و جنوب این ناحیه وجود دارد. از این راهها که در گذشته برای حمل عاج و بردگان مورد استفاده قرار می گرفت، امروزه برای حمل و نقل مواد صادراتی گوناگون مانند پنبه و سقز و غیره بهره برداری می شود. واردات این منطقه مصنوعات است (IA، همانجا).

اسلام دین فولانیا و بزرگترین دین مردم این سرزمین است (همانجا؛ EI²). انقلاب ملهم از دین اسلام در ادماوه توانست شیوه فرمانروایی غیر مردمی و ایستا را در سرزمین مذکور از میان بردارد (دیویدسن، ۴۲۸). با این وصف، چنانکه اشاره شد، هنوز در بعضی

انجام رساند. در نتیجه اقدامات او بت پرستان ساکن شمال ادماوه مسلمان شدند، ولی گروهی از قبایل دیگر آیین مسیح را پذیرفتند (IA، I/348). چندی بعد عثمان، ادمه را به لقب لامیدوفومبينا (فرمانروای جنوب) ملقب ساخت («راهنما»، همانجا). ادمه ناحیه ادماوه را در جهاد با سیاهان غیر مسلمان سودان فتح کرد. این جهاد به روایتی در ۱۸۰۶م، و به روایتی دیگر در ۱۸۰۹م روی داد و در نتیجه آن قبایل محلی حاکمیت ادمه را گردن نهادند (همانجا؛ IA، همانجا). جهاد مزبور حدود ۴۰ سال ادامه یافت. مودیوادمه به تسخیر سرزمینهای بت پرستان و برده گرفتن از آنان پرداخت و در این جهاد سواران فولانی پیروزی یافتند.

در ۱۸۳۸م مودیوادمه پایگاه خود را از گورین به ربادو در نزدیکی آن منتقل کرد و در ۱۸۴۱م شهر یولا را - که به معنای سرزمین برآمده در منطقه ای باتلاقی است - مرکز قرار داد (همانجا؛ EI²). لشکر کشیهای مودیو عمده در شرق و شمال و به عبارت دیگر در منطقه نفوذ فولانیاها بود (فیش، همانجا). وی شهرهای جدیدی مانند گاروا و نیگانونده را بنا نهاد (IA، همانجا) و سرانجام در ۱۸۴۸م در یولا درگذشت (همانجا؛ EI²). محدوده فرمانروایی او تا شرق نیجریه و شمال غرب کامرون گسترش یافت و همه این مناطق ادماوه نامیده شد (IA، همانجا). پس از مرگ مودیوادمه ۴ فرزندش جانشین او شدند، ولی نفاق و آشفتگی سبب ضعف دولتی شد که ادمه پدید آورده بود. پس از درگذشت مودیوادمه به سبب همین آشفتگیها، یولا باجگزار سوکوتو شد (فیش، همانجا). قدرت و نفوذ فرمانروا که به زبان محلی لامیدو نامیده می شد، به سبب افزایش نیروی تیول داران فولیه رو به ضعف نهاد، ولی در عهد چهارمین فرمانروا که زیر (زیرو) نام داشت (حک ۱۸۹۰-۱۹۰۱م) بار دیگر نیرو و نفوذ دولت فزونی گرفت («راهنما»، همانجا؛ هاگین، 189). منطقه ادماوه در ۱۸۶۱م از سوی انگلیسها، و در ۱۸۹۴م از سوی آلمانها اشغال شد. متعاقب آن هیأتیهای مذهبی کوشیدند تا مسیحیت را به زور در ادماوه گسترش دهند. در این میان جنبش قادیانی به رهبری میرزا غلام احمد که در میان مسلمانان به عنوان جنبش جدایی طلبانه شناخته شده بود، طرفدارانی پیدا کرد (IA، همانجا). در ۱۹۰۱م ادماوه بین نیجریه که تحت الحمايه انگلیس بود و کامرون که تحت الحمايه آلمان بود، تقسیم گردید و بویو احمدو (امه دو) فرزند چهارم ادمه امیر شهر یولا شد (همانجا). زیر در برابر نفوذ انگلیسها و آلمانها که به ادماوه حمله کرده بودند و در سالهای ۱۹۰۱-۱۹۰۳م اراضی آن را به تصرف آورده بودند، مقاومت کرد. در اوایل ۱۹۰۳م زیر کشته شد و متعاقب آن مناطقی از سرزمین ادماوه به تصرف فرانسویان درآمد.

در سالهای ۱۹۰۷-۱۹۱۱م اراضی ادماوه میان دولتهای انگلیس، آلمان و فرانسه تقسیم شد («راهنما»، همانجا). ایالت یولا در سالهای ۱۹۱۴-۱۹۱۶م به میدان نبرد میان ارتشهای انگلیس و آلمان بدل گشت و متعاقب شکست آلمانها در جنگ جهانی اول به صورت مستملکه بریتانیا و یکی از ایالات نیجریه درآمد (همانجا؛ IA، I/348). سال

در دستگاه همایون (همو، همایون، ۱۸، ۲۰، ۲۱) و در دستگاه راست پنجگاه (همو، راست پنجگاه، ۳۴، ۳۶، ۳۷) یا راست و پنجگاه (فرست، ۳۴)، می‌توانند یادگاری از گذشته‌های بسیار دور باشند (کریستن سن، ۵۰۷-۵۰۸). از همه مهم‌تر باقی ماندن گامهای باستانی ایران نظیر گام راست (برکشلی، شرح ۲۲، ۲۳) و گام ۱۷ قسمتی صفی‌الدین ارموی (همان، ۱۳) است که مبتنی بر همان نظام ادواری قدیم بوده است و بر خلاف آنکه اختراع آن را به زارلینو^۱ ایتالیایی نسبت داده‌اند، پیش از او در ایران وجود داشته است (همو، موسیقی ۱، ۱۰۰۰).

ساختار نظام ادواری که سده‌های پیاپی در موسیقی ایران کارایی داشت، بر این اصل استوار شده بود که دو بعد (فاصله^۲) چهارگان و پنجگان در بین ابعاد (فواصل) متفق^۳ یا ملایم، خوشایندتر و از لحاظ تأثیر در ایجاد آهنگهای موسیقایی، نقش آفرین‌تر است. این دو بعد را به علت اینکه به ترتیب از آنها ۴ و ۵ نغمه ملایم استخراج می‌شود (مراغی، جامع ۴۴، ۴۵)، ذی الاربع و ذی الخمس (همان، ۴۳-۴۴) یا الذی بالاربعه و الذی بالخمس (فارابی، ۲۳۳) می‌نامیدند و برای آنها اقسامی قائل بودند.

صفی‌الدین عبدالؤمن ارموی در *الادوار* به معرفی ۷ قسم ذی الاربع (ص ۱۱) و ۱۲ قسم ذی الخمس (ص ۱۳) پرداخته که پس از وی، عبدالقادر مراغی قسم سیزدهمی به اقسام ذی الخمس اضافه کرده است (همان، ۷۸) و سرانجام علی جرجانی به این ۱۳ قسم، ۶ قسم دیگر افزوده، و شمار پنجگانهای مطبوع را به ۱۹ افزایش داده است (برکشلی، شرح، ۲۵-۲۸، گامها ۹۹، ۱۰۲). بدین ترتیب از اضافه یا اضافه این اقسام گوناگون، مجموعه‌هایی به دست می‌آمده که به نظر صفی‌الدین ارموی هشتاد و چهار [۷×۱۲] (ص ۱۱؛ نیز نک: مراغی، شرح ۱۶۷، ۱۶۸) و به نظر مراغی نودویک [۷×۱۳] (همان، ۱۷۷، جامع، ۹۵) بوده است. به این مجموعه‌ها به دلیل تکرار نغمه آغازین و به صورت هنگام^۴ در پایان هر مجموعه، ادوار یا دوایر می‌گفته‌اند (صفی‌الدین، ۱۴؛ مراغی، همان، ۸۲، ۹۹)؛ ولی با اینکه ادوار جمع دور و دوایر جمع دایره در آثار موسیقی دانانی چون صفی‌الدین ارموی و عبدالقادر مراغی، ظاهراً به شکل هم معنی یا مترادف به کار رفته است، چنین به نظر می‌رسد که این دو اصطلاح، اختلاف دقیقی با هم داشته، و شاید ادوار به جای مفهوم و دوایر جای‌گزین مصداق بوده است، چنانکه صفی‌الدین ارموی دور عشاق را به عنوان یکی از ادوار دوازده‌گانه مشهور (ص ۲۶) معرفی می‌کند و نغمات مشکله آن را در دایره‌ای نشان می‌دهد (ص ۲۰).

گفتنی است که ابعاد ملایم چهارگان و پنجگان به نوبه خود از ابعاد جزئی تشکیل می‌شده است که آنها را با نمادهای ط [= طنینی]، ج [= مجتب] و ب [= بقیه] نشان می‌داده‌اند. طنینی یا پرده بزرگ^۵ به نسبت^۶ و برابر با ۵۱ ساوار^۷ و بقیه با نسبت^۸ $\frac{۲۵۶}{۲۴۳}$ معادل ۲۳ ساوار، همان نیم پرده

گروههای کوچنده پرستش ارواح نیاکان و نیز پرستش طبیعت باقی است («راهنما»، II/523). مبلغان مسیحی نیز در این سرزمین فعالیت دارند که عمده‌ترین آنها گروههای تبلیغی فرقه کلیسای برادران (آمریکایی)، در سرزمین قبایل بوره - مرغی در شمال رود بنویه، فرقه سودان متحد (دانمارکی) در میان قبایل رودبار نشین بچمه در مغرب یولا هستند، ولی به رغم فعالیت مبلغان مسیحی، اسلام از مسیحیت نیرومندتر و شمار مسلمانان بیشتر است (IA, I/348; EI²).

زبان و لهجه‌های شرقی ادماره از خانواده زبانهای نیجری - کنگویی است که در زئیر، سودان، جمهوری افریقای مرکزی، چاد، کامرون و نیجریه رایج است. شمار کسانی که به این زبان و لهجه‌های آن گفت و گو می‌کنند، در ۱۹۸۱م بیش از ۴ میلیون نفر بوده است. زبان و لهجه‌های شرقی ادماره نخستین بار در ۱۹۵۵م توسط گرینبرگ از لحاظ اصول تکوین طبقه‌بندی شدند که حدود ۱۵۰ لهجه را دربر می‌گیرد و به صورت دو گروه درآمده‌اند: گروه اول شمال کامرون و آن بخش از سرزمینهایی را دربر می‌گیرد که به نیجریه، چاد و جمهوری افریقای مرکزی ملحق شده‌اند. گروه دوم زبان و لهجه‌های شرقی است که عمدتاً در جمهوری افریقای مرکزی، زئیر و جنوب سودان رایج است («راهنما»، I/219). زبان ادماره به ۱۴ گروه فرعی منقسم شده است (درباره این ۱۴ گروه، نک: همانجا). بعضی از زبانها و لهجه‌های فرعی فاقد خط و کتابت هستند، ولی در بعضی از آنها نوشته‌های دینی و نیز ترجمه‌هایی بر اصول الفبایی ارائه شده از سوی مبلغان مذهبی مسیحی وجود دارد (همانجا). مأخذ: امین، حسن، *الموسوعة الاسلامية*، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ پستانی؛ خانجی، محمد امین، *منجم العرمان فی المستدرک علی معجم البلدان*، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ دیویدسن، بنیل، *افریقا، تاریخ یک قاره*، ترجمه هرمز ریاحی و فرشته مولوی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نیز:

Afrika, ensiklopedicheskij spravocnik, Moscow, 1986-1987; *Americana*; BSE²; BSE³; EI²; Fisher, H., «The Western and Central Sudan and East Africa», *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1984, vol. II; Hogben, S. J., *The Muhammadan Emirates of Nigeria*, London, 1930; IA; Meyer; WNGD. عنایت‌الله رضا

آدنه، نک: ذیل، نیز دبا، آدانا.
آدوار، نک: دور.

آدوار، جمع دور، اصطلاحی در نظام موسیقی قدیم ایران که گام در موسیقی کنونی جای‌گزین آن شده است. اگرچه نظام علمی موسیقی ایران از ادواری به دستگاهی تحول یافته است، ولی شواهدی وجود دارد که باقی ماندن آثاری از نظام ادواری را تأیید می‌کند. برای نمونه می‌توان به کاربرد نامهای قدیم آهنگها در ردیفهای سازی و آوازی کنونی اشاره کرد که برخی از آنها مانند خسروانی در آواز بیات ترک از دستگاه شور (معروفی، بیات ترک، ۴) و در دستگاه ماهور (همو، ماهور، ۱۰) یا نوروز با گونه‌های نوروز عرب، نوروز صبا و نوروز خارا

عشیرا (با ده نغمه)، نوروز عرب، ماهور، نوروز خارا، بیاتی، حصار، نهفت، غزال، اوج، نیز [= نیز] (با دو نوع: صغیر و کبیر)، مبرقع، ركب، صبا، همایون، زاولی، اصفهانک، بسته‌نگار، نهاوند، خوزی، محبیر (همان، ۱۳۹-۱۴۶، ۱۶۳).

مآخذ: برکشلی، مهدی، شرح ردیف موسیقی ایران، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ همو، گامها و دستگاههای موسیقی ایرانی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ همو، موسیقی دوره ساسانی، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ خالقی، روح‌الله، نظری به موسیقی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ صفی‌الدین ارموی، الادوار، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز فارابی، الموسیقی الکبیر، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ فرصت، محمد نصیر، بعور الالحن، بی‌بی، ۱۳۳۲ ق؛ کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ مراغی، عبدالقادر، جامع الالحن، به‌گوشش تقی ینش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همو، شرح ادوار صفی‌الدین ارموی، به‌گوشش تقی ینش، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ معروفی، موسی، «ردیف هفت دستگاه موسیقی ایران»، همراه شرح ردیف موسیقی ایران (نکته، برکشلی)؛ نیز:

Farmer, H.G., A History of Arabian Music, London, 1967.

تقی ینش

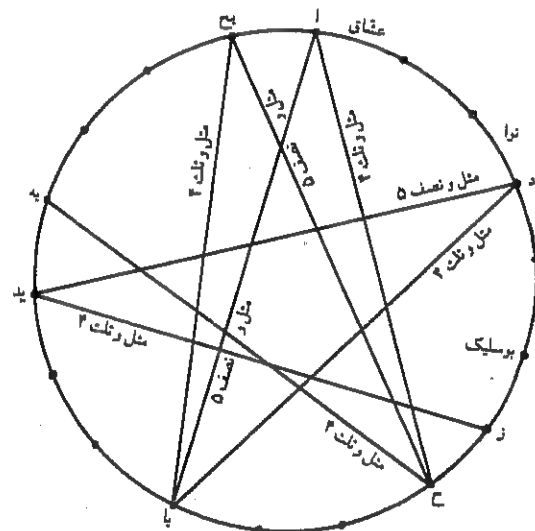
الادوار، یکی از معتبرترین مآخذ موسیقی دوران اسلامی ایران، تألیف صفی‌الدین عبدالمؤمن [بن یوسف] بن فاخر ارموی (د ۶۹۳ق) بزرگ‌ترین موسیقی‌دان و موسیقی‌شناس ایران بعد از فارابی.

هرچند عبارت «فقد امرنی من یجب علی امتثال اوامره» که در آغاز الادوار (ص ۸۹) دیده می‌شود، نشان می‌دهد که صفی‌الدین به علی از ذکر نام امر، خودداری کرده است، ولی نسخه خطی مورخ ۷۳۴ ق آکسفر، او را «هو مولانا ملک الفضلاء... الخواجه نصیر الملة والحق و الدین»، یعنی خواجه نصیرالدین طوسی دانشمند معروف ایرانی (د ۶۷۲ ق) معرفی می‌کند (نک: خشبه، ۸۶-۸۷). اینکه صفی‌الدین ارموی به تشویق یا دستور خواجه نصیرالدین طوسی به تألیف الادوار پرداخته باشد، بر اساس «خبر واحد» یا ذکر آن تنها در یکی از نسخه‌های الادوار، نمی‌تواند مسلم و قطعی تلقی شود، اما ارتباط صفی‌الدین و خواجه با دستگاه هولگو چنین امری را پذیرفتنی جلوه می‌دهد، به ویژه اینکه پس از فتح بغداد به دست هولگو و کشته شدن مستعصم آخرین خلیفه عباسی (۶۴۰-۶۵۶ق)، صفی‌الدین توانست با هنرنمایی خود مورد توجه قرار بگیرد و به حدی با خاندان جوینی از جمله شمس‌الدین محمد وزیر هولگو مربوط شود که تربیت و آموزش بهاءالدین محمد (د ۶۷۸ق) و شرف‌الدین هارون (د ۶۸۵ق) دو فرزند وزیر بر عهده او محول گردد. از سوی دیگر خواجه نصیرالدین طوسی تا آن حد دوستدار و آشنا به موسیقی بوده است که تألیف اثری در علم موسیقی را به او نسبت داده‌اند (نک: فارمر، «تاریخ...»، ۲۲۶)، و قطب‌الدین شیرازی (د ۷۱۰ق) مؤلف درة التاج را که بخشی در موسیقی دارد، یکی از بهترین شاگردان او دانسته‌اند (همو، «دوره‌های ایلخانی...»، ۲۷۶)، و در ترکیه ساختن نوعی ساز بادی به اسم مهتر دودوک^۲ را کار خواجه نصیر می‌دانند (همو، «تاریخ...»، ۲۲۶-۲۲۷، «مطالعاتی...»، ۶۵۱-۶۵۰/II).

هر چند ایجاز و اختصار و اینکه صفی‌الدین ارموی سعی کرده است

فیثاغورس موسوم به لیما [با نماد L] بوده است. مجنب را گاه پرده کوچک $\frac{1}{4}$ هم ارز ۴۶ ساوار و گاه نیم پرده بزرگ $\frac{1}{6}$ یا ۲۸ ساوار می‌گرفته‌اند و از اختلاف آن دو که تقریباً ۵ ساوار و با نسبت $\frac{81}{80}$ به نام کوما [با نماد C] مشهور بوده است، چشم‌پوشی می‌کرده‌اند (برکشلی، همان، ۲۲، ۲۷، ۹۷-۹۸).

بدین قرار آرایش ادوار مشخص می‌شده است، چنانکه دور عشاق از ترکیب یا اضافه قسم اول ذی‌الخمس (ط ب ط ط) به قسم اول ذی الاربع (ب ط ط) به دست می‌آمده، و جمعاً از ۲ بقیه و ۵ طنین تشکیل می‌شده است (مراغی، همان، ۸۳، ۸۷). پس دور عشاق را می‌توان اینگونه نشان داد: ط ب ط ب ط ب ط و با آوانویسی ابجدی قدیم: ا، د، ز، ح، یا، ید، یه، یح، و به نت: دو، ر، می، فا، سل، لا، سی، بمل، دو (خالقی،



دایره اول

(نقل از الادوار ارموی، نسخه خطی کتابخانه ملی، ش ۱۵۶۶) (۲۱۶) که اگر شاهد سل باشد، چنین آوانگاری می‌شود (برکشلی، همان، ۱۰۵):



ادوار دارای تقسیمات فرعی گوناگون بوده است. در درجه اول ادوار مشهوری بوده که قدما به مناسبت تشبیه نغمات مرواریدها بدانها شدود می‌گفته‌اند (مراغی، همان، ۹۹) و شامل ۱۲ دور بوده است، بدین قرار: عشاق، نوا، بوسلیک، راست، عراق، اصفهان، زیرافکند، بزرگ، زنگوله، راهوی، حسینی و حجازی (مراغی، همان، ۱۱۱، ۱۴۵، شرح، ۲۴۲، ۳۱۰؛ صفی‌الدین، ۲۶)؛ سپس آوازات سته یا ۶ آوازه به این شرح: گواشت، کردانیا، نوروز، سلمک (به نام موسیقی‌دان ایرانی و معاصر هارون الرشید، نک: فارمر، ۱۰۶)، مایه، شهناز (صفی‌الدین، ۲۹؛ مراغی، جامع، ۱۲۹، ۱۳۵)؛ سرانجام شعبات بیست و چهارگانه با این نامها: دوگاه، سه‌گاه، چهارگاه (با انواع چهارگاهات)، پنج‌گاه،

اول به کاربرد (یوسف، مقدمه، ۱۲). از این رومی توان گفت صفی الدین ارموی هم از همین روش استفاده کرده، و نغمه‌های اکتاو اول را از «ا» تا «یج» و نغمه‌های اکتاو دوم را از «یج» تا «له» نشان داده است (ص ۱۰۴-۱۰۵). بنابر این از لحاظ موسیقی تطبیقی (آنطور که شارحان شفا نوشته‌اند) این نغمه‌ها بدین شرح خواهد بود:

ré	ی	sol *	الف
ré	یا	sol #	ب
mib	یب	lad	ج
mid	یج	la	د
mi	ید	sib	ه
fa	یه	sid	و
fa #	یو	si	ز
sold	یز	do	ح
sol	یح	do #	ط

در اینجا مطلقاً به مساوی مثل فرض شده است (یوسف، حاشیه، ۱۴۸).



فصل سوم با عنوان «فی نسب الأبعاد» یکی از مهم‌ترین فصلهای کتاب صفی الدین به شمار می‌رود، زیرا وی در این فصل پس از تعریف بعد (فاصله^۵) به صورت «مجموع نغمتین مختلفتین فی الحدة و الثقل» یا دو نوایی که از لحاظ زیر و بمی با هم فرق داشته باشند، ابعاد اصلی و نقش آفرین زمان خود را مورد بحث قرار می‌دهد. از آنجا که در آن روزگاران هنوز بسامد (تواتر^۶) و شماره ارتعاشها در ثانیه به عنوان معیار فاصله‌ها، شناخته نشده بود، فاصله طولی پرده‌ها یا جایگاه^۷ نغمه‌ها روی وتر (تار، رشته، سیم) و دسته ساز در نظر گرفته می‌شد. در این روش یا نظام^۸ بنابر این بود که بعد از حلق^۹ یا حنجره انسان^{۱۰}، کامل‌ترین آلات موسیقی، عود است (مراغی، جامع الادیان، ۱۹۸) که چون نمونه متعالی سازهای رشته‌ای یا زهی^{۱۱} محسوب می‌شد، لذا با دید تجربیدی به «وتر واحد» (ص ۹۳) تشخیص می‌بخشیدند و نه تنها تمام سازهای رشته‌ای یا زهی، بلکه سازهای بادی^{۱۲} و به طور کلی همگی آلات موسیقی را بر آن مبنا می‌سنجیدند.

صفی الدین به طور کلی ابعاد را به دو دسته متفق و متنافر^{۱۳} (خوشایند و ناخوشایند) تقسیم می‌کند (ص ۱۰۷) و مهم‌ترین یا کارآرترین ابعاد متفق را بدین شرح ذکر می‌کند:

do-do	الف-یح	$\frac{2}{1}$	الذی بالکل (هنگام، اکتاو)
do-sol	الف-یا	$\frac{3}{2}$	الذی بالخمیس ^{۱۴} (پنجگان)
do-fa	الف-ح	$\frac{4}{3}$	الذی بالاریع ^{۱۵} (چهارگان)
do-ré	الف-د	$\frac{9}{8}$	طنینی (ط)
do-ré	الف-ج	$\frac{10}{9}$	مجتنب (ج)

مطالب و مسائل مهم یا بنیادین موسیقی نظری را در قالب عبارات و جملات کوتاه بریزد، مزیتی برای کار او محسوب می‌شود، اما در برابر، استفاده از این اثر گرانقدر را متعسر کرده است، بدین سبب شرحهایی بر آن نوشته‌اند که بعضی از آنها مانند شرح کاشانی (شرح در ۷۴۶ ق)، شرح صیرفی تبریزی (د ۷۴۲ یا ۷۵۳ ق)، شرح سمرقندی (شرح در ۷۹۸ ق) و شرح مبارک شاه (نک: دانش پژوه، ۸۹-۹۰) از نظر قدمت حائز اهمیت است و مخصوصاً شرح عبدالقادر مراغی (د ۸۳۸ ق) چون به فارسی است و غیر از تفصیل، ضمایمی مانند فوائد عشره دارد، از امتیاز قابل ملاحظه‌ای برخوردار است (نک: پینش، ۳۶-۳۷).

احتمال دارد الادوار کتابی درسی بوده، و یا دست کم اندکی پس از تألیف، مورد توجه و مراجعه اهل فن قرار گرفته بوده است، زیرا عبدالقادر مراغی در ضمن شرحی که از قضیه شرط بندی خود در ۷۷۸ ق در تبریز و محضر سلطان جلال الدین حسین جلایری (۷۷۶-۷۸۴ ق) می‌دهد، به حضور شارحان ادوار و کسانی مثل عییدی، سعدالدین کوچک و عمر تاج خراسانی که بر الادوار صفی الدین شرح نوشته بودند، اشاره می‌کند (جامع الادیان، ۲۴۳).

از الادوار صفی الدین نسخه‌های خطی متعددی شناخته شده است که بعضی از آنها مانند نسخه مورخ ۶۳۳ ترکیه و ۷۲۶ مصر یا نسخه ۷۲۷ ق به خط عبدالکریم سهروردی با داشتن تاریخ تحریری نسبتاً نزدیک به زمان مؤلف از اصالت و اعتبار خاصی برخوردارند (نک: خشبه، ۸۵).

خلاصه مندرجات فصول ۱۵ گانه الادوار بدین شرح است:

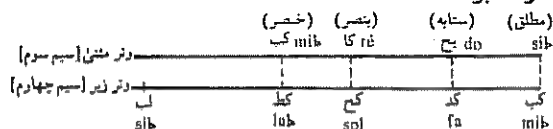
فصل اول در تعریف نغم (نغمه‌ها^۱) و اینکه نغمه صدایی است با کشش زمانی محدود و در عین حال «محنون الیه بالطبع» (ص ۹۱) یا ملایم طبع (مراغی، شرح، ۹۰...) و اشاره زودگذری به حدت و ثقل یا زیری و بمی صدا.

فصل دوم در تقسیم دساتین (= دستانها^۲) یا پرده‌های ۱۷ گانه‌ای که به نظر صفی الدین ارموی در وتر^۳ واحد یا یک سیم وجود داشته، و بر روی هم الذی بالکل (هنگام^۴) از آنها تشکیل می‌یافته است (ص ۹۱-۱۰۵).

نشان دادن پرده‌ها یا نغمه‌ها با حروف ابجد چنانکه در الادوار دیده می‌شود، پیش از صفی الدین ارموی سابقه داشته، و از جمله یعقوب بن اسحاق کندی (د ۲۶۰ ق) در آثار خود نغمه‌های عود را در الذی بالکل الاول (اکتاو اول) از «ا» (الف) تا «ل» به ترتیب ابجدی نشان داده، و همانها را در الذی بالکل الثانی (اکتاو دوم) تکرار کرده است، سپس فارابی (د ۳۳۹ ق) به جای تکرار، در هنگام دوم (اکتاو دوم) حروف ابجد از «م» به بعد را ادامه داد و سرانجام ابن زبیل اصفهانی به جای تسلسل در حروف ابجد به مفهوم عددی آنها توجه کرد و بعد از «ی» (= ۱۰) به ترتیب «یا» (= ۱۱)، «یب» (= ۱۲) تا «یج» را برای اکتاو

1. notes 2. frets 3. chord 4. octave 5. interval 6. frequency 7. position 8. system 9. pharynx 10. larynx
11. chordophones 12. aerophones 13. dissonant 14. pentachord 15. tetrachord

که در دو وتر زیر و مثنی (سیم چهارم و سوم در عود از طرف بم) بدین قرار خواهد بود:



(ص ۲۳۲؛ خالقی، همانجا).

فصل هشتم را که دربارهٔ عود^۱ است، می‌توان نموداری از کارآرایی و شهرت این ساز در روزگار صفی‌الدین تلقی کرد (ص ۲۳۱-۲۳۳)، همچنان که ابن سینا در شفا (ص ۱۴۵-۱۴۸) و ابن زیله در کافی (ص ۷۵-۷۷) به این ساز توجه خاصی مبذول داشته‌اند و خوارزمی آن را همان بریط، ساز اصیل ایرانی دانسته است (ص ۲۳۸). عود در گذشته‌های دورتر فقط ۴ وتر به اسامی بم، مثنک، مثنی و زیر داشته که فارابی به قول عبدالقادر مراغی (همان، ۱۰۸) وتر پنجمی به نام حاذ بدان افزوده است.

صفی‌الدین به «دساتین» یا پرده‌های عود اشاره‌ای دارد که مبتنی بر همان روش اصابع (انگشتی) یعنی نامیدن آنها به نام انگشتان دست است (همانجا).

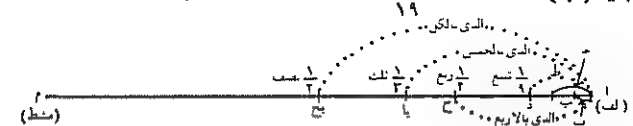
حاذ	لو	له	لد	لم	لب	لا	ل	کط
زیر	کچ	کز	کو	که	کد	کج	کب	کپ
مثنی	کا	کی	کط	کج	کب	کپ	کد	کز
مثنک	پد	پج	پب	پی	پا	پی	پط	پز
بم	ح	ز	و	ه	د	ب	ا	پ

(همانجا).

فصل نهم در «اسماء الادوار المشهورة» است. صفی‌الدین ارموی در آغاز این فصل می‌گوید که موسیقی دانان ادوار را شددود (شدها) — به قول عبدالقادر مراغی به مناسبت «تشبیه نغمات به لآلی و تشبیه وضع مخصوص آن به نظم» (نکا: جامع الالحن، ۹۹) — می‌نامند و سپس ادوار دوازده‌گانه‌ای را که در آن زمان کارآرایی داشته است، نام می‌برد (ص ۲۳۵) و به اینکه هر کدام دایرهٔ چندمی از دواير ۸۴ گانه است، اشاره می‌کند و در جدولی چگونگی استخراج آنها را بر روی وتر نشان می‌دهد (ص ۲۳۶-۲۴۰). آنگاه می‌گوید برخی از ادوار را آوازه یا آواز (بر حسب اختلاف نسخه‌ها) می‌نامند و برخی دیگر از ادوار نام ویژه‌ای ندارند و به صورت دایره‌ای مرکب از اقسام ذی الاربع و ذی الخمس خوانده می‌شوند و با ذکر اسامی «آوازه‌ات سته» و پرده‌های آنها در عود این فصل را به پایان می‌رساند (ص ۲۴۱-۲۴۶).

فصل دهم در این زمینه است که ادوار غالباً دارای نغمه‌های مشترکی هستند، چنانکه دایرهٔ عشاق و نوی (= نوا) و بوسلیک

بقیه (ب) $\frac{20}{19}$ الف - ب do-réb



فصل چهارم در عواملی است که موجب تنافر^۱ ابعاد می‌شود. مانند جمع شدن «ابعاد ثلاثهٔ لحنیه» یعنی طیننی و بقیه، مجنب در بعد ذی الاربع (ص ۱۱۷-۱۲۰).

فصل پنجم با عنوان «فی التألیف الملایم» (همانجا) به تألیف^۲ یا ساختن نواهای خوشایند اختصاص دارد و صفی‌الدین ارموی آنها را عبارت می‌داند از ۷ قسم ذی الاربع و ۱۲ قسم ذی الخمس که طبقهٔ اول و طبقهٔ دوم نامیده است (ص ۱۲۱-۱۴۶).

فصل ششم که در حقیقت پی‌آمد فصل قبل به شمار می‌رود، در ادوار و نسبت‌های آنهاست (ص ۱۴۷). به این معنی که از اضافه یا ترکیب آن اقسام هفت‌گانهٔ ذی الاربع با دوازده‌گانهٔ ذی الخمس $84 = 7 \times 12$ دایره (ص ۱۴۷-۱۴۸) به وجود می‌آید که هر کدام همانند گام از دوری تشکیل یافته‌اند (ص ۱۵۶). به عنوان مثال دور بزرگ از اضافهٔ قسم ششم طبقهٔ اول (ذی الاربع) به قسم دهم از طبقهٔ دوم (ذی الخمس) تولید می‌شود (ص ۲۷۵):

دور بزرگ (طبقهٔ اول)
 ا ج ط ج ط ج ج ب ط ج ج ب
 همان دور با نغمه‌نگاری در نظام صفی‌الدین (گام ۱۷ قسمتی):
 do réd mid fa solá sol la la do
 و در گام ۲۴ قسمتی:
 do rép mip fa solp sol la si do
 (خالقی، ۲۱۶).

صفی‌الدین به قسم سیزدهمی هم از اقسام طبقهٔ دوم یا ذی الخمس اشاره می‌کند که به عنوان «سهل» بودن (ص ۱۲۲-۱۲۳) استخراج آن را به قول عبدالقادر مراغی «موقوف طلب طلبه» کرده است (جامع الالحن، ۷۸).

فصل هفتم دربارهٔ «اصطخاب وترین» (ص ۲۲۹) به همنوایی^۳ یا کوک^۴ مربوط می‌شود، زیرا اصطخاب در لغت به معنی «به هم بانگ کردن» است (زوزنی، ۳۴۵/۲) و از توضیحی که صفی‌الدین ارموی دربارهٔ اصطخاب دو وتر می‌دهد، معلوم می‌شود که همین مفهوم را اراده کرده بوده است. به همین سبب به دشواری آن اشاره می‌کند و می‌گوید برای مبتدی «اصطخاب الاوتار» در عمل دشوارتر است (ص ۸۹)، چه وتر واحد نیازی بدان ندارد (ص ۸۹-۹۰).

سپس صفی‌الدین ارموی به عنوان مثال استخراج دور اول یا گام عشاق را ذکر می‌کند و هماهنگی پرده‌های (دساتین) دو وتر را در این دور شرح می‌دهد که مجموع آنها در دو وتر، ۱۰ پرده با اسامی انگشتهاست

1. dissonance

2. composition

3. accord

4. accordatura

5. lute

نغمه‌های مشترک دارند و می‌توان «تشارک نغم الادوار» را در شکل دقیق و جالب توجهی که در الادوار دیده می‌شود، مشاهده کرد (ص ۲۴۷-۲۴۸).

فصل یازدهم شامل طبقات ادوار و جدولهای دوازده گانه مربوط به آنهاست، با این توضیح که منظور از طبقات چگونگی قرار گرفتن ادوار در غیر موضع آنهاست و شماره طبقات همانند نغمات بالغ بر ۱۷ می‌شود (ص ۲۴۹-۲۵۲).

فصل دوازدهم اصطخاب الغیر المعهود (ص ۲۷۷-۲۷۸) که می‌توان آن را تا حدی نظیر چپ کوک در تار و سه تار دانست، یا کوکهای ابتکاری استنادی نظیر علی اکبر شهنازی.

با فصل سیزدهم در ایقاع^۱ در حقیقت به بخش دوم الادوار می‌رسیم، زیرا موسیقی دانان قدیم دانش موسیقی را شامل دو مبحث اصلی می‌دانستند: تألیف، یعنی بحث در چگونگی نغمه‌ها و ایقاع، یا بحث درباره زمان بین نغمه‌ها یا کشش زمانی (نک: ابن سینا، ۹)؛ بدین قرار چنانکه صفی الدین در پایان فصل پیش یادآور شده، در این فصل به بیان «طرفاً من علم الايقاع» (ص ۲۷۸) پرداخته است. اشاره گذرایی به این نکته دقیق هنری دارد که تشخیص وزن و همسانی زمان در ادوار ایقاع امری است طبیعی یا مرسوم به داشتن استعداد، به اضافه این استعداد در همه یکسان نیست، چنانکه دیده شده است کسانی با وجود کوشش بسیار نتوانسته‌اند توفیق کامل حاصل کنند (ص ۲۷۹). صفی الدین ارموی مانند دیگر موسیقی دانان بزرگ قدیم نقره را که در لغت به معنی یک بار کوبش است و جمع آن نقرات را به عنوان اصطلاحی به جای ضرب^۲ به کار برده است. از دیدگاه او نقره معادل حرکت در ادای «اتانین» یا م م م محسوب می‌شود. به این معنی که سبب خفیف ت ت ت نقره م م م ، سبب ثقیل ت ت ت ، و تند ت ت ت ، فاصله صغری ت ت ت است (همانجا) و زمان بین نقرات (نقره‌ها) چنین خواهد بود: الف- در سبب ثقیل م م م ، ب- در سبب خفیف م م م ، ج- در تند م م م ، د- در فاصله صغری م م م یا م م م .

پایان بخش این فصل الادوار شرحی درباره «ضروب مشهوره» یا به عبارت دیگر وزنهای موسیقایی رایج در آن دوران است که صفی الدین ارموی با اشاره به رواج آنها نزد «ارباب هذه الصناعة» چنین ذکر می‌کند: ثقیل اول، ثقیل ثانی، خفیف ثقیل، رمل، خفیف رمل، هَزَج (ص ۲۸۶).

آنگاه ساختار این ادوار ایقاعی را شرح می‌دهد و برای هر کدام دایره‌ای می‌آورد (ص ۲۸۷-۳۰۷) که می‌توان چنین خلاصه کرد:

ثقیل اول ۱۶ نقره (۱۶ یکای زمانی) = $\text{ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت}$
ثقیل ثانی مثل ثقیل اول با تفاوت در سکوتها = $\text{ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت}$
خفیف ثقیل مثل ثقیل اول با اختلافی در سکوتها = $\text{ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت}$
رمل ۱۲ نقره (۱۲ یکای زمانی) = $\text{ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت}$
خفیف رمل ۱۰ نقره = $\text{ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت}$

هَزَج مثل خفیف رمل با اختلاف سکوتی = $\text{ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت}$ (همو، ۲۸۶-۳۰۳).

این فصل با اشاره‌ای به ضرب فاختی در ۲۰ نقره و اینکه به عجم (= غیر عرب زبان) یا ایران اختصاص دارد و در آن کم آهنگ ساخته‌اند، به پایان می‌رسد (ص ۳۰۶-۳۰۷)، ولی از آنجا که عبدالقادر مراغی برای آن انواعی مانند فاختی صغیر، فاختی کبیر، فاختی زاید ذکر کرده است (جامع الاحان، ۲۲۱-۲۲۲)، معلوم می‌شود که مورد توجه یا علاقه او بوده است و شاید، در اصل این ضرب از صدای فاخته (= قمری) الهام گرفته شده بوده است. در هر حال عبدالقادر مراغی همچون صفی الدین ارموی می‌گوید: «تصانیف ایشان [= قدما] در این زمان در آن دایره [= فاختی] مسموع نشد یا آنکه نساخته‌اند یا آنکه ساخته‌اند الا به سمع اهل این زمان نرسیده» (همان، ۲۲۲) و اضافه می‌کند: «لیکن این فقیر در این دور تصانیف کثیره ساخته‌ام» (همانجا).

فصل چهاردهم در تأثیر نغم خلاصه‌ای است از بحث مفصلی در اینکه آهنگهای موسیقی دارای آثاری می‌تواند باشد و حتی در مزاج انسان تأثیر ببخشد. از دیرباز و شاید متأثر از فلاسفه یونان قدیم چنین تصور می‌شده است که هر کدام از وترهای چهارگانه بم، مثلث، مثنی و زیر با ۴ عنصر و اخلاط اربعه بستگی دارد و در نتیجه خواص و آثار آنها را خواهد داشت. زیر با آتش و صفرا، مثنی با هوا و خون، مثلث با آب و بلغم، وبم با خاک و سودا (رسائل، ۲۱۳/۱، ...).

بنابر این اعتقاد به عنوان مثال آهنگهای بم یا نواهایی که با وتر بم نواخته می‌شد، سودا را برمی‌انگیخت و بر عکس جوشش خون را کاهش می‌داد (همانجا). از سوی دیگر چون آهنگها هر کدام در برده‌ای و دوری اجرا می‌شد، آنها هم به تناسب حال و محل، چنین خواصی داشتند. از این رو صفی الدین ارموی با اشاره به لذت بخش بودن «شدود» یا ادوار (ص ۳۰۹) می‌گوید که عشاق و ابوسلیک و نوا ایجاد شجاعت و بسط (انسیاط خاطر) می‌کند و موافق طبع ترک، حبشه، زنج (زنگبار) و سُگَن الجبال (اهالی کوهستان) است. در صورتی که بزرگ، راهوی، زیر افگند، زنگوله، حسینی، حجازی (یا حجاز)، موجد حزن و فتور می‌شود (همانجا).

فصل پانزدهم یا آخرین فصل الادوار از این جهت شایان اهمیت است که صفی الدین در آن با اشاره به روش نوازندگی یا «مباشرة العمل» (ص ۳۱۱)، نمونه‌هایی از نغمه‌پردازی قدیم را ارائه می‌کند. در این نمونه‌ها که شامل قطعاتی در نوروز، کواشت (گواشت، گوشت)، و دو طریقه قدیمی در مجنب رمل، ثقیل اول مطلق می‌شود، نخست شعری را که مربوط بدان آهنگ است، زیر عنوان «صوت» (= شعر آهنگین) نقل می‌کند، سپس به تقطیع آن شعر از لحاظ هجایی^۳ می‌پردازد و شماره نقره‌ها را «بالخط الهندی» یا با عدد، یک بار در زیر اجزای تقطیع شده شعر یا کلمات، و بار دیگر به صورت جداگانه می‌آورد و بدین ترتیب

شده است و زمان کشش آن را زیر هر حرف به صورت عدد افزوده‌اند (ص ۴-۵، ج۴).

ناگفته نماند که در میان اسامی آهنگهایی که در ادوار سلطانی ذکر شده است، نمونه‌های قابل تردیدی وجود دارد که باید حمل بر عدم دقت ناسخ در کتابت کرد.

مآخذ: ادوار سلطانی، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «ادوار سلطانی»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۵-۱۳۵۶ ش؛ شه ۱۷۳-۱۷۴؛ صفی‌الدین ارموی، الادوار، نسخه خطی شه ۵۸۶ کتابخانه دانشکده الهیات مشهد؛ همو، همان، به کوشش غطاس عبدالملک خشبه و محمود احمد حفنی، قاهره، ۱۹۸۶ م؛ مراغی، عبدالقادر، جامع الالحن، به کوشش تقی پیش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همو، شرح ادوار، به کوشش تقی پیش، تهران، ۱۳۷۰ ش.

آدویه، نک: داروشناسی.
آدْهم، خلیل، نک: الدم.

آدْهم، میرزا ابراهیم (د ۱۰۶۰/ق/۱۶۵۰م)، فرزند میرزا محمد رضی آرتیمانی، از شعرای شیعه مذهب و قلندروش عصر صفویه. او در آرتیمان توسرکان به دنیا آمد (صدیق حسن خان، ۴۱؛ پارسا، ۶۴۷). با توجه به درگذشت وی (۱۰۶۰ق) و اینکه در هنگام مرگ ۴۰ سال داشت (گلچین معانی، ۷۷)، می‌توان گفت که در حدود سال ۱۰۲۰/ق/۱۶۱۱م زاده شده است. آدْهم در خانواده‌ای اهل شعر و ادب پرورش یافت. پدر وی میر محمد رضی از شاعران صوفی مشرب بود که در اصفهان به جمع میرزایان دفتر شاه عباس اول درآمد و سپس با زنی از خاندان صفوی ازدواج کرد؛ از این روی میرزا ابراهیم آدْهم از جانب مادر صفوی بود (نک: آزادبلگرامی، ۸۴؛ سیدعلی حسن خان، ۱۷۹؛ صفا، ۵(۲)/۱۰۶۹-۱۰۷۰).

از تحصیلات او اطلاع چندانی در دست نیست، جز آنکه چندی نزد میر محمد باقر داماد استرآبادی اصفهانی شاگردی کرد (گلچین معانی، همانجا) و سپس رهسپار هند شد و به پایمردی حکیم داوود، معروف به تقرب خان، از امرای عهد شاه جهان، به دربار راه یافت (نصرآبادی، ۳۵۹؛ آزاد بلگرامی، همانجا؛ آرزو، ۱۲۱) و با یکی از نوادگان شاه ازدواج کرد (آفتاب رای، ۴۸/۱؛ گلچین معانی، ۷۹)، اما به سبب ارتکاب مناهای و حرکات ناشایست، منزلت خویش را از دست داد و به زندان افتاد (نصرآبادی، آرزو، آزاد بلگرامی، همانجا؛ سرخوش، ۳) و سرانجام در شاه جهان آباد (دهلی) درگذشت (آزاد بلگرامی، همانجا؛ عبدالغنی، ۱۱)، یا به روایتی دیگر کشته شد (کشن چند، ۱۲).

اشعار میرزا ابراهیم به سبک پیشینیان و مشحون از ابهام و تمثیل است (سرخوش، آزاد بلگرامی، کشن چند، همانجا؛ گلچین معانی، ۷۷). به نظر می‌رسد که وی در روزگار خود از شهرتی برخوردار بوده،

مؤلف ادوار سلطانی در نامیدن اثر خود به این عنوان ظاهراً به کتاب الادوار صفی‌الدین ارموی نظر داشته است. ولی واژه «ادوار» را با تحولی در معنی به کار برده است. صفی‌الدین ارموی چنانکه در کتاب الادوار توضیح داده است، ادوار^۱ را به دور یا دورهایی که از ترکیب انواع هفتگانه ذی الاربع (چهارگان^۲) یا طبقه اول (نک: مراغی، شرح ادوار، ۱۵۵) و اقسام دوازده گانه ذی‌الخمس (پنجگان^۳) یا طبقه دوم (همان، ۱۵۶) به دست می‌آید، اطلاق کرده است. در نتیجه شماره ادوار از نظر صفی‌الدین ارموی بالغ بر $7 \times 12 = 84$ می‌شده است (چ قاهره، ۱۴۷) که به قول عبدالقادر مراغی در اصل ذی‌الخمسها ۱۳ قسم بود که صاحب ادوار قسم سیزدهم را نانوشته و خالی گذاشته بوده، و عبدالقادر کامل کرده است (همان، ۱۵۷، ۱۷۷).

صفی‌الدین ارموی با دقت شایان تحسینی ساختار نغمگی این اقسام هشتاد و چهارگانه را شرح داده، و برای اینکه مفهوم موسیقایی آنها محسوس‌تر شود، هر کدام را به صورت دایره‌ای نشان داده است (خطی، ۱۶-۱۹) که عبدالقادر مراغی بعد از او یک جا با جداول پنجگانه و جای دیگر با هفت دایره (همان، ۱۶۸-۱۷۳) نشان داده است. دو اصطلاح «دایره‌دور» که به ترتیب به دوائر و ادوار جمع می‌سته‌اند، تقریباً همان گام^۴ است، زیرا گام هم عبارت از انتهای است که به توالی یکدیگر می‌آید و چون حلقه‌ای به هم می‌پیوندند. پس بدین ترتیب واژه ادوار در نام این رساله با توسع در معنی به کار رفته است و در حقیقت باید آن را به مفهوم آهنگها گرفت. واژه سلطانی هم ظاهراً معنی درباری دارد و بر روی هم ادوار سلطانی آهنگهای سلطنتی^۵ بوده‌اند که در دربار عثمانی اجرا می‌شده است؛ مانند خسروانیهایی که به بارید موسیقی‌دان دوره ساسانی و معاصر خسروپرویز نسبت می‌دهند.

با آنکه میان نسخه‌های ادوار سلطانی اختلاف بسیاری وجود دارد، این کتاب نمودار پیوند موسیقی ایران و عثمانی (ترک) است و از این حیث مآخذ قابل استفاده و شایان توجهی محسوب می‌شود. به عنوان مثال ادوار سلطانی نشان می‌دهد که بر اثر داد و ستد فرهنگی چگونه موسیقی سنتی ایران در موسیقی ترک نفوذ کرده است، چنانکه: عمل، ثقیل، خفیف، تصنیف، راست، عراق، دوگاه، رهاوی، سلمک، گردانیه، بسته نگار، بزرگ، نشابورک، نهفت، سبز اندر سبز، حسینی، مبرقع، نوا، عشاق و شمار بسیار دیگری اصطلاح موسیقی ایرانی در آن دیده می‌شود (نک: دانش‌پژوه، ۱۹)؛ مخصوصاً سبز اندر سبز یادآور یکی از آهنگهای باستانی مشسوب به بارید موسیقی‌دان مشهور دوره ساسانی است که آن را لحن نهم از سی لحن بارید ذکر کرده‌اند (برهان قاطع، ۱۰۸۱، ۱۲۰۷-۱۲۰۸) و رواج آن تا زمان تألیف یا تحریر نسخه ادوار سلطانی بسیار جالب توجه است.

در این کتاب «نغمه پردازی» یا «نت نویسی» به روش کهن ایرانی به کار رفته است. بدین ترتیب که نام هر نت بر حسب حروف ابجد نوشته

(رازی، ۴۷۶/۲). گفته‌اند که در مذهب تشیع تعصب بسیار داشت (خلیل، کاشانی، همانجا).

ادهم غالباً در سیر و سفر بود و بیشتر روزگار خود را در بغداد و تبریز سپری کرد (آذر، همانجا). در تبریز دل به جوانی باخت و سرانجام به دست او کشته شد (آذر، همانجا، زونوزی، ۷۹۰/۲).

ادهم اگر چه در سرودن شعر در قالبهای مختلف به ویژه غزل توانا بود (سام میرزا، ۲۴۵)، اما بیشتر اشعار وی در قالب رباعی است (نفیسی، ۴۴۷/۱). نسخه‌ای از دیوان اشعار او در کتابخانه بنیاد خاور شناسی فرهنگستان تفلیس موجود است (دانش پژوه، ۱۸۰).

مآخذ: آذر پیگدلی، لطفعلی، آتشکده، بمبئی، ۱۲۷۷ق؛ خلیل، علی ابراهیم خان، صفح ابراهیم، به کوشش عابد رضا بیدار، پته، ۱۹۸۱م؛ دانش پژوه، محمدتقی، نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ زونوزی، محمد حسن، ریاض البیت، نسخه خطی کتابخانه ملی تبریز، شه ۳۵۷۸؛ سام میرزا صفوی، تحفه سامی، به کوشش رکن الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۲۷ش؛ کاشانی، تقی‌الدین، خلاصه الاشعار وزبده الانکار، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورا، شه ۳۳۳؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ش. کامران کسانی

ادیب آخند یوکنکی (سده ۱۲ق/۱۲م)، فرزند محمود از نخستین

شاعران بنام و برجسته ادبیات ترک - اسلامی.

دانسته‌های ما درباره زندگی ادیب احمد اندک و محدود به آگاهی‌هایی است که از تنها اثر برجای مانده‌اش هبة الحقائق (یا عتبة الحقائق، یا عیبة الحقائق) و نیز ۳ پیوست آن به دست می‌آید. ادیب احمد در یوکنک (محلی احتمالاً در سمرقند یا جنوب تاشکند) زاده شد (نک: ارسلان، ۵۴/۲؛ بانارلی، 243؛ «آثار...»، 159-158/I؛ درباره یوکنک، نک: سمعانی، ۵۳۳/۱۳-۵۳۴؛ سیوطی، ۱۸۷؛ کوالسکی، ۴۵۶؛ یاقوت، ۱۰۴۴/۴). گویند ادیب احمد از هنگام تولد نابینا بود، با این حال فارسی و عربی را فراگرفت و از تفسیر، حدیث و سایر علوم و معارف اسلامی بهره کافی یافت و به سرودن اشعار پندآمیز و به گفته خود او «مواعظ» روی آورد. بعدها برخی از ابیات او مثل سائر شد (نک: بانارلی، 241-243؛ علیشیر، 391). روشن نیست که ادیب احمد نزد چه کسانی به تحصیل زبان فارسی و عربی و معارف اسلامی پرداخته است. گفته‌اند که ابوحنیفه استاد وی بوده است؛ اما با توجه به اینکه ابوحنیفه در ۱۵۰ق در گذشته است، این سخن درست نیست (نک: کوپرلی زاده، ۲۵۶-۲۵۷؛ بانارلی، همانجا).

منظومه هبة الحقائق پس از قوتادقو بیلگ^۲ (تألیف: ۴۶۲ق/۱۰۷۰م) اثر یوسف خاص حاجب، کهن‌ترین اثر ادبیات ترک - اسلامی به شمار می‌آید («دائرة المعارف...»، IV/50). نام این اثر را به اختلاف هبة الحقائق (نجیب عاصم، ۹؛ قوریش‌انف، 20)، عیبة الحقائق (کوپرلی زاده، ۲۵۵) و عتبة الحقائق (تمیر، 267؛ «دائرة المعارف...»)

زیرا صائب تبریزی (د ۱۰۸۱ق) یکی از اشعار او را در یکی از غزلهای خویش تضمین کرده است (آزاد بلگرامی، همانجا؛ صدیق حسن خان، همانجا).

ادهم ابیاتی در ستایش خاندان عصمت سروده است (نک: نصرآبادی، ۳۵۹؛ گلچین معانی، ۸۰، ۸۲، ۸۹). گفته شده که وی دیوان مختصری داشته است (آزادبلگرامی، ۷۸)، برخی شمار اشعار وی را ۵ هزار (صدیق حسن خان، همانجا) و برخی دیگر چون صاحب قصص الخاقانی بیش از ۱۰ هزار بیت دانسته‌اند (گلچین معانی، ۷۸). به نظر می‌رسد نسخه‌ای که با عنوان دیوان ابراهیم ادهم در کتابخانه‌ها موجود است (نک: منزوی، خطی، ۲۲۲/۳؛ نوشاهی، ۴۷۲)، متعلق به ادهم دیگری است (نک: منزوی، خطی مشترک، ۹۳۵/۱-۹۳۶).

گلچین معانی، «ساقی نامه» وی را که احتمالاً بخشی از دیوان او بوده، در تذکره پیمانه به چاپ رسانده است (ص ۸۱-۹۰). این «ساقی نامه» که مشتمل بر قریب ۲۳۰ بیت است، در شیوایی و استواری و شهرت به مرتبه ساقی نامه پدرش نمی‌رسد. گلچین معانی یک مثنوی در تتبع مخزن الاسرار و مثنوی دیگری با عنوان رفیق السالکین نیز به وی نسبت داده است (ص ۷۸). از آنجا که این دو مثنوی در نسخه خطی دیوانی آمده (نک: منزوی، همانجا) که احتمالاً سراینده آن کسی دیگر است، در انتساب این مثنوی نیز به وی می‌توان تردید کرد.

برخی نیز از هار گلشن یا درة التاج را از میرزا ابراهیم ادهم دانسته‌اند (نک: دانش پژوه، ۱۲۱/۴؛ مرکزی، ۳۸۳۹/۱۴)، اما این منظومه نیز از آن کسی دیگر به نام ابراهیم بردعی تبریزی هیبتی گلشنی متوفای ۹۴۰ق است (شورا، ۲۳۱۷/۸).

مآخذ: آرزو، علی، مجمع التفاسیر، به کوشش زیب النساء سلطان علی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ آزاد بلگرامی، غلام علی، مآثر الکرام (سرو آزاد)، به کوشش عبداللہ خان، لاهور، ۱۹۱۳م؛ آفتاب رای لکهنوی، ریاض العارفین، به کوشش حسام الدین راشدی، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۷م؛ پارسا، عبدالرحمان، ارمغان، ۱۳۱۷ش، س ۱۹، شه ۱۰۹؛ دانش پژوه، محمد تقی و ایرج افشار، «آزاد گلشن»، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نسخه‌های خطی، تهران، ۱۳۲۴ش؛ سرخوش، کلمات الشعراء، به کوشش صادق علی دلوری، لاهور، ۱۹۴۲م؛ سیدعلی حسن خان، صبح گلشن، کلکته، ۱۲۹۵ق؛ شورا، خطی؛ صدیق حسن خان، محمد، شمع انجمن، بهیوال، ۱۲۹۳ق؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۴ش؛ عبدالغنی، محمد، تذکره الشعراء، به کوشش محمد مقتدی خان شروانی، علی‌گه، ۱۹۱۶م؛ کتن‌چند، اخلاص، همیشه بهار، به کوشش وحید قریشی، کراچی، انجمن ترقی اردو؛ گلچین معانی، احمد، تذکره پیمانه، مشهد، ۱۳۵۹ش؛ مرکزی، خطی؛ منزوی، خطی؛ هم، خطی مشترک؛ نصرآبادی، محمد طاهر، تذکره، تهران، ۱۳۱۷ش؛ نوشاهی، عارف، فهرست نسخه‌های خطی فارسی، راولپنڈی، ۱۳۵۰ش.

آدهم کاشانی، میرزا ابراهیم (م ۱۵۶۲ق/۹۶۹م)، شاعر شیعی مذهب. موطن او کاشان است (خلیل، ۷؛ آذر، ۲۴۳). از تاریخ ولادت او آگاهی در دست نیست. وی دانشهای رایج زمان خویش را آموخت و محضر بسیاری از شاعران و دانشمندان هم عصرش را دریافت (خلیل، همانجا؛ کاشانی، ۲۷۳/۸). افزون بر این، در شطرنج نیز مهارت داشت

نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز: کوالسکی، ت. «غریبه شرق اثرلری»، تورکیات مجموعه سی، استانبول، ۱۹۲۵م؛ کوپرلی زاده، محمد فواد، «عبیه الحقایق داتر»، همان؛ نجیب عاصم، مقدمه بر هبة الحقائق (نک: هم، ادیب احمد)؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Ali Şir Nevâyî, *Nesâyimü'l - mahabbe min semâiyimî, l - fütüvve*, Istanbul, 1979; Banarlı, N. S., *Türk edebiyatı târihi*, Istanbul, 1987; *Büyük türk klâsikleri*, Istanbul, Ötüken- Söğüt; Quryshzhanov, A. and B. Saghyndyqov, introd. *Aqıqat Syıy*, Almaty, 1985; Temir, A., «Reşid Rahmeti Arat: Edib Ahmed B. Mahmud Yükneki», *Belleten*, Ankara, 1954; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1991.

جلال خسروشاهی

ادیب بیضایی، نک: بیضایی کاشانی.

ادیب پیشاوری، احمد (۱۲۶۰-۱۳۴۹ق/۱۸۴۴-۱۹۳۰م)، فرزند شهاب الدین، از سخن سرایان و ادیبان برجسته معاصر که در بسیاری از علوم نقلی و عقلی سرآمد بود.

او به گفته برخی در دهکده ای کوهپایه ای میان افغانستان و پیشاور، و به گفته برخی دیگر در شهر پیشاور ولادت یافت (جعفری، ۱۵؛ نیز نک: اسحاق، ۱۵؛ پارسا، ۱۰۱؛ آرن پور، ۳۱۷/۲). تذکره نویسان برای تاریخ ولادت وی افزون بر ۱۲۶۰ق (عبدالرسولی، ۲؛ رشید یاسمی، ۱۰؛ جعفری، همانجا؛ بامداد، ۷۷)، سالهای ۱۲۵۵ق (معلم، ۱۶۲۳/۵)، ۱۲۵۷ق (آقابزرگ، ۱۱/۸۳) و ۱۲۷۵ق (عبرت، ۶۱) را نیز ذکر کرده اند.

پدر ادیب معروف به سید شاه بابا و نیاکان او همگی از بزرگان صوفیه بودند و در سیر و سلوک نسبت خود را به شهاب الدین سهروردی می رساندند (عبدالرسولی، معلم، آرن پور، پارسا، همانجاها). وی، مقدمات علوم و ادبیات را در کودکی، در پیشاور آغاز کرد (عبدالرسولی، عبرت، همانجاها؛ پارسا، ۱۰۱-۱۰۲). در ۱۲۶۶ق/ ۱۸۴۹م که ادیب کودکی بیش نبود، زادگاه وی پیشاور به دست انگلیس از افغانستان جدا شد و به هندوستان پیوست (EI^۱, VI/1067؛ دائرة المعارف آریانا، ۴۴۷/۴). همین امر سبب شورش مردم پیشاور و مبارزات طولانی ایشان با نیروهای انگلیسی شد (همانجا). ادیب نیز همراه پدر و بسیاری از بستگان خویش در یکی از جنگهایی که پیش از ۱۲۸۰ق روی داد، شرکت جست و پدر و تمامی بستگانش را از دست داد و خود از این مهلکه جان به در برد (عبدالرسولی، ۳؛ رشید یاسمی، همانجا؛ جعفری، ۱۶؛ پارسا، ۱۰۳؛ برقی، ۱).

پس از آن ادیب به خواست مادرش مهدعلیا، رهسپار کابل شد و نزدیک به دو سال در زمره شاگردان آخوند ملا محمد، معروف به آل ناصر درآمد و سپس به غزنین رفت و در باغ فیروزه، مرقد حکیم سنایی، اقامت گزید و نزد سعدالدین غزنوی، ادب و حکمت آموخت و از آنجا به شهرهای هرات و جام سفر کرد و سپس به مشهد رفت و نزد میرزا عبدالرحمان مدرس و کسان دیگری به فراگیری حکمت، ریاضی و ادبیات پرداخت و از آنجا راهی سبزوار شد و در دو سال آخر زندگانی حاج

(IV/51) ذکر کرده اند. برخی از نسخه هایی که اکنون از این اثر در دست است، به خطهای اوغوری و عربی است (قوریشزائف، 10). قوریشزائف که نسخه ای از این اثر را - که به خط عربی و مربوط به سده ۱۴م است - به چاپ رسانده، می نویسد که نسخه وی از روی دست نوشته خود ادیب احمد استنساخ شده است. در پایان این نسخه، نام کتاب به حروف عربی هبة الحقائق آمده است.

هبة الحقائق منظومه ای است در بحر متقارب مشتمل بر ۱۰۲ بیت که مؤلف در آن به بیان مسائل دینی و اخلاقی در قالب بند و اندرز پرداخته است. درباره زمان تألیف اثر تردیدهایی وجود دارد. برخی آن را مربوط به سده ۲ ق دانسته اند، اما به سبب سبک نگارش و زبان به کار گرفته شده در آن و وزن شاهنامه ای که در سده ۲ ق هنوز رایج نبوده، و نیز مقایسه آن با قوتادقوبلیگ، تاریخ نگارش این اثر را می توان سده ۶ ق دانست (کوپرلی زاده، ۲۵۶-۲۵۷). نجیب عاصم بر آن است که دادسپهسالار بیک که هبة الحقائق به وی تقدیم شده، همان فطزل قلیچ اسفهسالار بیک، امیری از سلسله ایلک خانیان (م) است که در ناحیه کاشغر حکمرانی می کرده (ص ۱۳).

هبة الحقائق در ۱۴ باب و ۹ بخش مجموعاً در ۱۰۲ «چهار مصرعی» سروده شده است (بانارلی، 242-243؛ کوالسکی، ۴۵۳-۴۵۵). بخش نخست آن ۸۰ بیت و به سبک غزل است. این غزلها در اصل به صورت چهار مصرعی سروده شده بوده که مصرعهای اول، دوم و چهارم آنها هم قافیه بوده است («آثار»، I/158). کتاب با حمد و ثنای پروردگار و مدح رسول اکرم (ص) آغاز می شود و با قصیده ای در وصف دادسپهسالار بیک پایان می یابد (کوالسکی، ۴۵۳). بعدها این اثر پیوسته ای نیز یافته است. سراینده پیوسته نخست روشن نیست («آثار»، I/159). پیوست دوم، یک چهار مصرعی است که سراینده آن امیر سیف الدین (برکاس) از امرای دوره تیموری است که اشعاری به ترکی و فارسی دارد (همانجا). پیوست سوم، در ۱۰ بیت توسط امیر ارسلان خواجه ترخان که وی نیز از امرای تیموری بوده، سروده شده است (همانجا).

این اثر تاکنون چندین بار به طبع رسیده است. از نخستین چاپهای آن می توان از چاپ نجیب عاصم با عنوان هبة الحقائق در دو جلد یاد کرد: جلد اول شامل متن و ترجمه به ترکی استانبولی همراه با تعلیقات؛ جلد دوم چاپ عکسی متن (استانبول، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۸م). رشید رحمتی آرات نیز آن را با عنوان عتبه الحقائق در آنکارا (۱۹۵۱م) منتشر کرده است. مالف این اثر را با عنوان «بخششهای حقیقت^۱» در مجموعه ای به نام «یادگارهای نوشتاری ترکی قدیم^۲» به روسی ترجمه کرده است (نک: قوریشزائف، 11).

ماخذ: ادیب احمد یونکی، هبة الحقائق، به کوشش نجیب عاصم، استانبول، ۱۳۳۴ق؛ ارسلان، پیوست هبة الحقائق (نک: هم، ادیب احمد)؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲/۱۹۸۲م؛ سیوطی، لب اللباب فی تحریر الانساب،

از مهم‌ترین حوادثی که در دوره زندگی ادیب در ایران روی داد، انقلاب مشروطیت، سرنگونی حکومت قاجار و به قدرت رسیدن رضاخان بود که در این میان، حوادث انقلاب مشروطیت بازتاب فراوانی در دیوان او یافته است. او انقلاب مشروطه را فتنه‌ای از جانب انگلیس می‌پنداشت و مرثیه‌ای به عربی در سوگ بردار شدن شیخ فضل‌الله نوری و قطعه‌ای در رد مشروطه و ذم مجلس نشینان نیز سروده است (ادیب، دیوان، ۱۸، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴؛ ابوالحسنی، ۷۴-۸۱).

اشغال افغانستان، هند، عراق و مصر از سوی انگلیس نیز از رویدادهای دیگری است که بر اندیشه و ذهن ادیب تأثیر نهاد و سبب شد که او با بینشی ضد اروپایی در دیوان خویش بارها از غفلت و ناآگاهی مردم خاورزمین یاد کند (نک: همان، ۱۱۶، ۱۳۶-۱۴۴، جم). او همواره از هندوستان که در جوانی ناگزیر به ترک آن شده بود، با اندوه بسیار یاد می‌کرد (همان، ۱۹-۲۴، ۱۱۶، ۱۳۷، ۱۳۹) و سبب سلطه استعمار را، بی‌کفایتی امیران، ناآگاهی مردم و دوری مسلمانان و هندوها از کتابهای دینی خویش می‌دانست (همان، ۱۳۸، ۱۴۲). وی بر آن بود که ایجاد حرکتی عظیم و مردمی تنها در پرتو اتحاد مسلمانان و هندوها میسر است (همان، ۲۰، ۱۴۱).

جنگ جهانی اول از مهم‌ترین حوادث بین‌المللی بود که در دوره زندگی ادیب روی داد. در طول این جنگ گرایشی شدید به پشتیبانی از آلمان و تنفر از سیاست انگلستان در میان ایرانیان پدید آمده بود که از آن به «آلمان دوستی» تعبیر کرده‌اند. ادیب نیز با زمینه‌ای که از پیش در وی مهیا شده بود، با این اندیشه همسو گشت (سپهر، ۴۴-۴۵؛ آرین‌پور، ۳۱۷/۲). چنانکه افزون بر بخش عمده‌ای از اشعار دیوان خویش، اثری مستقل نیز به نام قیصرنامه بدان موضوع اختصاص داد. ادیب در قیصرنامه (ص ۳۸، ۵۴، ۸۸، ۹۱، ۹۸، جم) و نیز دیوان (ص ۹-۱۳، ۳۱-۳۷، ۶۵-۷۶، ۱۰۲) از یک سو به ستایش از قیصر آلمان و شرح دلاوریهای او، سرداران و هم‌پیمانانش پرداخت و از سوی دیگر حمله خود را متوجه انگلیس و متحدانش مانند صربستان، روس، بلژیک و آمریکا کرده، و آمریکا را ناجی انگلیس از گرداب جنگ به شمار آورده است (دیوان، ۶۴، ۱۱۵، ۳۲۰، قیصرنامه، ۱۰، ۱۱۵، ۱۳۵).

البته همسویی ادیب با اندیشه «آلمان دوستی» را نمی‌توان به معنای گرایش فکری او به این جریان دانست. به نظر می‌رسد که وی، تنها به قصد دامن زدن به جو ضدانگلیسی بدان پرداخته است. چه، ادیب هدایای ارسالی ویلهلم قیصر آلمان را که ترجمه بخشهایی از قیصرنامه را خوانده بود، پذیرفت و اظهار داشت که انگیزه وی از سرودن قیصرنامه تنها مخالفت با انگلیس بوده است (سپهر، ۴۰۲-۴۰۳).

آثار:

۱. قیصرنامه. این کتاب سروده‌ای است حماسی در قالب مثنوی و به بحر متقارب که نزدیک به ۱۴ هزار بیت دارد و ادیب به پیشنهاد عبدالرسولی - که بخش اعظم اشعار وی را گردآورده - آن را

ملاهادی سبزواری محضر وی و فرزندش را دریافت. ادیب پس از مرگ حاج ملاهادی بار دیگر به مشهد بازگشت. او اگر چه در این هنگام به ادیب هندی شهرت یافته، در مدرسه آستانه رضویه و مدرسه میرزا جعفر به تدریس می‌پرداخت، برای فراگیری ریاضی در محضر ملا غلامحسین شیخ الاسلام حاضر می‌شد (عبدالرسولی، همانجا؛ فروزانفر، ادیب، ۴-۵؛ رشید یاسمی، ۱۰-۱۱؛ اسحاق، ۲۵؛ پارسا، جعفری، همانجاها).

در ۱۳۰۰ق، ادیب به پیشنهاد میرزا سعید خان گرمودی وزیر خارجه که در آن روزگار تولیت آستان قدس را عهده‌دار بود، راهی تهران شد و به سفارش میرزا سعید خان در منزل محمدعلیخان قوام‌الدوله که گویا دارای کتابخانه‌ای ارزشمند نیز بود، اقامت گزید. ادیب تا پایان زندگانی خویش تاهل اختیار نکرد و پس از مرگ قوام‌الدوله در منزل دیگر دوستاران خود چون میرزا حسن خان محتشم السلطنه، علیرضا خان قراقرز و بهاءالملک و اعتمادالدوله روزگار گذراند و سرانجام در منزل بهاءالملک درگذشت و در شهری به خاک سپرده شد (عبدالرسولی، ۳-۴، ۱۶؛ فروزانفر، همان، ۵-۶؛ عبرت، پارسا، جعفری، همانجاها؛ کامران، ۳۳۴).

احاطه ادیب بر بسیاری از علوم زمان خود و تبحر فراوان در لغت پارسی و تازی و نیز بر خورداری از حافظه‌ای بسیار قوی، او را از برجسته‌ترین ادیبان عصر خویش ساخت. فروزانفر شاعری را از کمترین هنرهای او شمرده، و ادیب را پس از خواجه نصیرالدین طوسی، در تاریخ علم و ادب ایران بی‌همتا دانسته است (همان، ۳، ۱۰).

پس از ورود ادیب به تهران، بسیاری از دانش پژوهان و ادب دوستان در پی همنشینی و دانش‌اندوزی از وی برآمدند، اما دیر جوشی و تندخویی ادیب سبب شد که او تنها به شرکت در انجمنی ادبی که در خانه سید محمد بقا تشکیل می‌شد، بسنده نماید (عبدالرسولی، ۵؛ کامران، همانجا). با حضور در این جلسات و نیز درسهای خصوصی ادیب که به ندرت تشکیل می‌شد، ادیبان و سخنورانی چون محمد قزوینی، محتشم السلطنه، اسفندیاری، عباس اقبال آشتیانی، سدید السلطنه مینابی، بدیع‌الزمان فروزانفر و مجتبی مینوی از محضر او بهره‌مند شدند (غنی، ۱۴۳/۷، ۱۳۲/۸؛ عبدالرسولی، ۳-۵؛ سدید السلطنه، ۵۲۹؛ اسحاق، همانجا؛ قزوینی، بیست مقاله، ۹/۱۰، یادداشتها، ۳۳-۳۴؛ شفیع کدکنی، ۱۱-۱۲؛ مینوی، ۱۷-۱۸؛ فروزانفر، «سرگذشت»، ۳۷۰).

ادیب در زندگی طولانی خود شاهد رویدادهای فراوانی در ایران، منطقه و جهان بود که در بسیاری از آنها نقش و تأثیر انگلیس دیده می‌شد و او به سبب رویدادهای پیشاور، از کودکی کینه‌ای عمیق نسبت به انگلیس داشت؛ از این رو در برابر هر آنچه که نقش انگلیس در آن نمودار بود، از خود واکنش نشان می‌داد. بازتاب این امر در آثارش به ویژه دیوان و قیصرنامه به چشم می‌خورد که خود نموداری است روشن از اندیشه سیاسی و اجتماعی ادیب.

قیصرنامه نامید (نک: عبدالرسولی، ۱۵). ادیب در این منظومه با تسلطی که بر ظرایف و دقایق شعر پارسی داشته، از سویی به سبک فردوسی وبا همان لحن حماسی موضوعی تازه چون جنگ جهانی اول را به نظم کشیده، و از سوی دیگر چون مولوی در خلال هر داستان، حکایات و امثال مناسب گنجانده است (فروزانفر، ادیب، ۱۱-۱۲). درون مایه اصلی این اثر ستایش دلآوریهای قیصر آلمان در برابر انگلیس و هم پیمانان اوست. او در نیمه اول کتاب پیروزیهای نظامی آلمان را با شوری وصفناشدنی به نظم در آورده (ص ۵۴، ۱۰۱، ۱۱۳، ۱۷۵)، اما از نیمه دوم که جنگ با سازش آلمان به پایان می‌رسد، تنها به نکوهش انگلیس پرداخته است.

ادیب در این اثر از تشبیه‌های گوناگون، صورخیال و واژگانی غنی بهره جسته، و آن را از گزارش‌نامه جنگ جهانی اول به منظومه‌ای حماسی تبدیل ساخته، و با افزودن بهاریه‌ها و ساقی‌نامه (نک: ص ۷۰-۷۱، ۱۱۶-۱۲۱) گه‌گاه بدان رنگی غنایی بخشیده، و با استفاده از عناصر ایرانی، به تصاویر جنگ جهانی جلوه‌ای آشنا داده است (ص ۵۷، ۶۵، ۶۶، ۹۵)، چنانکه از ابزارها و ادوات جنگی جدید با بیانی استعاری چون «آتشین خشت»، «آتشین دیگ»، «پران شهاب» و «آتشین تیر» یاد کرده است (ص ۳۴، ۶۲، ۱۰۱). از قیصرنامه دست نوشته‌هایی در تهران، کتابخانه مجلس و کتابخانه مینوی، همچنین در مشهد، کتابخانه فرخ موجود است (نک: منزوی، ۴/۳۰۵).

۲. دیوان. این اثر شامل ۴۲۰ بیت قصیده، غزل و قطعه فارسی و ۳۷۰ بیت از سروده‌های عربی ادیب است. زمان سرودن اشعار به درستی روشن نیست، ولی به گفته عبدالرسولی اشعاری که ادیب پیش از ۱۳۱۵ق (زمان آشنایی وی با ادیب) سروده، تقریباً از میان رفته، اما او اشعاری را که ادیب پس از آن تاریخ سروده، گرد آورده است. ادیب اگرچه در دوره مشروطه می‌زیست، سروده‌هایش از نظر زبان، ساختار، وزن و درون مایه شعری با سبک رایج این دوره متفاوت است. زبان شعری ادیب به خلاف زبان شعر مشروطه که از سادگی و روانی برخوردار بود، پیچیده و دشوار است. واژگان در شعر او به گونه‌ای انتخاب شده که در بسیاری موارد بدون مراجعه به فرهنگ، فهم آن ممکن نیست. افزون بر این، ادیب به انتخاب اوزان، قوافی و ردیفهای دشوار که دور از شیوه زمان او بود، پرداخته، و در برخی موارد به استقبال از قصیده سرایان بزرگی چون خاقانی و انوری رفته است (نک: فروزانفر، همان، ۱۳-۱۴؛ ادیب، دیوان، ۸-۱۲، ۲۵-۳۱، ۱۲۵-۱۲۹). درون مایه شعری او نیز بیشتر درباره موضوعاتی چون جنگ جهانی اول، ستایش قیصر آلمان، نکوهش استعمار انگلیس، انقلاب مشروطه و مسائل هندوستان است. در مجموع از شیوه سخن سرایی ادیب برمی‌آید که او در کنار نوآوریهای ویژه خود، هنوز به سنتهای «بازگشت ادبی» پای‌بند بوده، و در سرودن بسیاری از قصایدش به شاعرانی چون خاقانی، انوری و ناصر خسرو نظر داشته است (نک: همان، ۹؛ عبدالرسولی، ۱۴؛ فروزانفر، همان، ۱۳) و گاه مانند خاقانی بسیاری از

داسته‌های خویش را در علوم مختلف، در سروده‌هایش گنجانده است (ادیب، همان، ۹-۱۲). غزلیات ادیب نیز آمیخته‌ای از شور و شوق غزلیات مولانا با سبک خاص خاقانی است (فروزانفر، همان، ۱۵). دیوان ادیب در ۱۳۱۲ش به کوشش علی عبدالرسولی در تهران به چاپ رسید.

۳. تصحیح تاریخ بیهقی و حواشی و تعلیقات بر آن. این اثر در ۱۳۰۷ق به کوشش محمدعلی قوام‌الدوله (معاون الملک) و مقدمه ذکاءالملک فروغی در تهران چاپ شد. ادیب در حواشی این کتاب به مقتضای متن توضیحاتی در زمینه‌های واژگان، اعلام، نامهای جغرافیایی، اصطلاحات فلسفی، امثال و اشعار عربی داده، و گاه نیز به اغلاطی که از سوی ناسخان به متن راه یافته، پرداخته است.

۴. «رساله نقد حاضر در تصحیح دیوان ناصر»، که توضیح و تصحیح دیوان ناصر خسرو است. این رساله از پرسشهای علی عبدالرسولی درباره ابیات دشوار دیوان ناصر خسرو و پاسخهای ادیب بدانها گرد آمده، و ادیب توضیحات و تنقیحات خویش را با امثال و شواهد فلسفی و گاه اشعاری مناسب درآمیخته است (عبدالرسولی، ۲۱۸-۲۱۹). این رساله، همراه دیوان ادیب به چاپ رسیده است.

۵. «رساله در بیان قضایای بدیهیات اولیه»، پاسخهای ادیب است به پرسشهای مهدی قلی‌خان هدایت (مخبر السلطنه) که در مجالس مباحثه به قلم عبدالرسولی به کتابت درآمده است (نک: همو، ۲۰۲). این رساله همراه دیوان ادیب چاپ شده است.

۶. ترجمه اشارات ابن سینا. ادیب به خواهش برخی از دوستان، اشارات ابن سینا را ترجمه، و پاره‌ای از بخشهای آن را شرح کرده است (همو، ۱۵). این رساله تاکنون به چاپ نرسیده است.

۷. به گفته پارسای تویسرکانی، ادیب شرحی بر اقوال حکما و مشکلات اشعار شعرای عرب، در حدود ۸ مجلد دست‌نویس نگاشته، که اصل آن در کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار نگهداری می‌شود و تاکنون چاپ نشده است (ص ۱۰۶).

۸. جنگ یونان و عثمانی. این اثر در حدود سال ۱۳۱۴ق در ۸۰۰ بیت، درباره جنگ یونان و عثمانی سروده شده، و تنها نسخه آن، نزد سدیدالسلطنه موجود بوده، و تاکنون به چاپ نرسیده است (سدیدالسلطنه، ۵۲۸).

۹. حکایت تاجر، منظومه‌ای است در بحر متقارب و نزدیک به ۱۸۰۰ بیت که ادیب در ۶ ماه پایانی عمرش آن را سروده، و حکایت تاجری است که خواهرش را ربوده‌اند (همانجا).

۱۰. منظومه‌ای درباره قرارداد ایران و انگلیس. این منظومه در بحر متقارب و درباره معايب قرارداد ۱۹۱۹م ایران و انگلیس است و نزدیک به ۸ هزار بیت دارد (همانجا).

۱۱. قصه یوسف و زلیخا. این منظومه ناتمام، نزدیک به ۴ هزار بیت دارد و در بحر متقارب است و تا مراجعت برادران یوسف ادامه یافته است (فروزانفر، ادیب، ۱۰، ۱۲-۱۳).

۱۲. داستان دختر نقاش. این اثر منظومه‌ای است در شرح یک

زمینه‌های عرفانی است (همو، «ادیب»، ۳۶۱). ذکر داستانها و پاره‌ای از حوادث تاریخی دوره فتحعلی شاه تا اوایل سلطنت ناصرالدین شاه قاجار به ارزش دیوان او می‌افزاید (همانجا). از آن میان می‌توان به قصیده مؤثر او در وصف زلزله قمصر اشاره کرد (شیبانی، ۲۶۱).

اثر دیگر وی تاریخ مختصر ایران و یا به نوشته دانش پژوه، تاریخ ایران است که به ناصرالدین شاه تقدیم شده است (مرکزی، ۲۰۷۰/۱۱). این دو اثر او هنوز به طبع نرسیده است (نک: شیبانی، ۲۶۲).

مآخذ: شیبانی، رحمت الله، خاندان شیبانی (کاشان)، به کوشش فرامرز طالبی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ مجیر شیبانی، علی محمد، تاریخ شیبانی، تهران، ۱۳۲۱ ش؛ مرکزی، خطی، نراقی، حسن، «ادیب شیبانی کاشانی»، یغما، تهران، ۱۳۳۹ ش، ش ۱؛ همو، «تجلیات هنری خط زیبای فارسی»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۹ ش، ش ۹۳.

تبر علی رودگر

آدیپ صابر ترمذی، شهاب‌الدین صابر بن اسماعیل (مق‌ نیمه اول سده ۶ق/نیمه اول سده ۱۲م)، شاعر پارسی زبان و ستایشگر سنجر سلجوقی و آتسز خوارزمشاه.

او در خاندانی اهل علم و ادب زاده شد. چه پدر وی نیز ادیب اسماعیل شهرت داشت (هدایت، ۸۲۱/۲؛ فروزانفر، ۲۴۰؛ قویم، ۳). تذکره‌نویسان درباره محل تولد وی اختلاف کرده‌اند. دولتشاه (ص ۷۳) او را از بخارا، و برخی دیگر چون رازی (۸۶/۲) و کازرونی (ص ۳۴) وی را از ترمذ دانسته‌اند و به گفته تقی‌الدین کاشانی در خلاصه الاشعار ادیب در بخارا نشو و نما یافته، اما اصل وی از ترمذ است. صابر در آغاز جوانی برای تحصیل به هرات رفت (زنوزی، ۷۵؛ آذر، ۳۳۵)، سپس راهی نیشابور شد و در زمره مصاحبان ابوالقاسم علی بن جعفر، نقیب ترمذ در نیشابور درآمد و در اشعار خویش به ستایش او پرداخت (بیهقی، ۵۷۴/۲؛ دولتشاه، همانجا؛ هدایت، ۸۲۲/۲؛ فروزانفر، ۲۴۳).

ابوالقاسم علی بن جعفر که به سبب نفوذ بسیار خود رئیس خراسان خوانده می‌شد، با سلطان سنجر سلجوقی و دربار او ارتباط نزدیک داشت، چنانکه سنجر او را برادر خطاب می‌کرد (بیهقی، همانجا؛ دولتشاه، ۷۳-۷۴؛ آذر، ۳۳۶؛ زنوزی، همانجا). ادیب نیز به یاری وی به دربار سنجر راه یافت. دیری نپایید که ادیب نزد سلطان منزلتی یافت و در کنار مدیحه‌سرایی به امور سیاسی نیز کشانده شد، چنانکه پس از اختلاف میان آتسز خوارزمشاه و سلطان سنجر که به جنگی بزرگ در ۵۳۸ق/۱۱۴۳م، و شکست آتسز انجامید، ادیب صابر همراه با پیامها و نصایحی از سوی سنجر به عنوان سفیر و به گفته برخی برای جاسوسی به خوارزم گسیل شد (جوینی، ۷/۲-۸؛ خواندمیر، ۵۱۹/۲؛ دولتشاه، رازی، آذر، همانجاها). اما این سفر به قتل ادیب انجامید، زیرا وی سلطان سنجر را از توطئه آتسز برای قتل سلطان آگاه ساخت و آتسز دستور داد او را در جیحون غرق کردند (همانجاها). قصایدی از ادیب در ستایش آتسز برجای مانده که ظاهراً مربوط به این زمان، یعنی حضور ادیب در دربار خوارزمشاه است.

مسافرت و ادیب در آن کوشش داشته که احساسات و عواطف دختری نقاش را تصویر کند (نک: فروزانفر، همانجا).

افزون بر اینها ادیب منظومه ناتمام زهره و منوچهر سروده ایرج میرزا را نیز به پایان رسانده است (پارسا، همانجا).

به گفته ابوالحسنی، شماری از دست‌نویسهای ادیب که حاصل پژوهش او در زمینه‌های گوناگون بوده، در حیات او توسط یکی از خدمتگزارانش که قصد فروش آنها را داشته، ربوده شد و دیگر اثری از آنها به دست نیامد (ص ۲۲۳-۲۲۴).

مآخذ: آیین پور، یحیی، از صبا تا نیما، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ آقابزرگ، طبقات اعلام الشيعة، قرن ۱۴، مشهد، دارالمرتضی؛ ابوالحسنی، علی، آینده‌دار طلعت یار، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ ادیب یشاوری، احمد، دیوان، به کوشش علی عبدالرسولی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همو، قیصرنامه، نسخه خطی کتابخانه مجلس، ش ۵۵۷۳؛ اسحاق، محمد، سخنوران نامی ایران در تاریخ معاصر، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ برقی، محمدباقر، سخنوران نامی معاصر، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ پارسای توسرکانی، عبدالرحمان، «خاطره‌های ادبی»، وحید، تهران، ۱۳۵۰ ش، س ۹، ش ۳؛ جعفری، مرتضی، «احوال و اشعار ادیب یشاوری»، هلال، کراچی، ۱۳۵۰ ش، س ۱۸؛ دائرة المعارف آریانا، کابل، ۱۳۴۱ ش؛ رشید یاسمی، غلامرضا، ادبیات معاصر، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ سپهر، عباده تلی، ایران در جنگ بزرگ، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ سدیدالسلطنه، محمدعلی، سفرنامه، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ شفیعی کدکنی، محمدرضا، «ادیب نیشابوری در حاشیه شعر مشروطه»، زندگی و اشعار ادیب نیشابوری، به کوشش یدالله جلالی پندری، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ عبدالرسولی، علی، مقدمه و تعلیقات بر دیوان ادیب یشاوری (هم)؛ عبرت نایی، محمدعلی، نامه فرهنگیان، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، ش ۴۳۲۷؛ غنی، قاسم، یادداشتها، به کوشش سیروس غنی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ فروزانفر، بدیع الزمان، ادیب یشاوری (سخنرانی ۱۳۴۹ق)، نسخه خطی کتابخانه مرکز، ش ۱۳۱۳؛ همو، «سرگذشت»، مجموعه گفتارها، به کوشش قاسم صافی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ قزوینی، محمد، بیست مقاله، به کوشش عباس اقبال آشتیانی و ابراهیم پورداود، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ همو، «یادداشت‌های تاریخی»، یادگار، تهران، ۱۳۳۴ ش، س ۳، ش ۱؛ کامران، مرتضی، «علامه ادیب یشاوری»، گوهر، تهران، ۱۳۵۳ ش، س ۲، ش ۴؛ معلم حبیب آبادی، محمدعلی، مکارم الآثار، اصفهان، ۱۳۳۷ ش؛ منزوی، خطی، مینوی، مجتبی، «سخنران»، مجموعه گفتارها، به کوشش قاسم صافی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نیز: BII، علی میرانصاری

آدیپ شیبانی کاشانی، احمد، شاعر و مورخ ایرانی عصر قاجار. وی در خانواده‌ای از عارفان امامی مذهب در کاشان زاده شد (مجیر، ۵۰). تاریخ تولد و درگذشت او دانسته نیست. از قصیده وی درباره تعمیر باغ شاه فین کاشان در ۱۲۲۵ق (نک: شیبانی، ۲۶۲)، که ۱۲۶۵ق ذکر کرده است) و نیز از کتاب تاریخ ایران که در ۱۲۶۵ق به ناصرالدین شاه تقدیم داشته است، دانسته می‌شود که وی در این سالها به شاعری و نویسندگی می‌پرداخته است (نراقی، «ادیب...»، ۳۶۱-۳۶۲).

ادیب شیبانی در علوم عقلی و نقلی متبحر بود و در فنون ادبی، تاریخ، ریاضیات، هیأت و نجوم، زبان عربی و عبری و خوشنویسی، مهارت داشت (مجیر، ۵۴؛ نراقی، همان، ۳۶۱، «تجلیات...»، ۴۳) و به فارسی و عربی شعر می‌سرود. دیوان اشعار او مشتمل بر قریب ۵ هزار بیت در قالب قصیده و غزل است و حاوی موضوعاتی در تفسیر آیات، احادیث و

برخی از تذکره‌نویسان، قتل ادیب صابر را در ۱۱۵۱/۵۴۶ق ذکر کرده‌اند (نک: دولتشاه، رازی، زنوزی، هدایت، همانجاها؛ ایمان، ۲۷). حال آنکه اقامت ادیب در خوارزم از ۵۳۸ تا ۵۴۲ق، یعنی میان دو جنگ آتسز و سنجر بوده است؛ در این صورت مرگ وی می‌بایست پیش از ۵۴۲ق، یا در همان سال بوده باشد.

ادیب صابر با بسیاری از شعرای عصر خویش چون انوری، رشید وطواط، سوزنی سمرقندی، عبدالواسع جبلی، فتوحی مروزی ارتباط دوستانه و مشاعره داشته است و برخی از ایشان چکامه‌هایی در ستایش ادیب سروده‌اند (نک: انوری، ۲۷۴/۱، ۶۸۷/۲؛ سوزنی، ۳۶۱؛ جبلی، ۶۳۲-۶۳۱؛ عوفی، ۱۵۲/۱، به نقل از فتوحی مروزی). اوحدی، جوهری زرگر را شاگرد وی دانسته است (ص ۲۶۱).

در این میان اگرچه رشید وطواط بیش از همه در ستایش ادیب شعر سروده است (نک: ص ۲۵۹، ۳۲۳، ۴۴۹، ۵۷۴، ۵۸۰، ۵۸۳-۶۰۰)، اما بعد میان این دو اختلافی بروز کرد که به مشاجرات رکیک لفظی انجامید (نک: همو، ۵۷۰؛ رازی، ۸۷/۲). اوحدی وقوع این اختلافات و مشاجرات را مربوط به زمانی می‌داند که ادیب صابر در دربار آتسز به سر می‌برده است (ص ۶۴). با توجه به اینکه رشید وطواط نیز از ستایشگران آتسز بوده، احتمال دارد که عامل این اختلافات، رقابت دو شاعر در یک دربار بوده باشد. به گفته اوحدی مداخله و تحریک برخی از نزدیکان خوارزمشاه در قتل ادیب بی‌تأثیر نبوده است (همانجا).

از ادیب صابر دیوان اشعاری دارای ۳۲۰ بیت، مشتمل بر قصیده، غزل، رباعی و ترکیب‌بند باقی مانده است. این دیوان تاکنون دوبار، نخست به کوشش علی قویم در ۱۳۳۴ش، و دیگر بار به کوشش محمدعلی ناصح در ۱۳۴۳ش در تهران چاپ شده است. ادیب صابر از جمله شعرای سبک خراسانی است. ویژگی‌هایی که در سروده‌های او دیده می‌شود، در سروده‌های شاعران سده‌های ۵ و ۶ق و به ویژه شاعران خراسان به چشم می‌خورد. شعر او حاکی از آگاهی وی از مبادی ریاضی و فلسفه و تسلط به زبان و ادبیات تازی است. چنانکه گاه مضمون برخی از اشعار فارسی را به تازی گفته، و گاه برخی از مضامین اشعار عربی را به فارسی ترجمه کرده است. او در شعر خود از شعرای بزرگ عرب چون اخطل، اعشی، عجاج، ابوتام و حتی از نحویانی چون زجاج، اخفش و ابوالاسود دؤلی و بزرگانی چون خصب و احنف یاد کرده، و به تضمین شعری از متنبی پرداخته است (نک: فروزانفر، ۲۴۰-۲۴۱؛ رضازاده شفق، ۳۱۱؛ ادیب، ۱۹۵، ۲۶۵، ۳۸۹، ۵۲۹، ۴۱۰، ج ۵).

شعر ادیب از نظر لفظ، معنی و موضوع به سبک فرخی نزدیک است، جز آنکه تکلفاتی چون حذف الف و التزام ردیفهای بلند و تقریباً نامتناسب، از لطافت سخن او می‌کاهد. او گاه به سبک منوچهری، عنصری، مسعود سعد، انوری و معزی نیز قصایدی دارد. وی در شعری معزی و مسعود را بر خویش مقدم دانسته است (ص ۲۰۹؛ فروزانفر، همانجا؛ حمیدی، ۳۶۷/۲-۱؛ نفیسی، ۸۴/۱؛ رضازاده شفق، همانجا).

مآخذ: آذر یگدلی، لطفعلی، آتشکده، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ ادیب صابر، دیوان، به کوشش محمدعلی ناصح، تهران، ۱۳۴۳ش؛ انوری ایبوردی، دیوان، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شد ۵۳۲۴؛ ایمان، رحم علیخان، منتخب اللطایف، به کوشش محمدرضا جلالی نائینی و امیرحسن عابدی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ بیهقی، علی، لباب الانساب، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۰ق؛ جبلی، عبدالواسع، دیوان، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۵۶ش؛ جویی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۱۶م؛ حمیدی شیرازی، مهدی، بهشت سخن، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خواند میر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعراء، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، علی‌اکبر علمی؛ رشید وطواط، محمد، دیوان، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ رضازاده شفق، صادق، تاریخ ادبیات ایران، شیراز، ۱۳۵۲ش؛ زنوزی، عبدالرسول، ریاض الجنه، نسخه خطی کتابخانه ملی تبریز، شد ۳۵۷۸؛ سوزنی سمرقندی، محمد، دیوان، به کوشش ناصرالدین شاه حسینی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ عوفی، محمد، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۶م؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، سخن و سخنوران، تهران، ۱۳۵۰ش؛ قویم، علی، مقدمه بر دیوان ادیب صابر، تهران، ۱۳۳۴ش؛ گازرونی، ابوالقاسم، مرقوم پنجم کتاب سلم السماوات، به کوشش یحیی قرب، تهران، ۱۳۴۰ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران، تهران، ۱۳۴۴ش؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ش.

علی میرانصاری

ادیب طوسی، محمدامین (۱۲۸۳-۱۳۶۱ش/۱۹۰۴-۱۹۸۲م)، شاعر، نویسنده و محقق معاصر، فرزند شیخ محمدحسین گیلانی (تنکابنی) از علمای دینی.

وی در مشهد زاده شد و مقدمات فقه و ادب را چون صرف و نحو، معانی و بیان و منطق نزد پدر و ادیب نیشابوری فرا گرفت (صدرهاشمی، ۱۸۱/۴؛ هدایت، ۸۵). آنگاه به سبزوار رفت و در محضر افتخارالحکما، شاگرد ملاهادی سبزواری، حکمت و فلسفه آموخت. ادیب افزون بر تحصیل علوم قدیم، تحصیلات دانشگاهی را نیز به پایان رسانید. در ۱۳۴۲ق/۱۹۲۴م به منظور تکمیل دانش به بغداد سفر کرد و ۳ سال در آنجا به تحصیل زبان عربی و انگلیسی، و نیز تدریس ادبیات فارسی پرداخت (طاووسی، ۶؛ مشار، ۶۸۵/۱-۶۸۶؛ حقیقت، ۳۸؛ اسحاق، ۴۶/۲). ادیب به زبانهای انگلیسی، اردو، عربی و ترکی تسلط داشت و نزد هرتسفلد، ویلسن و مستشرقان دیگر به تحصیل سانسکریت، پهلوی، عبری و کلدانی پرداخته بود (صدرهاشمی، همانجا).

ادیب از ۱۳۰۴ تا ۱۳۰۷ش به بیشتر شهرهای ایران و نیز کشورهای مختلف از جمله هندوستان، عربستان، مصر و ترکیه سفر کرد (برقی، ۲۳۰/۸؛ وحید دستگردی، ۱۵۴) و خود در قصیده «خانه به دوش» به این سفرها اشاره کرده است (ص ۱۷-۱۸). پس از مراجعت به ایران به استخدام وزارت فرهنگ درآمد و به تدریس در مدارس مشهد، تهران و یزد اشتغال ورزید و سپس سالیان دراز در تبریز زیست و در دانشکده ادبیات دانشگاه این شهر به تدریس پرداخت، تا بازنشسته شد (مشار، اسحاق، هدایت، همانجاها). وی مدتی مدیریت نشریه دانشکده ادبیات تبریز، و نیز سردبیری مجله ماهتاب را که در سالهای ۱۳۱۶-۱۳۱۷ش

مجلات ایران، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ طاووسی، مهربار، مقدمه بر دیوان ادیب طوسی (همه)؛ فهرست مجلات موجود در کتابخانه آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۶۱ش؛ مشار، خانیابا، مؤلفین کتب چاپی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ وحید دستگردی، حسن، «ادیب طوسی»، ارمغان، تهران، ۱۳۰۹ش، س ۱۱، ش ۱؛ هدایت، محمود، گلزار جاویدان، عزت ملایرایی، تهران، ۱۳۵۳ش.

ادیب کزمانی، شیخ احمد (د ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م)، پسر ملاحافظ عقیلی کرمانی، شاعر و ادیب دوره قاجاریه، متخلص به «دانش» (ادیب، بخشی از دیوان...، ۸، ۶، ۵، ۱، جمه)، تاریخ وفات او را ۱۳۳۰ق نیز آورده اند (باستانی، حاشیه بر تاریخ...، ۸۲۲). اطلاعات اندکی که از زندگی وی بر جای مانده، منحصر به این است که او پدرش در نظم و نثر فارسی و عربی و همچنین در خوشنویسی متبحر بوده اند و مهارت او در خطاطی از پدرش نیز افزون تر بوده است (آقابزرگ، ۹/۱۶۵؛ بهزادی، ۳۴). نیز مهم ترین آگاهی ما از او، همدرسی وی با میرزا آقاخان کرمانی (آدمیت، ۱۵)، ادیب، شاعر و آزادی خواه مبارز آن دوران است.

با مطالعه و امعان نظر در آثار بر جای مانده از ادیب، به ویژه دیوان فارسی اشعار او، می توان وی را در زمره شاعران توانای عصر قاجار به شمار آورد. از قصیده های بلند - مشتمل بر ۱۰۰ بیت - که در مدح علی (ع) سروده (نک: همان، ۱-۶)، می توان بر تبحر وی در زبان و ادب کهن فارسی و مهارتش در صنایع بدیعی، خاصه مراعات نظیر (همان، ۲) بی برد. این قصیده و قصیده ای دیگر از او با ردیف «آفتاب» (همان، ۷) خود به تنهایی حکایت از قدرت ادیب در این فن دارد. مخمس طویل او - مشتمل بر ۳۰ بند - که به مناسبت تقارن فصل بهار ۱۷ ربیع الاول (میلاد پیامبر اکرم) سروده، و دیگر مسطهای او (همان، ۹-۱۴) یادآور سخنان استوار منوچهری دامغانی و حاکی از قوت بیان و تسلط وی بر واژگان فارسی و عربی است.

سخن او در مثنوی سالارانه که بر وزن و شیوه شاهنامه فردوسی سروده، در قوت و استواری همسنگ قصاید او نیست. شاید این ناهماهنگی، افزون بر جهات دیگر، ناشی از این باشد که ادیب بر آن بوده تا تاریخ ایران بعد از اسلام را «چنان سهل» به نظم آورد که «... هر کودکی، برد بهره از گفته ام اندکی» و هم از این رو، در سرودن این منظومه از «لغتهای معروف معمول» سود جسته، نه از «الفاظ مجهول» (نک: سالارانه، ۲-۵) و نیز بر آن بوده تا از آوردن «رزم و تلمیح» و «افسانه بزم و رزم» بپرهیزد و ۱۳ قرن تاریخ ایران را چنان مختصر سازد که بتوان آن را از بر کرد (نک: همان، ۵/۲). با اینهمه، شعرش جای جای در این مثنوی نیز اوج می گیرد و به کمال نزدیک می شود (بهزادی، ۳۷).

آثار: ۱. سالارانه، یا سالاریه، منظومه ای است در بحر متقارب مشمن، به سبک شاهنامه فردوسی (همو، ۳۵). این منظومه در واقع دنباله و تکمله مثنوی تاریخی نامه باستان میرزا آقاخان کرمانی (۱۲۷۰-۱۳۱۴ق/۱۸۵۴-۱۸۹۶م) است. آقاخان در ۱۳۱۲ق هنگامی که به اتهام

در تبریز منتشر می شد - برعهده داشت (سودبخش، ۶۱۷؛ فهرست...، ۱۳۰/۱؛ صدرهاشمی، همانجا). ادیب طوسی پس از بازنشستگی به تهران آمد و همانجا درگذشت (افشار، ۱۹۸/۱۳؛ برقی، همانجا).

ادیب به سبک خراسانی شعر می سرود (پروین گنابادی، ۵۱۶؛ طاووسی، ۷). بیشتر اشعار وی در قالب غزل و قصیده است، اما مثنوی، دو بیتی، ترکیب بند و رباعی نیز در دیوان او به چشم می خورد. شعر ادیب بسیار ساده و بی پیرایه است، با این حال وی در اشعار خود از استعاره، تشبیه، انواع صنایع بدیعی نظیر جناس و طباق استفاده فراوان کرده است (نک: ص ۱۲۲، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۷۴، جمه). ادیب علاوه بر شعر کلاسیک، شعر نو نیز می سرود (نک: ص ۳۶۵-۳۷۸).

آثار: آثار فراوانی در زمینه های مختلف ادبی، تاریخی و جز آنها از ادیب بر جای مانده است. مهم ترین موضوعهایی که درباره آنها به نگارش و تحقیق پرداخته، عبارتند از: الف - گردآوری واژه نامه و فرهنگ فارسی: ۱. ذیلی بر برهان قاطع یا فرهنگ لغات باز یافته، تبریز، ۱۳۴۵ش؛ ۲. فرهنگ لغات ادبی، تبریز، ۱۳۴۵-۱۳۴۶ش.

ب - تاریخ: ۱. تاریخ دینی ایران قدیم، در ۲۲ مجلد که جلد اول آن در تهران چاپ شده است؛ ۲. تخت سلیمان (رساله ای در ایران باستان)، تهران.

ج - دستور زبان فارسی: دستور نوین زبان، تهران، ۱۳۱۲ش.

د - تحقیق در متون ادبی و شرح و تلخیص آثار دیگران: ۱. شرح تهذیب المنطق سعدالدین تفتازانی؛ ۲. تلخیص مثنوی؛ ۳. نقد الادب، گزیده ای از ادبیات عرب که در بغداد به چاپ رسیده است.

ه - داستان و رمان: ۱. انتقام عشق، تبریز، ۱۳۱۷ و ۱۳۱۹ش؛ ۲. جوکی در جنگل؛ ۳. دخمه های سیاه یا کلبه بدبختان، تبریز، ۱۳۲۰ش؛ ۴. درویش گمنام؛ ۵. شبخ مخوف؛ ۶. مرد عجیب.

و - گویشها، لهجه ها و ترانه های محلی: ۱. رابطه اوزان شعر فارسی با اوزان ترانه های محلی ایران، تبریز، ۱۳۳۲ش؛ ۲. لغات آذری، تبریز؛ ۳. فرهنگ لغات لهجه های محلی ایران.

ز - مجموعه های شعری: ۱. ایام کودکی، تهران، ۱۳۱۲ش؛ ۲. پیام فردوسی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ ۳. دیوان، تبریز، ۱۳۴۱ش.

از ادیب طوسی مقالات ادبی متعددی در نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، مجله های ایران باستان، ارمغان و همچنین در روزنامه های شفق سرخ و مهر ایران به چاپ رسیده است (نک: مشار، ۶۸۵/۱-۶۸۷؛ حقیقت، صدرهاشمی، همانجاها).

مآخذ: ادیب طوسی، محمدنصرت، دیوان، به کوشش مهربار طاووسی، تبریز، ۱۳۴۱ش؛ اسحاق، محمد، سخنوران نامی ایران در تاریخ معاصر، ۱۳۶۳ش؛ افشار، ایرج، «محمدنصرت ادیب طوسی»، آینده، تهران، ۱۳۴۶ش، بی ۱۳؛ برقی، محمدباقر، سخنوران نامی معاصر ایران، قم، ۱۳۷۳ش؛ پروین گنابادی، محمد، گزیده مقاله ها، تهران، ۱۳۵۶ش؛ حقیقت، عبدالرفیع، فرهنگ شاعران زبان پارسی از آغاز تا امروز، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سودبخش، لیلا، فهرست نشریات ادواری کتابخانه مرکزی فارس، شیراز، اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی فارس؛ صدرهاشمی، محمد، تاریخ جرائد و

شرکت در شورش ارامنه، در طرابوزان ترکیه زندانی بود (ناظم الاسلام، ۱۲/۸؛ باستانی، همان، ۸۴۸)، تاریخ مختصر ایران را بدون دسترسی به مأخذی (نکا: ادیب، همان، ۱۱/۱؛ باستانی، حاشیه بر جغرافیا، ...، ۲۴۳) از عصر اساطیر تا پایان پادشاهی یزدگرد ساسانی به نظم کشید و آن را با کتاب دیگرش آیین سکندری (به نشر) به فرمانفرما عبدالحسین میرزا، حاکم کرمان و معروف به سالار لشکر تقدیم کرد (ناظم الاسلام، همانجا؛ باستانی، حاشیه بر تاریخ، ۸۲۱). پس از آنکه میرزا آقاخان در ۱۳۱۴ق به امر ولیعهد، محمد علی میرزا در تبریز به قتل رسید (ناظم الاسلام، همانجا)، سالار لشکر در ۱۳۱۵ق، ادیب کرمانی را به تکمیل منظومه ناتمام دوست و همدرسش تشویق کرد (آقابزرگ، ۱۱۹/۱۲؛ باستانی، همان، ۸۶۶). هم از این رو، ادیب اثرش را به نام سالار لشکر، سالار نامه نام نهاد (نکا: ۴۵۵/۲). وی در این اثر تاریخ ایران را از ظهور اسلام تا زمان مظفرالدین شاه (۱۳۱۳ق) به همان سبک و وزن سرود. وی تاریخ را به سه بخش: بعید (دوره پیش از اسلام)، قریب (از اسلام تا پایان زندیه) و جدید (عصر قاجار تا مظفرالدین شاه) تقسیم کرده است (نکا: ۳۸۸/۲-۳۸۹).

ذبیح الله صفا ضمن برشمردن منظومه‌های حماسی تاریخی، از این کتاب نیز نام برده، و آن را - با احتساب منظومه میرزا آقاخان - مشتمل بر ۴۵۰۰ بیت دانسته است (ص ۳۷۶)، اما بر اساس چاپ سنگی ۱۳۱۶ق تنها سالار نامه ادیب مشتمل بر بیش از ۵۴۰۰ بیت (۴۵۵ صفحه و هر صفحه ۱۲ بیت) است.

این اثر در ۲ جلد به خط علی رضا حسینی شیرازی در شیراز (۱۳۱۶ق) به چاپ سنگی رسیده است. مؤلف تذکره شاعران کرمان، سال چاپ سالار نامه را ۱۳۱۳ق قید کرده (بهبادی، ۳۵) که در منابع کتاب‌شناسی اشاره‌ای بدان نشده است.

۲. دستور حکمت، شرح فارسی عهد نامه مالک اشتر که به امر محمود خان طباطبایی تبریزی تألیف، و در ۱۳۲۱ق چاپ شده است.
۳. دیوان فارسی، مشتمل بر قصاید و دیگر انواع شعر، در ۳ هزار بیت که نسخه‌ای از آن نزد محمد هاشمی کرمانی، در تهران موجود است (نکا: آقابزرگ، ۹/۶۵).

۴. دیوان عربی، مشتمل بر اشعار عربی او، از جمله قصیده تبریدیه در هجو و هزل (نکا: همانجا).

مأخذ: آدیت، فریدون، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ آقابزرگ، الذریعه: ادیب کرمانی، احمد، بخشی از دیوان فارسی، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ همو، سالار نامه، شیراز، ۱۳۱۶ق؛ باستانی یارزی، محمد ابراهیم، حاشیه بر تاریخ کرمان احمد علی وزیر، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، حاشیه بر جغرافیای کرمان احمد علی وزیر، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بهزادی اندوهجری، حسین، تذکره شاعران کرمان، تهران، ۱۳۷۰ش؛ صفا، ذبیح الله، حماسه سراسی در ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ناظم الاسلام کرمانی، محمد، تاریخ بیداری ایرانیان، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۷ش.

ادیب الممالک، محمد صادق (۱۲۷۷-۱۳۳۶ق/۱۸۶۰-۱۹۱۸م)، پسر حسین و از نوادگان قائم مقام فراهانی، ملقب به امیرالشعرا و

متخلص به «امیری»، شاعر، ادیب، روزنامه‌نگار و نویسنده سرشناس ایران در دوران مشروطیت. وی در روستای گازران از بلوک شتر، از توابع سلطان آباد (اراک) در خانواده‌ای ادب پرور زاده شد. نیای بزرگ وی میرزا عیسی بن حسن بن عیسی (د ۱۲۳۸ق/۱۸۲۳م)، معروف به میرزای بزرگ، قائم مقام میرزا شفیع شیرازی، وزیر فتحعلی شاه قاجار بود که نیاکانش پیوسته در دولتهای زندیه، افشاریه و صفویه و فراتر از آن منصب وزارت و صدارت داشتند (نکا: وحید دستگردی، «پا»).

محمد صادق در حدود ۱۵ سال داشت که پدرش را از دست داد و تعذبات ناصرالدوله عبدالحمید میرزا، حاکم اراک نسبت به املاک موروثی خانواده ادیب الممالک، وی و برادر بزرگ‌ترش میرزا مهدی را ناگزیر ساخت تا پیاده و با تحمل سختیهای بسیار به تهران پناه برند. ادیب الممالک در تهران قصیده‌ای در شکایت از روزگار سرود و آن را با نام طهماسب میرزا مؤیدالدوله، شاهزاده شعر شناس و دانشور به پایان برد و به پایمردی حسنعلی خان گزوسی امیرنظام (۱۲۳۶-۱۳۱۷ق)، تقدیم آن شاهزاده کرد. مؤیدالدوله که از بختگی شعر و احاطه ادبی این جوان گمنام در شگفت شده بود، به توصیه امیرنظام او را در زمره چاکران خویش در آورد (همو، «پب-یه»).

گرچه ادیب الممالک پیش از پیوستن به امیرنظام یک چند در اصفهان ندیم صارم الدوله بود (همو، «کا»)، ولی باید آشنایی او را با امیرنظام نقطه عطفی در زندگی او به شمار آورد. وی از ۱۳۰۷ تا ۱۳۰۹ق در مصاحبت امیرنظام در آذربایجان به سر برد. از ۱۳۰۹ق که امیر به حکومت کرمانشاه و کردستان منصوب شد (عبرت، ۱۰۴؛ بامداد، ۳۶۴/۱)، گزارشهای مربوط به محل اقامت ادیب الممالک مدت ۲ سال قدری مغشوش است. وحید دستگردی در دیباچه دیوان وی آورده که در ۱۳۰۹ق میرزا صادق همراه امیرنظام به کرمانشاه رفت و تا ۱۳۱۳ق در خدمت او بود و در اواخر آن سال به تهران بازگشت (ص «یط»)، اما خان ملک ساسانی که از بنی اعمام وی است، نقل کرده که «امیرالشعرا (میرزا صادق) تا ۱۳۱۰ق در آذربایجان مانده است و در ۱۳۱۱ق در نزد امیرنظام به کرمانشاه و کردستان رفته» (نکا: عبرت، همانجا)، ولی هر دو گزارش با یادداشتی که شاعر خود بر یکی از قصایدش نوشته است، مغایرت دارد. بر پایه این نوشته، او این قصیده را در شعبان ۱۳۰۹ از گریلا برای امیرنظام که در آن زمان در قصبه سنندج (کرسی کردستان) اقامت داشت، فرستاده (ادیب الممالک، ۱۶۱) و از اشتیاق خود به دیدار امیر سخن رانده است (نکا: همو، ۱۶۲). ادیب الممالک در سالهای ۱۳۱۲ و ۱۳۱۳ق، در تهران در دارالترجمه دولتی به کار مشغول بود (عبرت، همانجا) و در ۱۳۱۴ق همراه امیرنظام که به پیشکاری کل آذربایجان منصوب شده بود، بار دیگر به تبریز رفت و در ۱۳۱۶ق که مدرسه لقمانیه در تبریز بنیاد یافت، وی به نایب رئیسی آن انتخاب شد و هم در این اوان به کسوت روحانیت درآمد و گه گاه به منبر هم می‌رفت. در همین سال به انتشار روزنامه‌ای به نام ادب دست زد.

تخلص جد ادیب الممالک، میرزا صادق بن میرزا معصوم نیز پروانه بوده است. همو حتی از دیوان پروانه، هم یاد می‌کند (۹/۱۶۶).

ادیب الممالک در ۱۳۰۷ ق در تبریز به پیشنهاد امیرنظام، لقب امیر الشعرائی را اختیار، و از آن پس امیری تخلص کرد (عبرت، ۱۰۴). گرچه وی در بیشتر اشعارش خود را ملتزم به ذکر تخلص نکرده، ولی شمار ابیاتی که در آنها امیری تخلص کرده است، کم نیست. امیری در چهارمین ماه از سلطنت مظفرالدین شاه، یعنی در ربیع الاول ۱۳۱۴ به فرمان شاه، لقب ادیب الممالک گرفت (دانش، ۴۸۶؛ وحید دستگردی، «یط») و شاعر خود در تغزلی از این فرمان و لقب جدید یاد کرده است (ص ۵۰۲) و در پاره‌ای از اشعار او که پس از این تاریخ سروده شده است، به جای تخلص، به لقب ادیب الممالک و ادیب، بر می‌خوریم (نک: ص ۵۵-۵۶، ۶۵۴، نیز هفده)

دوره نخست شاعری (سنت گرایی)

ادیب الممالک پرورده آن مکتب شعری بود که در تاریخ ادب فارسی به مکتب بازگشت یا دوره تجدید حیات ادبی شهرت یافته است. ویژگی بارز این مکتب، پیروی از سنتهای شعری استادان قدیم بود و ادیب الممالک، یکی از آخرین شاگردان این مکتب است (بهار، ۲۰۸؛ آرن پور، ۱۳۸/۲). در اشعاری که تحت تأثیر چنین سنتی در ستایش شاهان و امیرانی غالباً ناتوان و نالایق سروده، همه اسلوبها و موازین شعر کهن فارسی را رعایت کرده، و از انواع تشبیهات و استعارات برای ساختن مدیحه‌های مبالغه آمیز و پرداختن تغزلها و تشبیهها به سبک قدما بهره جسته است (نک: ص ۳۸، ۵۴، ۶۴، ۸۲، جم). همچنین در غالب موارد مضامین گذشتگان را کمابیش تکرار کرده، یا چیزهایی مشابه و از همان مقوله پرداخته است. گرچه ادیب الممالک در چند جا از شیوه شاعری قدما و پیروان آنان انتقاد می‌کند و از اینکه «در مدح هر خسیس» شعرهایی «نامناسب» «فرو می‌خوانند» (ص ۳۶)، سخت بر آنان می‌تازد، خود از وسوسه اینگونه مضمون پردازیها برکنار نمانده، و توانسته است از تار و پود ادبیاتی که خود و خاندانش در آن پرورش یافته بودند، برهد، اما به تدریج دریافت که افسانه‌های کهن را باید فرو گذاشت و «حدیث نوی» آغاز کرد (نک: ص ۲۸۵). این اندیشه و دریافت با تحولات اجتماعی سیاسی آن روز ایران که کم کم به جنبش مشروطه خواهی و تأسیس مجلس شورا انجامید، نیر و گرفت.

ویژگیهای شعری دوره نخست: مهم‌ترین ویژگیهای شعری ادیب الممالک در دوره نخست اینهاست:

الف - نوع شعر: ادیب الممالک از میان گونه‌های شعر بیش از همه به قصیده و قطعه تمایل داشت. از وی بیش از ۲۶ غزل و تغزل بر جای نمانده که در مقایسه با حدود ۱۳۲ قصیده (تزدیک به ۷ هزار بیت) و ۳۰۰ قطعه (بیش از ۳ هزار بیت) بسیار اندک است (رنجبر، ۱۲). گرچه شکل کلام در غزلهای ادیب پخته و استوار است، لیکن عموماً نکته بدیع در آنها به چشم نمی‌خورد. مثنویهای او نیز غالباً شیوا و روان است و به ترجیع بند، ترکیب بند و مسقط هم گرایش نشان داده، و از این گونه‌های

آنگاه در اوایل سال ۱۳۱۸ ق از راه قفقاز و خوارزم به خراسان رفت و در مشهد انتشار روزنامه ادب را از سر گرفت و تا ۱۳۲۰ ق به نشر آن ادامه داد. در محرم ۱۳۲۱ به تهران آمد و به سردبیری روزنامه ایران سلطانی منصوب شد. در ۱۳۲۳ ق به بادکوبه رفت و انتشاربخش فارسی روزنامه ارشاد را که به ترکی منتشر می‌شد، بر عهده گرفت. آنگاه به تهران بازگشت و با افتتاح مجلس شورای ملی، سردبیری روزنامه مجلس در شوال ۱۳۲۴، به او سپرده شد. پس از گذشت حدود ۸ ماه در این منصب، در جمادی الاول ۱۳۲۵، روزنامه عراق عجم را خود در تهران دایر کرد (نک: همو، ۱۰۴-۱۰۵؛ وحید دستگردی، همانجا)، ولی انتشار این روزنامه دیری نپایید. شاید ادیب الممالک به سبب درگیریهای دوران محمد علی شاه (مخلوع: ۱۳۲۷ ق/۱۹۰۹ م)، ناگزیر به تعطیل این روزنامه و ترک تهران شده باشد، زیرا در جمادی الآخر ۱۳۲۸ به صف مجاهدان مشروطیت پیوسته بود (نک: عبرت، ۱۰۵؛ وحید دستگردی، «کا»). پس از این، در ۱۳۲۹ ق ریاست عدلیه عراق (اراک) به وی واگذار شد و در ۱۳۳۲ ق مدیریت روزنامه نیمه رسمی آفتاب را بر عهده گرفت (عبرت، همانجا).

از زمان ورود به عدلیه تا پایان عمر، به ریاست چندین شعبه این وزارتخانه، در عراق (اراک)، سمنان، ساوجبلاغ و یزد منصوب شد. از دوران خدمت او در ساوجبلاغ چند قطعه و قصیده شکوه آمیز در دست است (ادیب الممالک، ۶۳-۶۱، ۱۸۷-۱۸۸). واپسین سمت ادیب الممالک، ریاست عدلیه یزد در ۱۳۳۵ ق بود. وی در آنجا به سکنه ناقص دچار شد و ناگزیر به تهران بازگشت و سرانجام در ۵۸ سالگی بدروم حیات گفت (عبرت، همانجا). محمد قزوینی (ص ۳۴) تاریخ وفات وی را ۲۸ ربیع الآخر ۱۳۳۵، و ایرانی ۲۹ جمادی الاول ۱۳۳۶ دانسته است (۳۷/۱).

ادیب الممالک شاعری را در شیوه معمول و حال و هوای روزگار خود آغاز کرد، ولی با تحول اوضاع سیاسی و اجتماعی جامعه ایران، او نیز متحول شد. درست است که در جوانی نخست به مداحی درباریان و شاهان گرایش داشت، اما با تغییر شرایط، درون مایه شعری او نیز دگرگون شد. زندگی ادبی وی را می‌توان به دو دوره کلی تقسیم کرد: نخست، از آغاز شاعری تا سالهای پیش از جنبش مشروطیت، و دیگر از سالهای نزدیک به اوج گیری نهضت مشروطه تا پایان عمر.

غالب مآخذ، نخستین تخلص شعری او را «پروانه» دانسته‌اند (نک: دیوان پیگی، ۱/۱۸۸؛ اعتماد السلطنه، ۲۱۷)، گرچه در شرح حالی که خود نگاشته، و در دیباجة دیوان او به چاپ رسیده، ذکری از این تخلص نیامده، ولی وجود دو قطعه و یک غزل، در دیوان وی (ص ۳۶۰، نیز نک: هجده، سی) و تصریح مآخذ معتبر، تردیدی بر جانمی نهد که او پیش از درآمدن به خیل ندیمان امیرنظام، پروانه تخلص می‌کرده است. افزون بر موارد مذکور در دیوان، ابیاتی نیز از او در کتیبه‌های صحن نو آستانه حضرت معصومه در قم به یادگار مانده که تخلص «صادق پروانه» در آنها آمده است (افضل الملک، ۵۹-۶۰). به گفته آقا بزرگ تهرانی

شعر برای بیان مضامین اجتماعی و وطنی و سیاسی بهره گرفته است، از این روی، این قبیل قالبهای شعری در میان سروده‌های دوره دوم شعری ادیب بیشتر دیده می‌شود.

ب - زبان شعر: ادیب الممالک در شعر فارسی مطالعاتی عمیق و گسترده داشت و با ظرایف و صنایع صوری و معنوی آن نیک آشنا بود و در سروده‌های خویش از این ذخایر به ویژه ترکیبات و واژه‌های کهن فارسی و کلمات غریب و غیر متداول فارسی، عربی و گاه ترکی بهره می‌جست. همین ویژگی در بسیاری موارد شعر ادیب را پیچیده و دیرپاب، و در مواردی خشک و بی‌روح ساخته، و در مواردی نیز که غرابت واژگان و غرابت مضامین دست به دست داده، شعر او را به معمای تبدیل کرده است؛ اما سبب پیچیدگی و دیرپایی شعر ادیب تنها واژه‌های مهجور نیست: فراوانی اشارات و تلمیحات او به اشخاص، اقوام، انساب، مکانها و حوادث دینی، تاریخی و افسانه‌ها که گاه شهرت چندانی نیز ندارند، همچنین بهره‌گیری وی از اطلاعات وسیع خویش در زمینه‌های قرآن، حدیث، ادعیه، دواوین شعرای عرب، موسیقی، نجوم، رمل و... بدین دشواریها می‌افزاید. ادیب خود در چند جای دیوانش به داشتن اطلاعات در رشته‌هایی چون نحو، معانی و بیان، قوافی و عروض، فلکیات، اسطرلاب، تواریخ، تقویم، منطق، طب، جراحی، کحالی و تشریح به خود می‌بالد (ص ۱۶۰، ۳۵۳، نیز نک: ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۴۰).

ج - استواری سخن: اگر لطافت و جزالت را دو خصیصه عمده شعر بدانیم، بی‌تردید سروده‌های ادیب الممالک عموماً از خصیصه دوم بیشتر برخوردار است، و این به سبب گرایش بسیار به کلام فاخر و استوار است. شاید از این لحاظ بتوان او را نقطه مقابل شاعری چون ایرج میرزا (۱۲۹۱-۱۳۴۳ ق) دانست. ادیب الممالک بیشتر ادیبانه شعر گفته، تا شاعرانه. شکوه و ابهة صوری سخن، سنگینی و فخامت وزن، طنطنه واژگان شعر، و سرانجام دشواری و چشمگیر بودن قوافی و ردیفها، ذهن ادیب الممالک را بیشتر از محتوا به خود مشغول می‌داشته است. به لحاظ پردازشهای صوری و آرایشهای لفظی، ادیب الممالک به سبک خاقانی نزدیک می‌شود، البته ظرافت و نازک خیالی او را در مضمون سازی و آفرینشهای محتوایی ندارد، به همین دلیلها در اشعار او ابیات سست، و از لحاظ کیفیت بیان، ضعیف، به ندرت به چشم می‌خورد.

د - استقبال از شعرای پیشین و تضمین شعر دیگران: ادیب الممالک به سنت معمول بسیاری از شعرا، بر وزن و قافیه پاره‌ای از قصاید مشهور زبان فارسی و عربی، قصاید و قطعاتی ساخته، و در این موارد نیک و استادانه از عهده اقتفا برآمده است؛ از جمله قصایدی که در استقبال از غضایی رازی (ادیب الممالک، ۳۲۵-۳۳۰)، فرخی سیستانی (همو، ۲۱۸-۲۳۴)، منوچهری دامغانی (همو، ۳۳۰-۳۳۹، ۳۷۴-۳۷۴، ۴۵۴-۴۵۵)، ابوحنیفه اسکافی (همو، ۳۴۶-۳۷۰)، ناصر خسرو قبادیانی (همو، ۱۵۵-۱۶۱) و برخی از معاصران خویش مانند ابونصر شبیانی کاشانی (همو، ۱۵۳، ۱۵۵) و سالک کرمانشاهی (همو، ۱۷-۲۳)،

سروده است. ادیب الممالک افزون بر اقتباس عین عبارات و ترکیبات و تضمین ابیاتی از دیگران، گاه مضامین شعرا و نویسندگان عرب، و در مواردی محدود، نویسندگان دیگر ملل را نیز به رشته نظم کشیده است، از این قبیل است، ترجمه حکایاتی از تاریخ مختصر الدول ابن عبری (همو، ۱۰۶، ۱۱۰)، شکایتی از زبان عربی (همو، ۲۸۱)، و ترجمه منظوم کلام یک حکیم اروپایی در باب عشق (همو، ۶۹۱).

ه - قصاید طویل و تجدید مطلع: سرودن قصاید طولانی، تجدید مطلع کردن و انتخاب قوافی دشوار، از شیوه‌های سخن پردازان پیشین بوده است. شاعر در چنین قصایدی، هم وسعت میدان دید و تخیلش را در مضمون سازی و هم درجه احاطه‌اش را بر لغات به نمایش می‌گذارد. قصاید ادیب الممالک عموماً طولانی است و از حد متعارف قصاید طویل فارسی فراتر می‌رود (مثلاً نک: ص ۱۷-۲۳، ۶۷-۷۴) و در چند قصیده طولانی به شیوه قدما یک تا سه بار تجدید مطلع کرده است.

و - قطعه‌های بلند: در دیوان او علاوه بر قطعات متعدد با ابیاتی در حد متعارف، شماری قطعه دیده می‌شود که ابیات آنها از حد معمول بسیار فراتر رفته است (نک: ص ۲۴-۲۵، ۲۹، ۱۰۵-۱۰۶، ۱۲۱-۱۲۲، جم). سبب طولانی شدن بیش از اندازه قطعه‌های ادیب الممالک، این است که وی در غالب موارد از قطعه برای بیان موضوعاتی بهره گرفته که معمولاً در شعر فارسی کهن برای بیان آنها از مثنوی استفاده می‌شده است (نک: ص ۲۶-۲۸، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۴۳-۱۴۵، ۵۰۸-۵۰۹). افزون بر این، در دیوان وی به قطعاتی برمی‌خوریم که جز به لحاظ محتوا و مضمون، هیچ شباهتی نه از نظر مطلع و نه شمار ابیات، به قطعه ندارد (ص ۱۶۷، ۲۰۴، ۲۰۷، جم). با این حال، قطعه‌های او در عین استواری و جزالت، خالی از سلاست نیست و می‌توان در دیوان او به شماری قطعه‌های روان برخورد که عموماً در شرح انتقادی مسائل اجتماعی و سیاسی و درد دل‌های شخصی است، ولی در میان آنها به نمونه‌هایی هم برمی‌خوریم که به شیوه مناظره سروده شده است، مانند مناظره میان سوزن و سنجاق (ص ۴۱۸) و بزغاله و گرگ (ص ۴۹۷)، شیوه‌ای که یکی دوده بعد در شعر پرورین اعتصامی (د ۱۳۲۰ ش) به کمال رسید.

دوره دوم شاعری (مرحله انتقال)

در اواخر سلطنت مظفرالدین شاه که از شدت وحدت استبداد تا حدی کاسته شد و زمزمه آزادی خواهی و مشروطه طلبی به گوش همگان رسید، ادیب الممالک نیز موقع را برای تغییر مسیر شاعری و افزودن ابعاد تازه‌ای به فعالیت‌های خود مناسب یافت. نوجوییهای نسبی او را در جذب وی به نهضت فراماسوتری، یادگیری زبان فرانسه، شاعری به فارسی سره، توجه به فرهنگ و زبان عامه، و از همه مهم‌تر، شرکت مستقیم در فعالیت‌های سیاسی، روزنامه‌نگاری و تخصیص بیشتر اشعار خود به موضوعهای سیاسی و اجتماعی زمان، می‌توان مشاهده کرد.

ویژگیهای شعری دوره دوم: مهم‌ترین ویژگیهای شعری ادیب الممالک در دوره دوم اینهاست:

که از آن میان قصیده‌ای است استادانه و خواندنی با عنوان پارسی ویژه نویم (= فارسی خالص سره: ص ۱۶۶) و قطعه‌ای در ستایش دانش (ص ۱۲۳).

د- انعکاس فرهنگ و تمدن غرب: ادیب الممالک در پی مطالعه برخی از آثار نویسندگان اروپایی با ادبیات و فرهنگ غرب آشنا شد. تا حدی نیز زبان فرانسه را آموخت و عناصری از این زبان را در اشعارش وارد کرد. در دیوان وی به شمار قابل ملاحظه‌ای لغات و ترکیبات فرانسه مانند: اونیورسیتیه، فاکولته (ص ۱۶)، راپورت و کمیساریا (ص ۲۷) برمی‌خوریم. در چند مورد حتی یک مصراع کامل را به فرانسه سروده است (ص ۴۱۴).

ه- درون‌مایه‌های سیاسی - اجتماعی: با آغاز حرکت‌های سیاسی و اجتماعی در ایران، از محتوای سنتی شعر وی رفته رفته کاسته شد و موضوع‌های تازه بر جای آن نشست. به سبب همین دگرگونی نسبی محتوای شعر اوست که وی را از شعرای انتقالی عصر مشروطیت (نک: براون، ۲۶۸)، خوانده‌اند. از ویژگی‌های برجسته محتوای شعر ادیب الممالک اینهاست:

۱. اندیشه‌های ملی‌گرایانه: ادیب الممالک در دورانی زندگی می‌کرد که دولت و ملت ایران در منتهای ضعف به سر می‌بردند و او که خطر از دست رفتن وطن را به چشم می‌دید، دستخوش هیجان‌های روحی شدید می‌شد و آلام درونی خویش را در قالب چکامه‌های مؤثر و دلکشی بیان می‌داشت (مثلاً نک: ص ۳-۱). منظومه‌های بدیع او که شامل انتقادهای اجتماعی و سیاسی است، «از حیث سبک و موضوع در میان آثار قدما نظیری ندارد» (رعدی، ۴۸۳). بی‌سبب نیست که وی را «به حق بزرگ‌ترین شاعر عهد مشروطیت شناخته‌اند» (همای، ۲۵۴).

۲. مسائل اجتماعی: بخشی از درون‌مایه اشعار ادیب الممالک اختصاص به مشکلات و نابسامانیهای اجتماعی ایران آن روز دارد. از میان مسائل اجتماعی که وی بیش از همه بدان پرداخته، دستگاه متزلزل قضا و تشکیلات نابسامان عدلیه است. او که خود سالها مسئولیتهایی در ادارات عدلیه چند نقطه از ایران بر عهده داشت و با فسادهای نظام قضایی ایران نیک آشنا بود، بارها در اشعارش به مسئولان اجرای عدالت که خود موجب بی‌عدالتی در جامعه بودند، می‌تازد و آنان را با هجوهای تیز و تند می‌گوید. اوج شیوایی کلام و نفوذ بیان این شاعر، پس از اشعار میهنی او، در این دسته. از اشعارش دیده می‌شود که در انتقاد از اوضاع عدلیه ایران سروده شده است.

ادیب الممالک روزنامه‌نگار

شهرت ادیب الممالک به عنوان شاعری توانا موجب شد که ارزش و پایگاه او در نویسندگی و روزنامه‌نگاری تحت الشعاع قرار گیرد و جز گروهی خاص به نقش وی به عنوان یکی از پیشگامان روزنامه‌نگاری توجه نکنند. به نظر می‌رسد ادیب یکی از نخستین شاعرانی است که در ایران به کار روزنامه‌نویسی نیز پرداخته است. از این لحاظ می‌توان او را طلایه‌دار شعرای روزنامه‌نگاری چون محمد تقی بهار، علی اکبر

الف - نوع شعر: ادیب الممالک در این دوره از شاعری خود، از انواع سنتی شعر دور نشد و به سرودن شعر در قالب‌های قصیده، قطعه و مثنوی ادامه داد، ولی بنابر تناسب مضامین تازه به گونه‌های تفتنی شعر، یعنی انواع مسمط، ترجیع بند و ترکیب بند تمایل بیشتری نشان داد. از ۱۵ مسمط، ترکیب بند و ترجیع بند که از وی در دست است، تقریباً همه مربوط به این دوره از شاعری او و مشتمل بر موضوعات اجتماعی - سیاسی روز است. همچنین وی از نخستین شعرائی است که سرود را به انواع شعر فارسی افزود. او اینگونه شعر را برای بیان احساسات میهنی برگزید. در میان اشعار ادیب الممالک ۳ سرود از او با عنوانهای سرود ملی، سرود غم و سرود وطنی بر جای مانده است (ص ۶۸۲، ۶۸۳، ۷۰۲). علینقی وزیری نیز «مارش پیام به سیروس» را بر پایه سرود غم ادیب الممالک ساخته و در کتاب دستور تار خود به چاپ رسانده است (خالقی، ۳۰۵/۲، ۳۰۶؛ اسحاق، ۸۸/۲ - ۹۰).

ب - توجه به زبان و فرهنگ عامه: گرچه ادیب الممالک سخت شیفته و پای بند کلام فاخر و واژگان و ترکیبات اصیل ادبی بود، خواه‌ناخواه تحت تأثیر یکی از روندهای شعر دوران مشروطه، یعنی نزدیک شدن زبان شعر به زبان و فرهنگ توده‌ها، قزار گرفت؛ در نتیجه شمار درخور توجهی اصطلاحات و لغات عامیانه و محاوره‌ای که کمتر در اشعار قدما دیده می‌شود، به اشعار وی راه یافت. از این روی، در دیوان او به واژه‌ها و ترکیباتی نظیر صدمدن دو غاز (ص ۱۱)، نثر، ریقماسی (ص ۱۶)، زیر آب کشیدن (ص ۷۹)، سرفیدن به معنی رشوه دادن، و پنبه کسی را زدن (ص ۵۱۰) برمی‌خوریم، اما اینهمه لغات و اصطلاحات عامیانه کمک چندانی به کاهش لحن ادیبانه و فاخر او نکرده است؛ خاصه آنکه ادیب الممالک این لغات عامیانه و بسیار معمولی را در کنار کلماتی مغلق و ناآشنای ادبی نشانده و مثلاً ترکیبات خرس دم بریده و روده دراز را در کنار کلماتی مانند استعجال، اکحل، قیفال، آصال و متطقق به کار برده است (ص ۷۰۶-۷۰۷). این ویژگی بیان وی را می‌توان با مقایسه این دست از اشعار او با اشعار ساده و روان ایرج میرزا دریافت.

ج - گرایش به پارسی سره: ادیب الممالک سعی می‌کرد تا نامها، واژه‌ها و ترکیباتی را که پارسی، یا به زعم او، پارسی ناب بودند، در شعر به کار برد که شماری از آنها مانند دهنداد: نظام (ص ۷۲۶)، نوله: کلام (ص ۷۲۷)، هنایش: تأثیر (ص ۷۲۹) و ... از مجعولات دساتیری است. ادیب الممالک (نک: ص ۷۲۶ به بعد) بیشترین کلمات سره و ناسره فارسی را همراه با لغات عربی و ترکی در منظومه پیوسته فرهنگ فارسی خود، آورده است. این منظومه ۱۷۹ بیتی که آکنده از صدها کلمه و نام غریب و مهجور است، تنها دلالت بر لغت دانی در خور ستایش و تتبع گسترده او در آثار کهن فارسی و فرهنگهای لغت دارد، و گر نه از ظرافتهای شاعری اثر چندانی در آن به چشم نمی‌خورد. افزون بر واژه‌های پارسی خالص که او در این منظومه به نظم درآورده، چند شعر هم یکسره به پارسی سره سروده (نک: ص ۱۲۳، ۱۶۶-۱۶۷، ۴۷۵-۴۷۶)

پس از فرونشستن غبار ناآرامیها، باز انتشار یافت، ولی این بار سردبیری آن به شیخ یحیی کاشانی سپرده شد (صدر هاشمی، ۱۸۶/۴).
۵. مدیری و سردبیری روزنامه عراق عجم: ۷ ماه پس از سردبیری روزنامه مجلس (وحید دستگردی، «ک»)، در جمادی الاول ۱۳۲۵، ادیب الممالک خود به تأسیس روزنامه عراق عجم در تهران اقدام کرد (عبرت، همانجا). این نشریه وابسته به «انجمن عراق عجم»، یکی از انجمنهای ملی دوره اول مشروطیت، بود («ادیب الممالک»، ۷).
مندرجات این جریده، علمی، ادبی، اخلاقی، سیاسی و میهنی بود (صدر هاشمی، ۱۱/۴). از لحن کلام احمد کسروی (ص ۲۷۴) که می‌گوید: «عراق عجم را ادیب الممالک می‌نوشته که هنرش تنها سخن سازی بوده»، چنین برمی‌آید که وی محتوای روزنامه را چندان نمی‌پسندیده، و احتمالاً عنصر لفظ را در آن بر عنصر محتوا برتر یافته است. عراق عجم دیری نپایید و گویا تنها حدود یک سال انتشار یافت (وحید دستگردی، همانجا؛ سلطانی، ۱۱۴/۱).

۶. مدیری روزنامه آفتاب: از ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م، وزارت داخله، سردبیری (براون، IV/347) یا مدیری (سلطانی، ۴/۱) روزنامه نیمه رسمی آفتاب را که در ۱۳۳۰ق به مدیری عبدالوهاب زاده بنیاد شده بود (همانجا)، به ادیب الممالک محول کرد (عبرت، ۱۰۵). در دیوان او ۱۰ بیت مثنوی دیده می‌شود که وی در آن طلوع «جریده آفتاب» را مزده داده است (ص ۶۲۲).

ادیب الممالک و فراماسونری

به استناد یادداشتی که وی در حاشیه منظومه «آیین فراماسن» خود نوشته (ص ۵۷۵-۵۷۶)، «لژ بیداری ایران» به طور رسمی در شب سه‌شنبه ۱۹ ربیع الاول ۱۳۲۶ق/۲۱ آوریل ۱۹۰۸م در دارالخلافه تأسیس یافت و او خود نخستین کسی بود که در این لژ پذیرفته شد. اسناد موجود نیز تصریح دارد که لژ فراماسون ایران در ۱۳۲۵ق ادیب الممالک را به عنوان عضو جدید پیشنهاد کرده، و او در ۱۵ ذیحجه همان سال به عضویت محفل فراماسون تهران پذیرفته شده است (رائین، ۴۸/۲-۴۹). ظاهراً ادیب الممالک عنوان «لژ بیداری ایران» را به جای فراماسونری ایران به کار برده است (ص ۵۷۶؛ نیز نک: عرفان، ۵۴۷).

پایگاه ادبی و علمی ادیب الممالک

ادیب الممالک تنها یک شاعر و ادیب نبود. او افزون بر طبعی قوی در شعر، ذهنی مجهز به بسیاری از دانشها داشت. وی نمونه‌ای ممتاز از شاعران و دبیرانی بود که نظامی عروضی معرفی کرده است. او در زبان فارسی و عربی تبحری بسزا داشت. افزون بر مضاربع و ابیات پراکنده عربی (ص ۱۲، ۵۵، ۷۶، ۵۰۱، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۷، ۶۰۰، ۶۱۸) قصایدی کامل نیز به عربی سروده است (ص ۷۱۹-۷۲۵). وی علاوه بر ادبیات فارسی و عربی، و علوم مانند فلسفه، حکمت، نجوم و جز اینها، با زبانهای روسی، کلدانی، ترکی، پهلوی و مختصری فرانسه و انگلیسی نیز آشنایی داشت (وحید دستگردی، «بط»؛ نیز نک: ادیب الممالک، ۶۳؛ ابیات ترکی).

دهخدا، فرخی یزدی و میرزاده عشقی دانست. وی از نخستین کسانی بود که به تأسیس روزنامه‌ای اساساً غیر وابسته همت گماشت و در ۱۳۱۶ق/۱۸۹۸م با تأسیس روزنامه ادب (ه م) رسماً پای به عالم مطبوعات نهاد و کمابیش تا پایان عمر، کار روزنامه نویسی را همراه با شاعری دنبال کرد. فعالیت‌های روزنامه‌نگاری ادیب به شرح زیر است:

۱. مدیری و سردبیری نشریه ادب: دو سال پس از آنکه ادیب الممالک در ذیقعدۀ ۱۳۱۴ یا امیرنظام گروسی بار دیگر به تبریز رفت، به تأسیس روزنامه‌ای اقدام کرد که نخست با عنوان جریده ادب، و پس از چندی با نام ادب انتشار یافت. این نشریه هفتگی (سلطانی، ۸/۱؛ آربن پور، ۲۴۸/۱) به گزارش محمد علی تربیت، هر ۱۰ روز یک بار، با چاپ سنگی در تبریز منتشر می‌شد (ص ۴۰۶). ادب از آغاز تا پایان کار، ۳ دوره مختلف را در تبریز، تهران و مشهد پشت سر گذاشت. ادیب الممالک در این نشریه، افزون بر مقالات ادبی، سیاسی و اجتماعی، هر بار برخی از اشعار خویش را نیز منتشر می‌ساخت.

۲. سردبیری روزنامه ایران سلطانی: در محرم ۱۳۲۱ که ندیم السلطان، وزیر انطباعات مظفرالدین شاه، روزنامه ایران سلطانی را به جای روزنامه ایران (سلطانی، ۲۶/۱) دایر کرد، ادیب الممالک به سردبیری آن برگزیده شد و تا اواخر ۱۳۲۲ق/۱۹۰۴م با این نشریه همکاری داشت (عبرت، ۱۰۵؛ براون، IV/346).

۳. ضمیمه فارسی روزنامه ارشاد: در خلال ایامی که ادیب الممالک ادب را در تهران منتشر می‌کرد، در ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م مسئولیت این نشریه را به مجدالاسلام سپرد و خود به بادکوبه رفت و تا شعبان ۱۳۲۴ در آنجا ماند. آن ایام روزنامه‌ای یومیه در بادکوبه به نام ارشاد به مدیریت احمد آقا یوف قزاقی، ناسیونالیست افراطی معروف، به زبان ترکی منتشر می‌شد. ادیب الممالک نیز، هر هفته ورقه‌ای به زبان فارسی ضمیمه ارشاد منتشر می‌کرد (رضازاده ملک، ۲۲؛ عبرت، همانجا). نخستین شماره ارشاد فارسی در ۱۶ ذیقعدۀ ۱۳۲۳، و شماره آخر آن در ۲۷ صفر ۱۳۲۴ (جمعاً ۱۳ شماره) انتشار یافت (تربیت، ۷، حاشیه ۲). در دیوان ادیب الممالک نیز قصیده مفصلی خطاب به احمد آقا یوف دیده می‌شود (ص ۲۶۰-۲۶۵).

۴. سردبیری روزنامه مجلس: به دنبال تأسیس مجلس شورای ملی (۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م)، روزنامه مجلس به مدیری میرزا محمد صادق طباطبایی (د ۱۳۳۰ش/۱۹۶۲م) در تهران دایر گردید و سردبیری آن به ادیب الممالک سپرده شد و نخستین شماره آن در ۸ شوال ۱۳۲۴ق/۲۵ نوامبر ۱۹۰۶م انتشار یافت. این نشریه ابتدا مدت ۳ ماه هفته‌ای ۴ شماره، و از شماره ۶۸ (۲۵ صفر ۱۳۲۵ق/۹ آوریل ۱۹۰۷م)، روزانه منتشر می‌شد (صدر هاشمی، ۱۸۴/۴). مجلس که نخستین روزنامه تهران پس از اعلان مشروطه بود، با کاغذی مرغوب و حروف خوب چاپ می‌شد (کسروی، ۲۷۳) و نشر آن تا بمباران مجلس و حادثه خونین تهران به طور مرتب ادامه داشت، ولی با پیش آمدن این حوادث و تبعید مدیر روزنامه، همچون دیگر روزنامه‌های تهران تعطیل شد. روزنامه مجلس

عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ راثین، اسماعیل، *فراموشخانه و فراماسونری در ایران*، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ رضازاده ملک، رحیم، حیدر عموآوغلی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ رعدی آذرخشی، غلامعلی، «شعر معاصر ایران»، بیما، تهران، ۱۳۴۷ ش، ۹؛ رنجبر، احمد، *گزیده اشعار ادیب الممالک فراهانی*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ سلطانی، مرتضی، *فهرست روزنامه‌های فارسی در مجموعه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران*، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ صدر هاشمی، محمد، *تاریخ جراید و مجلات ایران*، اصفهان، ۱۳۲۷ ش؛ عبرت نایینی، محمد علی، *مدینه الادب*، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای، ۴۱۸۲؛ عرفان، محمود، «فراماسونها»، بیما، تهران، ۱۳۲۸ ش، ۱۲؛ قزوینی، محمد، «یادداشت‌های تاریخی، و قیات معاصرین»، یادگار، تهران، ۱۳۲۵ ش، ۳؛ کسروی، احمد، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ وحید دستگردی، حسن، *دبیاجه دیوان ادیب الممالک (همه)*، همایی، جلال الدین، مقدمه بر دیوان طرب، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ نیز:

Browne, Edward G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1969.
مجدالدین گویانی

ادیب نطنزی، ابو عبدالله حسین بن ابراهیم بن احمد (د محرم ۴۹۷/اکتبر ۱۱۰۳)، ادیب و محدث که به دو زبان فارسی و عربی شعر می‌سرود. ادیب خود در بیتی به زادگاهش نطنز تصریح کرده است (رشید وطواط، ۱۷)، اما از تاریخ تولد و چگونگی آموزش او در علوم ادبی و حدیث اطلاعی در دست نیست؛ تنها از یکی از قصاید او به عربی که در وصف اصفهان سروده است (مافرخی، ۱۱۴-۱۱۵) و نیز از نام استادانش (نک: سمعانی، ۱۳۶/۱۳-۱۳۷) بر می‌آید که وی در این شهر اقامت گزیده، و در همانجا به فرا گرفتن دانش پرداخته است.

منابع موجود درباره ادیب به مطالبی کوتاه بسنده نموده، و غالباً او را دولسانین و از سرآمدان ادبیات عرب دانسته، و نوشته‌اند که وی غمرش را یکسره وقف تعلیم و تعلم کرده (ابن اثیر، ۳۱۶/۳؛ قفطی، ۳۲۰/۱؛ صفدی، ۳۱۹/۱۲)، و در صنایع ادبی، یگانه عصر خویش بوده است (انصاری، ۶۳).

سمعانی برخی از استادان ادیب نطنزی چون ابوبکر محمد بن عبدالله ریذه ضبی، ابوذر محمد بن ابراهیم صالحانی، ابوالفضل عبدالرحمان بن احمد رازی و نیز شماری از شاگردان و راویان او مانند نواده‌اش ابوالفتح محمد بن علی نطنزی و ادیب ابوالعباس احمد بن محمد بن مؤذن را نام برده است (همانجا).

ادیب تنی چند از وزرا را ستوده که از آن میان می‌توان عمیدالملک کندی (۴۱۵-۴۵۶ ق/۱۰۲۴-۱۰۶۴ م)، وزیر طغرل سلجوقی (یواقیت، ۱۷۷) و فخرالملک ابوالفتح مظفر بن نظام الملک (د ۵۰۰ ق/۱۱۰۷ م)، وزیر ملک‌شاه و حاکم اصفهان را نام برد (مافرخی، همانجا).

آثار:

۱. *المراقبة فی اللغة الفارسیة*، یا صحائف. این کتاب فرهنگی عربی به فارسی است که به ۱۲ باب تقسیم شده، و هر باب آن اختصاص به یک موضوع مانند آسمان، زمین، گیاهان، جانوران و... دارد. نسخه‌های خطی فراوانی از المراقبة در کتابخانه‌های دنیا موجود است (نک: منزوی، خطی، ۲۰۲۴/۳-۲۰۲۵) که در هیچ یک از آنها نامی از مؤلف نیامده

ادیب الممالک کتابهایی نیز در پاره‌ای از رشته‌های علوم تألیف کرد، از آن جمله‌اند: *صیقل المرآت در جغرافیا، سماء الدنیا در هیأت جدید، تابش مهر، فلک المشحون، تحفة الوالی در عروض، مقامات امیری، رشحات الافلام و رساله در عقدانامل* (دانش، ۴۸۶-۴۸۷؛ وحید دستگردی، همانجا). اغلب این آثار اکنون در دست نیست (همانجا).

نثر ادیب الممالک نثری پخته و عاری از سستیها و لغزشهایی است که در برخی از نوشته‌های دوران قاجار به چشم می‌خورد. نوشته‌های وی به رغم احتوا بر صنایع ادبی، حکایت از پیروی او در ساده‌نویسی از جدش میرزا ابوالقاسم قائم مقام دارد. نمونه‌هایی از نثر وی را در نشریاتی که او مسئولیت سردبیری آنها را بر عهده داشته، و نیز در مقدمه شاهنامه فردوسی، چاپ امیر بهادر (۱۳۲۶ ق) می‌توان یافت. این مقدمه ضمناً نشانه احاطه او بر تاریخ ایران قبل و بعد از اسلام نیز هست. اشعار ادیب الممالک را نخستین بار وحید دستگردی گردآوری کرد و با عنوان *دیوان کامل ادیب الممالک* در ۱۳۱۲ ش به چاپ رساند. گرچه این چاپ تا کنون کامل‌ترین نسخه چاپی دیوان وی بوده، و همت و زحمت گردآورنده در جلوگیری از نابودی اشعار او شایسته تقدیر است، اما ارزش ادبی و اجتماعی اشعار وی در خور چاپ منقح‌تر دیگری است. وحید دستگردی خود نیز در مقدمه دیوان وی اعتراف کرده که پس از طبع دیوان او، دریافته که اشعاری از استادان گذشته به این دیوان راه یافته که او خود پاره‌ای از این ابیات را مشخص کرده است (ص «کج-کد»).

تا کنون منتخباتی نیز از اشعار ادیب الممالک با این عنوانها به چاپ رسیده است: ۱. *اشعار گزین از دیوان ادیب فراهانی*، به کوشش میرزا محمد خان بهادر، تهران، ۱۳۱۳ ش، این منتخبات به صورت موضوعی تدوین شده است. ۲. *گزیده اشعار ادیب الممالک*، به کوشش احمد رنجبر، تهران، ۱۳۵۵ ش. ۳. *برگزیده دیوان ادیب الممالک*، به کوشش اسماعیل تاج بخش، تبریز، ۱۳۶۳ ش.

از دیگر آثار او پیوسته فرهنگ فارسی است که به کوشش علینقی علاء السلطان، در ۱۳۰۲ ش به چاپ رسیده است. این مجموعه فقط شامل فرهنگ لغات پارسی، عربی و ترکی است که ادیب الممالک آن را به شیوه نصاب الصبیان ابونصر فراهی به نظم درآورده است.

مآخذ: آرین پور، یحیی، از صبا تا نیا، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ آقا بزرگ، الذریعة: ادیب الممالک، محمد صادق، دیوان، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ «ادیب الممالک»، کاوه (دوره قدیم)، برلین، ۱۳۳۵ ق، ۲، ش ۲۰؛ اسحاق، محمد، سخنوران نامی ایران، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، *المآثر والآثار*، تهران، سنایی، افضل الملک کرمانی، غلامحسین، *تاریخ و جغرافیای قم*، قم، ۱۳۹۶ ق؛ ایرانی، دیشاه، *سخنوران دوران پهلوی*، بی‌ش، ۱۳۱۳ ش؛ پامداد، مهدی، *تاریخ رجال ایران*، ۱۳۲۷ ش؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبیات ایران*، ترجمه بهرام مقدادی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ بهار، محمد تقی، «فتحعلی خان صبا»، بهار و ادب فارسی، مجموعه یک صد مقاله، به کوشش محمد گلین، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ تربیت، محمد علی، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ خالقی، روح الله، *سرگذشت موسیقی ایران*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ دانش، میرزا تقی خان، «شرح حال ادیب الممالک»، ارمغان، تهران، ۱۳۰۸ ش، س ۱۰، ش ۸-۹؛ دیوان بیگی، احمد، *حديقة الشعراء*، به کوشش

است و حاجی خلیفه هم در ذیل الصحائف فی اللغة الفارسیه (۱۰۷۵/۲) و المرقاة (۱۶۵۶/۲)، از مؤلف نامی به میان نیاورده است. بلوشه برای نخستین بار بر اساس آنچه کاتبی دیگر در حواشی نسخه پاریس افزوده است، این کتاب را از آن ادیب نطنزی دانسته (II/173؛ نیز نک: منزوی، علینقی، ۲۶-۲۷)، و سجادی نیز با بیان شباهتهای موجود میان المرقاة و دیگر اثر ادیب - دستور اللغة - نظر وی را تأیید کرده است (ص «ی»)، این کتاب در ۱۳۴۸ ش به کوشش جعفر سجادی در تهران منتشر شده است.

المرقاة از ویژگیهای برجسته‌ای برخوردار است که از مهم‌ترین آنها می‌توان به واژه‌های فارسی سرهای که در این کتاب آمده است و اکنون دیگر به کار نمی‌رود، اشاره کرد. بسیاری از این واژه‌ها را در برخی از فرهنگهای مهم مانند برهان قاطع، کنز اللغة، منتهی الارب، آندراج و... نیز نمی‌توان یافت (همو، «یا»).

۲. دستور اللغة، یا الخلاص. این کتاب پس از دیباچه در ۲۸ کتاب (به شمار منازل قمر) و هر کتاب در ۱۲ باب (به شمار بروج و ماهها) و یک خاتمه مشتمل بر ۳۵ بند - با عنوان فصل و باب و گاه بی عنوان - تدوین شده، و در آن افزون بر برابره‌های فارسی برخی از واژه‌های مذکور در قرآن، احادیث، آثار ادب، مراسلات، امثال و دواوین، دوره‌ای در صرف و نحو عربی برای آموزش زبان عربی فراهم آمده است (شورا، ۲۷۲/۲-۲۷۳؛ منزوی، علینقی، ۲۲-۲۴). برخی از فرهنگ نویسان، دستور اللغة و الخلاص را دو کتاب مستقل پنداشته‌اند، اما با توجه به آنچه در دیباچه کتاب آمده، نادرستی این پندار آشکار می‌شود (همو، ۲۰-۱۹).

دستور اللغة (الخلاص) تاکنون چاپ نشده، اما دست نویسه‌های بسیاری از آن در دست است (نک: منزوی، خطی، ۱۹۸۳/۳-۱۹۸۵). در مقدمه نسخه سپهسالار از شخصی به نام «الشریف النظامی» یاد شده که کتاب بدو تقدیم گشته است (ابن یوسف، ۱۷۹/۲). این نام در نسخه دارالکتب به صورت «جمال الملک نظامی» آمده (منزوی، علینقی، ۲۱)، و ابن یوسف معتقد است که «شریف نظامی» و «جمال الملک نظامی» نام یک تن است و مراد خواجه نظام الملک است (همانجا)؛ اما با توجه به ارتباطی که بین ادیب و فخرالملک ابوالفتح مظفر، یکی از پسران خواجه وجود داشته، می‌توان احتمال داد که ادیب با دیگر پسر او یعنی جمال الملک منصور (م ۱۰۸۲/ق ۴۷۵ م) هم ارتباطی داشته، و کتاب دستور اللغة را به وی تقدیم کرده است. در مقدمه نسخه دهخدا، از شخص دیگری با عنوان مولانا امیرالمؤمنین نام برده شده (منزوی، علینقی، همانجا) که اقبال عقیده دارد او المقتدی (۴۶۸-۴۸۷/ق ۱۰۷۶-۱۰۹۴ م) یا المستظهر بالله عباسی (۵۱۲-۴۸۷/ق) است (ص ۱۰۰).

۳. دیوان. اوحدی بلیانی از دیوانهای فارسی و عربی ادیب یاد کرده (ص ۶۶)، اما هیچ یک از این دو دیوان تاکنون به دست نیامده است و تنها ابیاتی پراکنده به عربی و فارسی از وی به عنوان شاهد بر برخی از

صنایع بدیعی مانند قلب، مطایقه، تقابل و... به جا مانده است (یواقیت، ۱۷۹؛ رشید وطواط، ۱۷؛ شمس قیس، ۳۴۵؛ سیوطی، ۵۲۸/۱) که بر پایه این ابیات و آنچه در تذکرها درباره او آمده (اوحدی بلیانی، همانجا؛ انصاری، ۶۳)، نمی‌توان درباره شعر و مقام شاعری وی داوری کرد.

مآخذ: ابن اثیر، علی، اللباب، بیروت، دارصادر؛ ابن یوسف شیرازی، فهرست کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار، تهران، ۱۳۱۶-۱۳۱۸ ش؛ اقبال، عباس، تعلیقات بر حدائق السحر (نک: هم، رشید وطواط)؛ انصاری کازرونی، ابوالقاسم، مرقوم پنجم کتاب سگم السماوات، به کوشش یحیی قریب، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شد ۵۳۲۴؛ حاجی خلیفه، کشف؛ رشید وطواط، محمد، حدائق السحر، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۰۸ ش؛ سجادی، جعفر، مقدمه و حاشیه بر المرقاة ادیب نطنزی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ سیمانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق؛ سیوطی، بقیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ شمس قیس رازی، محمد، المعجم، به کوشش محمد قزوینی و مدرس رضوی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ شورا، خطی؛ صفدی، خلیل، اللواتی بالوفیات، به کوشش رمضان عبدالنواب، ریسان، ۱۴۰۵ ق؛ قفقی، علی، انباه البراة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق؛ مافروخی، مفضل، مجاسن اصفهان، به کوشش جلال الدین حسینی طهرانی، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ منزوی، خطی؛ منزوی، علینقی، فرهنگ نامه‌های عربی به فارسی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ یواقیت العلوم، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ نیز:

Blochel, E., Catalogue des manuscrits persans, Paris, 1912.

علی میرانصاری

ادیب نیشابوری، عبدالجواد (۱۲۸۱- ذیقعد ۱۳۴۴/ق ۱۸۶۴- م ۱۹۲۶ م)، ادیب، مدرس و شاعر نامدار دوره مشروطیت که در بسیاری از علوم از سرآمدان عصر خویش بود.

وی در روستای بجن گرد (بیژن گرد) از بلوک درب قاضی از توابع نیشابور زاده شد (ریاضی، ۱۴۵، حاشیه؛ گرایلی، ۳۸۶؛ نک: مرزآبادی، ۴۴). ولادت او را در ۱۲۸۴ ق (اشراق، «ادیب...»، ۲۳۴؛ دینشاه، ۵۰/۱) و ۱۲۸۰ ق (مصاحبی، ۲/۱) نیز نوشته‌اند، اما چنانکه او خود گفته، سال تولدش ۱۲۸۱ ق بوده است (نک: طبسی، ۵۵). پدر عبدالجواد کشاورزی تنگدست بود (نک: اشراق، همانجا؛ مرزآبادی، ۴۵؛ قس: مصاحبی، همانجا). عبدالجواد در ۴ سالگی به بیماری آبله مبتلا شد و بینایی یک چشم خود را از دست داد و برای چشم دیگر وی نیز بینایی اندکی ماند. از این رو، پدرش او را به مکتب نمی‌فرستاد، اما عبدالجواد با نمایاندن حافظه قوی و استعداد خود به پدر، او را بر آن داشت که فرزند را به مکتب بسپارد (نک: اشراق، همان، ۲۳۵).

عبدالجواد پس از فراگیری خواندن و نوشتن و آموختن مقدمات زبان عربی در زادگاه خود، رهسپار نیشابور شد (جلالی، ۱۸) و در مدرسه گلشن (گرایلی، همانجا) دروس مقدماتی عربی را ادامه داد و به فراگیری منطق نیز پرداخت. سپس برای تکمیل آموخته‌های خویش در حدود سال ۱۲۹۷ ق راهی مشهد شد (بامداد، ۴۵؛ طبسی، همانجا؛ مجتهدزاده، ۲۶۷؛ گرایلی، همانجا؛ جلالی، ۱۹، نیز حاشیه ۱) و در مدارس خیرات‌خان، فاضل‌خان و نواب مسکن گزید (بامداد، ۴۵-۴۶؛

خواند (گزینه ۵۰۸....).

ادیب در ۳۵ سالگی شیفته یکی از شاگردان خود شد. مرگ نابهنگام آن شاگرد تأثیر شگرفی در زندگی ادیب گذارد و او به یاد «حبیب» شعرهایی عاشقانه سرود (اشراق، «ادیب»، ۲۳۵-۲۳۶؛ آذر، ۱۱۵؛ قس: ادیب، محمدتقی، ۱۶۱). گفته اند که عشق ادیب، عشق به «مظهري از مظاهر جمال» و عشقی صوفیانه و برخاسته از معنویت و دست‌آویزی برای شکوفایی ذوق غزل‌سرایی او بوده است (نک: مرزآبادی، ۶۹؛ برهانی، ۳۴۶).

ادیب با آنکه تنگدست بود، همگان از مناعت طبع و عزت نفس او یاد کرده‌اند. وی به مستمری سالانه مدرسه نواب و عایدی اندکی که از ملک ارثی به او می‌رسید، بسنده می‌کرد (اسحاق، ۳۵/۱؛ مرزآبادی، ۵۳) و دعوت هیچ یک از ثروتمندان و خانهای خراسان را نمی‌پذیرفت و در اواخر عمر از بزرگان جز صیدعلی خان با کسی مراوده نداشت (یامداد، ۴۷؛ فرخ، ۱۶۸؛ جلالی، ۵۳) و در برابر صاحب منصبان سر تعظیم فرود نمی‌آورد (درباره دیدار وی با قوام‌السلطنه، والی وقت خراسان، نک: مرزآبادی، ۶۶؛ جلالی، ۶۶-۶۹) و به مدح کسی نمی‌پرداخت. قصیده‌ی در ستایش مظفرالدین شاه نیز به سبب افتتاح مجلس شورای ملی بود (نک: عنبرانی، «احوال»، ۵۸). پیشنهاد ریاست انجمن ادبی خراسان را نیز با سخنانی گزنده و تند رد کرد (همان، ۵۹) و به گفته ادیب طوسی حتی پیشنهاد مدرسی آستان قدس را که مستمری قابل توجهی داشت، نپذیرفت (نک: مرزآبادی، ۵۳، ۱۶۵؛ قس: ادیب، محمدتقی، ۱۶۳). زندگی او در درس و بحث خلاصه می‌شد. تنها یک بار در اواخر عمر به زادگاهش و کاشمر و محوالات (از بخشهای تربت حیدریه) سفر کرد (همو، ۱۶۵). تنها تفریح او گردش در باغهای مشهد بود که آن هم به بحثهای ادبی می‌گذشت (همو، ۱۵۸؛ فرخ، همانجا) و گاه در پایان هفته به منزل دوستانش از جمله ایرج میرزا و میرزا قهرمان (شکسته) می‌رفت.

وضع ظاهری ادیب برخلاف محیط طلبگی آن روز آمیزه‌ای از سنتهای قدیم و جدید بود (نک: اشراق، همان، ۲۴۵؛ ادیب، محمدتقی، ۱۶۴-۱۶۵؛ جلالی، ۲۷-۲۸، ۳۶، ۶۳). با این حال نسبت به امور مذهبی تعصب داشت (عنبرانی، همان، ۵۹).

ادیب به هنگام تحصیل در نیشابور با دیوان‌قآنی آشنا شد. از این رو در آغاز به سبک وی اشعاری می‌سرود و گاه شعرهای او را تضمین می‌کرد، اما پس از ورود به مشهد و دیدار با صیدعلی خان درگزی و به اشارت وی، به سبک خراسانی روی آورد و با آثار شاعرانی چون فردوسی، فرخی سیستانی، منوچهری، عسجدی، مسعود سعد سلمان آشنا شد و در نظر او دیگر اشعار قآنی سست می‌نمود. پیوند و ارادت ادیب به صیدعلی خان تا قتل او در ۱۳۳۶ ق پایدار بود و این دو به استقبال یکدیگر شعرها سرودند (اشراق، همان، ۲۳۸، ۲۴۰-۲۴۱؛ عنبرانی، «صیدعلی خان...»، ۷). ادیب گرچه خود را شاعرتر از استاد می‌دانست، اما در شعرشناسی به برتری او اذعان داشت (همان، ۶).

رشید یاسمی، ۱۴؛ نیز نک: دینشاه، همانجا). ادیب در مشهد، برخی از متون عربی مانند شرح قطر الندی اثر ابن هشام، شرح سیوطی بر الفیه ابن مالک و شرح جامی بر کافیه ابن حاجب را نزد چند تن از استادان آموخت، اما پس از آن دیگر نزد استادی نرفت و سطح عالی ادبیات عرب و کتابهایی چون مغنی اللیب ابن هشام، مطول تفتازانی، مقامات بدیعی و مقامات حریری را با مطالعه و ممارست خویش فرا می‌گرفت و در همان حال در سطوح پایین‌تر به تدریس می‌پرداخت. ادیب پیش از مرگ پدر سفری به نیشابور کرد و در حدود سال ۱۳۱۰ ق به مشهد بازگشت و تا پایان عمر در مدرسه نواب اقامت گزید و در واقع تدریس حرفه‌ای او از همین سال آغاز شد (نک: جلالی، ۱۹-۲۰).

ادیب در دو سطح متوسط و عالی تدریس می‌کرد. در سطح متوسط برای عموم طلاب بیشتر شرح نظام بر الشافیه ابن حاجب، مغنی و مطول می‌گفت و برای شاگردان خصوصی، سطح عالی ادبیات عرب را از متنهایی چون مقامات بدیعی و مقامات حریری و معلقات سبع، حماسه ابوتعام و مجموعه‌ای در باب عروض که خود گرد آورده بود، درس می‌داد و گاه منظومه ملاهادی سبزواری در فلسفه و منطق را نیز تدریس می‌کرد (پروین، «مدارس...»، ۱۶۵؛ ادیب، محمدتقی، ۱۵۸-۱۵۹). تسلط و مهارت ادیب در فنون ادبی و محفوظات نظم و نثر عربی و پارسی او شگفتی همگان را برمی‌انگیخت (نک: طبسی، همانجا؛ عنبرانی، «احوال...»، ۶۰). ادیب در علوم عقلی و نقلی چون فلسفه، نجوم، ریاضیات، طب، موسیقی نظری، فقه، اصول، رجال و تاریخ دستی داشت (اشراق، همان، ۲۳۷؛ مصاحبی، همانجا). شیوه تدریس او خطایی بود و شاگرد اجازه بحث و پرسش نداشت. وی بر آن بود که با این روش درس را به گونه‌ای تقریر می‌کند که هیچ اشکالی حتی برای شاگردی با پایین‌ترین سطح استعداد، بر جای نمی‌ماند.

ادیب به لفظ قلم سخن می‌گفت و به یاری حافظه‌ای نیرومند، تمامی دانسته‌های خویش را به طوری منسجم به شاگردان القا می‌کرد و همین امر حلقه‌های درس او را چنان جذاب و شیرین ساخته بود که گاه بیش از ۳۰۰ طالب علم در آن حضور می‌یافتند (پروین، همان، ۱۶۲، ۱۶۴-۱۶۵؛ ادیب، محمدتقی، ۱۵۹). از این رو، وی بیش از شاعری ارزشمند، مدرسی توانا بود و در مکتب او ادبا و فضلاء بسیاری پرورش یافتند و به دست دانش‌آموختگان مکتب او نخستین دانشکده‌های ادبیات در ایران تأسیس شد. کسانی چون ملک الشعرا بهار، بدیع‌الزمان فروزانفر، محمدتقی مدرس رضوی، محمدپروین گنابادی، ادیب طوسی، سیدمحمدباقر عربشاهی سبزواری، محمود فرخ و مجدالعلای بوستان از دانش‌آموختگان مکتب اویند (نک: طبسی، ۵۷؛ شفیعی، «فروزانفر...»، ۱۵؛ جلالی، ۴۷، ۴۹-۵۱) و ادیب تأثیری شگرف بر هریک از اینان نهاد و متقابلاً از فضایل و کمالات آنان تأثیر پذیرفت. به گفته پروین گنابادی هنگامی که قصیده دماوند بهار به چاپ رسید، ادیب با آنکه اندک رنجشی از ملک‌الشعرا در دل داشت، از خواندن سروده او بسیار به وجد آمد و بهار را استاد شاعران ایران

مرگ استاد چنان بر ادیب اندوهبار بود که محاسنش رو به سپیدی گذاشت (نک: ادیب، محمدتقی، ۱۶۱؛ قس: اشراق، همان، ۲۳۵). گویا آشنایی و همنشینی ادیب با اصحاب سراج که گروهی صوفی منش در مشهد بودند، نیز توسط صیدعلی خان بوده است (نک: مرزآبادی، ۶۲-۶۳؛ برای آگاهی بیشتر درباره اصحاب سراج، نک: حبیب، ۲۱-۳۲) و چه بسا آشنایی و ارتباط ادیب با میرزا حبیب خراسانی (د ۱۳۲۷ق)، عارف نامی خراسان، در همین جمع صورت گرفته باشد. این دو شطحیات و اشعاری به استقبال از یکدیگر سروده‌اند (نک: شفیع، «ادیب...»، ۱۸۱-۱۸۲). گرایش ادیب به تصوف و گوشه‌نشینی احتمالاً تحت تأثیر این گروه بوده است.

ادیب در سرودن اشعار عرفانی از صفای اصفهانی (د ۱۳۰۹ق) شاعر شوریده حال و منزوی نیز سخت متأثر بود. آگاهی‌هایی که ادیب از اواخر زندگی صفای به دست داده، بسیار نادر است (نک: اشراق، «ادیب»، ۲۳۹-۲۴۰، «صفای...»، ۴۰۷-۴۰۸). از کسانی که ادیب تا پایان عمر با آنان معاشرت دائمی داشت، ایرج میرزا بود. در این همنشینی که گاه دیگران از جمله میرزا قهرمان نیز حضور داشتند، از مسائل ادبی و سیاسی گفت و گو می‌شد. ادیب با آنکه با ایرج اختلاف سبک داشت، شعر او را می‌ستود (فرخ، همانجا). ایرج میرزا نیز به ادیب ارادت تمام داشت و از او بهره‌ها می‌برد و در عارف‌نامه خود، او را بزرگ داشته، و از ادیب پیشاوری (ه م) برتر دانسته است (نک: جلالی، ۶۴-۶۶). ادیب دو ماه و اندی پس از مرگ ایرج درگذشت و در یکی از روایات حرم امام رضا (ع) به خاک سپرده شد (طبری، ۵۷؛ ریاضی، ۱۴۴-۱۴۵، حاشیه). در مجلس بزرگداشت وی که در انجمن ادبی خراسان برپا شد، دوستان و شاگردان او خطابه‌ها و مرثیه‌ها سرودند (نک: طبری، ۵۸؛ مجتهدزاده، ۲۶۹).

سروده‌های ادیب را می‌توان به ۳ دسته تقسیم کرد: ۱. اشعاری که در جوانی به پیروی از قائلانی سروده است که بعدها خود آنها را نمی‌پسندید (برای نمونه، نک: اشراق، «ادیب»، ۲۳۸-۲۳۹؛ مرزآبادی، ۱۰۰-۱۰۱)؛ ۲. اشعاری که به تشویق صیدعلی خان پس از آشنایی با شعرای سبک خراسانی سرود. این شعرها به سبب برخورداری از واژگانی غنی بسیار استادانه است (نک: ادیب، محمدتقی، همانجا؛ مثلاً برای تأثیر پذیری فراوان وی از فرخی، نک: مرزآبادی، ۸۶-۹۴)؛ ۳. اشعار عرفانی و صوفیانه‌ای که به سبک صفای اصفهانی سروده (نک: اشراق، همان، ۲۳۹-۲۴۰)، و گویا خود نوع اخیر را بیشتر می‌پسندیده است (طبری، ۵۶).

ادیب در اشعار صوفیانه خود توانست مضامین عرفان ابن عربی و اصطلاحات وحدت وجودی چون فیض اقدس، کمون ذات، واهب الصور و... را در قالب وزنهای خوش آهنگ بیان کند و زبان عرفان و تصوف را با سبک خراسانی به خوبی درآمیزد. افزون بر این، شطحیات زیبایی نیز در قالب اینگونه اشعار گنجانده است (نک: شفیع، همان، ۱۷۳-۱۷۴، ۱۷۹). اگرچه برخی او را واقعاً صوفی مسلک دانسته‌اند،

برخی دیگر برآنند که او تنها به یاری حافظه نیرومند و ذوق شعری در این وادی طبع آزمایی کرده است (نک: مرزآبادی، ۱۲۲-۱۲۳؛ شفیع، همان، ۱۷۲-۱۷۳).

ادیب با به‌کار بردن تعبیراتی چون «ادیب الکمل»، «ادیب فحل خراسان»، «سخنور طوس» و مانند آنها، گاه به خودستایی پرداخته، و در سخن سرایی نیز خود را پس از سعدی بی‌همتا دانسته است (نک: «دیوان»، ۱۵۲، ۱۷۹، ۲۰۹، جم).

ادیب نیمه دوم زندگی خود را در دوره مشروطیت سپری کرد، با این حال شعر او کمتر زنگ شعر مشروطه را به خود گرفت (جلالی، ۹۵-۹۶). ادیب به سبب معاشرت با برخی از شاعران این دوره مانند ایرج میرزا، بی‌تردید با انواع شعر زمان خود آشنایی داشت، اما همواره به سنتهای کهن شعر پارسی پای‌بند بود و می‌توان او را از پشتیبانان بازگشت ادبی و احیای شعر قدما برشمرد. بنابراین، ادیب در حوزه معانی و صور خیال و کاربرد صنایع ادبی و آرایشهای لفظی نوآوری نداشت (شفیع، همان، ۱۷۲). وی چنان شیفته شاعران دوره سامانی و غزنوی بود که از کار برد واژگان ترکستانی و یاد کردن از شهرهای ماوراءالنهر که هرگز آنها را ندیده بود، ابایی نداشت و این شیوه، انتقاد برخی از شاگردان او مثل ملک الشعرا بهار را برانگیخته بود (نک: پروین، گزیده، ۵۰۷؛ جلالی، همانجا، جم). رویدادهای مهم تاریخ ایران چون نهضت تنباکو (۱۳۰۹ق)، حوادث زمان مشروطیت و حتی آنچه در خراسان رخ می‌داد، نظیر حمله نظامی روسها به آستان قدس رضوی (۱۳۳۰ق)، قیام کلنل محمدتقی خان پسیان (۱۳۰۰ش) انعکاسی در شعر او نداشت. با اینهمه، وی از آن گروه شاعرانی نبود که یکسره به حوادث روزگار بی‌اعتنا باشد (نک: شفیع، «از انقلاب...»، ۳۴۰). وی از آشنایی اوضاع اجتماعی و سیاسی نگران، و از نفوذ بیگانگان در کشور ناخرسند بود. ستایش او از سروده‌های سیاسی احمد بهار برضد انگلیسها حاکی از همین امر است (بهار، راشد، ۱۳). شعر سیاسی ادیب نیشابوری اندک و کم تأثیر است (نک: «دیوان»، ۱۹۶-۲۰۲، ۲۲۷-۲۲۸، ۲۳۰).

امتیاز شعر ادیب در موسیقی آن است. تنوع وزنهای و قافیه‌ها و استفاده از وزنهای سریع و نشاط آور و گاه مهجور، تناسب واژگان و بهره‌گیری از قوافی میانی به شعر او آهنگی پر نشاط و دلنشین بخشیده است (نک: شفیع، «ادیب»، ۱۷۴-۱۷۶). شعرشناسی ادیب همچون پیشینیان وی غریزی، و برپایه نقد لفظی استوار بود و در این راه گاه با شهادت به انتقاد از سعدی و تمجید از ابوحنیفه اسکافی می‌پرداخت (نک: بامداد، ۴۷؛ برای آگاهی بیشتر از دیدگاههای ادیب در نقد شعر، نک: جلالی، ۸۴-۹۴). وی شعرشناسی خود را مدیون استاد خود صیدعلی خان می‌دانست و همواره می‌کوشید تا این فن را در میان شاگردانش رواج دهد. ملک الشعرا بهار نیز سبک شناسی خود را وام‌دار این دو استاد دانسته است (ص «یب»، پروین، همان، ۵۰۷-۵۰۸).

آثار: از ادیب به سبب ضعف بینایی آثار اندکی برجای مانده است.

مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۴، س ۱۱، ش ۲؛ گرایلی، فریدون، نیشابور شهر فیروزه، مشهد، ۱۳۹۸/ق ۱۳۵۷، ش؛ مجتهدزاده، علیرضا، «بزرگان خراسان - ادیب نیشابوری»، نامه فرهنگ، مشهد، ۱۳۳۲، س ۲، ش ۶؛ مرزآبادی، غلامحسین، شرح حال و آثار و افکار و دیوان اشعار ادیب نیشابوری (رساله دکتری)، دانشگاه استانبول، ۱۹۶۶م؛ مصاحبی، محمدعلی، مدینه الادب، نسخه خطی کتابخانه شماره ۲ مجلس شورای اسلامی، ش ۲۶۴۴۹.

احمد پادکوبه هزاره

ادی شیر (۱۲۸۳-۱۳۳۳/ق ۱۸۶۷-۱۹۱۵م)، مطران اسقفیه سیرت (سیرت) در استان کرکوک عراق، منبع اساسی آگاهی درباره وی، همان مقاله نسبتاً مفصلی است که یکی از روحانیان کلدانی به نام سلیمان صانع موصلی، ۱۰ سال پس از قتل او، در مجله المشرق و سپس النجم نگاشت و همین مقاله، مورد استفاده دیگر شرح حال نویسان، از جمله رفائیل بابواسحاق (ص ۱۵۲-۱۵۳) قرار گرفت. حادثه غم انگیز در زندگی ادی شیر، قتل او و قتل شمار بسیاری از مسیحیان آن منطقه است. این ماجرا را نیز سلیمان صانع از زبان یکی از همراهان وی به نام داوود بن هرمز که از کشت و کشتار جان سالم به در برده بود، نقل کرده است (ص ۴۰-۴۱).

ادی شیر در دهکده شقلاوه (استان کرکوک) در خانواده ای مسیحی زاده شد. در ۱۸۸۰م او را به مدرسه ماریوحنای حبیب در موصل - که به روحانیان دومیکیکن تعلق داشت - فرستادند. وی ۹ سال آنجا زیست و فلسفه، تاریخ و نیز زبانهای کلدانی، لاتینی، عربی، فرانسه و ترکی را آموخت. در ۱۸۸۹م به درجه کشیشی رسید و «ادی رسول الکلدان» خوانده شد. سپس در مقام نایب اسقف استان کرکوک به کار پرداخت. در همین روزگار، زبانهای عبری، یونانی، فارسی، کردی و نیز آلمانی و انگلیسی را فرا گرفت. دانش گسترده و کوششهای مداوم او موجب شد که در ۱۹۰۲م به مقام اسقفی شهر سیرت انتخاب شود (همو، ۳۷-۳۸).

وی در دورانی که اسقف سیرت بود، توانست به اروپا سفر کند و چندی در آنجا به کار تحقیق و تألیف پردازد. شاید دیدن کتابخانه های بزرگ اروپا، وی را بر آن داشت تا در سیرت نیز کتابخانه ای تشکیل دهد. چون کتابخانه سیرت برپا شد، وی همه کتابهای کتابخانه دیر ماریعقوب حبیب را که در نزدیکی سیرت بود، به آن شهر و به کتابخانه خود انتقال داد. این کتابخانه طی جنگ جهانی اول پریشان شد (همو، ۴۰).

نخستین سالهای جنگ، برای مسیحیان شمال عراق که در یکی دو شهر و چندین دهکده ساکن بودند و شمار آنان به چندین ده هزارتن می رسید، دورانی غم انگیز بود. در اثر کشاکشهای سیاسی و لشکری، بسیاری از آنان به قتل رسیدند و بسیاری از دهکده هایشان ویران شد.

در ۱۹۱۵م و در آثای آشوبهای شهر سیرت، ادی شیر می کوشید در عمارت مطران نشین سیرت، از جان زنان مسیحی که از کشت و کشتار گریخته بودند، نگهداری کند. در آن هنگام رئیس عشایر کرد به نام بدرخان، سر از اطاعت دولت عثمانی پیچیده بود و به سپاه روسیه که در

بخشی از ابتدای شرح مملقات سبع، چند بخش در تلخیص شرح خطیب تبریزی بر حماسه ابوتام و رساله ای در جمع مابین عروض فارسی و عربی (بامداد، ۴۶). برخی از تقریرات او مانند «تاریخچه گرگان» نخستین بار در نشریه دبستان (ص ۱۵۶-۱۶۴)، و نیز نکاتی درباره شعر و شاعری در دانشوران خراسان (نک: ریاضی، ۱۴۰-۱۴۳، ۱۴۳-۱۴۴، حاشیه) به چاپ رسیده است (برای اطلاع بیشتر، نک: جلالی، ۳۹-۴۵، ۸۶-۹۴، ۱۰۰). دیوان کاملی از اشعار او در دست نیست. شاگرد وی اشراق، دیوان استاد را بالغ بر ۶ هزار بیت از اشعار پارسی گرد آورد که مفقود است (نک: اشراق، «ادیب»، ۳۳۶، حاشیه ۱). طبسی بجز اشعار پراکنده از ۳ هزار بیت شعر ادیب یاد کرده است که هیچ گاه به چاپ نرسید (ص ۵۶). عباس زرین قلم خراسانی بخشی از اشعار ادیب را با عنوان لآلی مکنون در ۱۳۳۳ش در مشهد منتشر ساخت که حدود هزار بیت از اشعار پارسی ادیب را در بر می گیرد و از اشعار عربی تنها دو بیت در پایان این مجموعه آمده است. مرزآبادی در رساله دکتری خود به تصحیح اشعار لآلی مکنون دست یازیده، و ۶۱ بیت فارسی و ۹ بیت عربی بر آن افزوده است (ص ۱۴۰). نقل قولهای شفاهی مؤلف از شاگردان ادیب که در منابع دیگر یافت نمی شود، بر ارزش رساله می افزاید. آخرین تصحیح انتقادی از دیوان همراه زندگی نامه ادیب به کوشش جلالی پندری به چاپ رسیده است. مؤلف با کاوش فراوان در مآخذ توانسته است ابیات دیوان را به ۱۷۸۹ برساند.

مآخذ: آذر، مهدی، «چشم اندازی دیگر از زندگی ادیب نیشابوری»، زندگی و اشعار ادیب نیشابوری (هم؛ ادیب، محمدتقی، «استاد ادیب نیشابوری»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۵۴، س ۱۱، ش ۱۱؛ ادیب نیشابوری، عبدالجواد، «تاریخچه گرگان»، دبستان، مشهد، ۱۳۰۵، س ۲، ش ۲؛ همو، «دیوان»، زندگی و اشعار ادیب نیشابوری (هم؛ اسحاق، محمد، سخنوران نامی ایران در تاریخ معاصر، دهلی، ۱۳۵۱ش؛ اشراق خاوری، عبدالحمید، «ادیب نیشابوری»، ارمغان، تهران، ۱۳۰۵، س ۷، ش ۴؛ همو، «صفای اصفهانی»، ارمغان، تهران، ۱۳۰۵، س ۷، ش ۶-۷؛ بامداد، محمدعلی، «خطابه ادبی»، ارمغان، تهران، ۱۳۰۵، س ۷، ش ۶؛ برهانی، مهدی، «زندگی و اشعار ادیب نیشابوری»، آینده، تهران، ۱۳۶۸، س ۱۵، ج ۱۵؛ بهار، راشد، مقدمه بر دیوان شیخ احمد بهار، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ بهار، محمدتقی، سبک شناسی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ بروین گنابادی، محمد، گزیده مقاله ها، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، «مدارس قدیم مشهد و شیوه تدریس آنها»، سخن، تهران، ۱۳۵۳ش؛ دوره ۲۳، ش ۲؛ جلالی پندری، بدالله، «زندگی نامه ادیب نیشابوری»، زندگی و اشعار ادیب نیشابوری (هم؛ حبیب، علی، مقدمه بر دیوان حبیب خراسانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ دینشاه ایرانی، سخنوران دوران پهلوی، کلکته، ۱۹۳۳م؛ رشید یاسمی، غلامرضا، ادبیات معاصر تهران، ۱۳۵۲ش؛ ریاضی، غلامرضا؛ دانشوران خراسان، مشهد، ۱۳۳۶ش؛ زندگی و اشعار ادیب نیشابوری، به کوشش بدالله جلالی پندری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ شفیع کدکنی، محمد رضا، «ادیب نیشابوری در حاشیه شعر مشروطیت»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۵۴ش، س ۱۱، ش ۴؛ همو، «از انقلاب تا انقلاب»، ادبیات نوین ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، «فروزانفر و شعر»، مجریه اشعار بدیع الزمان فروزانفر، به کوشش عنایت الله مجیدی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ طبسی، حسن، «بزرگان عصر - ادیب نیشابوری»، دبستان، مشهد، ۱۳۰۵ش، س ۲، ش ۲؛ عنبرانی، ابراهیم، «احوال و روش تدریس ادیب نیشابوری»، نشریه فرهنگ خراسان، مشهد، ۱۳۴۱ش، س ۴، ش ۷-۸؛ همو، «صدعلی خان درگزلی»، نشریه فرهنگ خراسان، مشهد، ۱۳۳۹ش، س ۳، ش ۶-۷؛ فرخ، محمود، «خاطراتی از ادیب نیشابوری»،

پژوهشهای زبان شناختی یا حتی تاریخی - مذهبی حائز اهمیت باشد، باز هیچ کدام شهرت کتاب معجم *الالفاظ الفارسیة المعریة* را ندارد و تنها همین کتاب است که نام او را میان پژوهشگران شرق، خواه ایرانی و خواه عرب، مشهور ساخته است. این کتاب که در ۱۹۰۸م در بیروت به چاپ رسید، از آنجا اعتبار یافت که فرهنگهای شاملی معریات، اندک و همه بسیار کهنه و ناقص بودند.

اما کتابی که بسیار مورد استفاده ادی شیر قرار گرفت و در شیوه تدوین و عرضه واژگان بیگانه سخت بر مؤلف تأثیر گذاشت، از آن فرنگل به نام «واژه‌های قرضی آرامی در زبان عربی کلاسیک» بود. ادی شیر در تدوین کتاب خود کوشید تا از روش اروپاییان تقلید کند و دانش گسترده خود را در زبانهای گوناگون به خوانندگان عرضه دارد. وی با آوردن واژه‌های بیگانه به خط اصلی از شیوه فرنگل و دیگر محققان اروپایی آن زمان تقلید کرد و مانند فرنگل، فهرستی از کلمات بیگانه بر حسب زبان عرضه کرد. این فهرست شامل ۱۵ زبان است (فارسی، ترکی، کردی، آرامی، عبری، یونانی، لاتینی، سانسکریت، حبشی، آلمانی، انگلیسی، فرانسه، ایتالیایی، روسی و ارمنی). در این فهرست و نیز در خود کتاب، واژه‌های سانسکریت و حبشی به خط لاتینی، و واژه‌های آرامی به خط سریانی آمده است (بر خلاف فرنگل که آرامی را به خط عبری آورده)، ولی واژه‌های بقیه زبانها به خط خاص خود آنهاست.

ادی شیر در مقدمه کتاب (ص ۴) می‌نویسد که از ۱۸۹۷ کلمات فارسی را جمع‌آوری کرده است؛ اما روش کار خود را در واژه‌یابی نگفته، و حتی از مآخذ خود نیز به روشنی نام نبرده است. تنها مأخذی که به تفصیل معرفی می‌کند، ترجمه ترکی برهان قاطع توسط عاصم عنتابی است. مترجم هنگام ترجمه، با استناد به بیش از ۳۰ فرهنگ فارسی و عربی - فارسی در تکمیل برهان کوشیده است (همو، ۵).

ادی شیر در پایان مقدمه خود اشاره می‌کند که غیر از محیط المحيط و اقرب الموارد، کتاب لغت دیگری در اختیار نداشته است (همانجا)، با اینهمه، پیداست که منبع اصلی او همانا *المعرب* جوالیقی (د ۵۴۰ق) و به خصوص *شفاء الغلیل* خفاجی (د ۱۰۶۹ق) بوده است. با یک بررسی ساده می‌توان دریافت که وی تقریباً همه واژه‌های شفاء را حتی گاه با عین توضیحات آن نقل کرده است (به استثنای توضیحات مربوط به نامهای خاص و واژه‌های غیر ایرانی). علاوه بر اینها، وی بی‌تردید شماری قاموس سریانی و عبری و اروپایی نیز در اختیار داشته است.

کتاب معجم *الالفاظ الفارسیة المعریة* از آنجا که شماری کلمات ناشناخته معرب در بر دارد، هنوز قابل استفاده است، اما به رغم کثرت زبانهایی که در آن به کار گرفته شده است و نیز شیوه فرنگی کتاب، ارزش علمی چندانی ندارد. مؤلف چون از علوم نوپای زبان شناسی، خاصه آواشناسی اروپاییان، اطلاعی نداشت، ناچار نتوانست نظریات

مرزها مستقر بود، کمک می‌رسانید؛ به همین سبب، حکام عراقی آن نواحی، از جانب دولت عثمانی در صدد قلع و قمع او بودند. ادی شیر که پیش از آن با بدرخان، روابط و مکاتباتی داشت، به خیانت متهم شد. از این رو، در پی دستگیری و قتل او برآمدند. بدرخان بی‌درنگ گروهی را روانه کرد و او را از چنگ سپاهیان عثمانی رهانید و مخفیانه به شهرک طائزی (در جزیره ابن عمر) فرستاد؛ اما مأموران دولت آنجا نیز در تعقیب او برآمدند و سرانجام وی را که مدت ۱۵ روز در کوهستان پنهان شده بود، یافتند و به قتل رساندند (همو، ۴۰-۴۴).

آثار: آثار ادی شیر (برای فهرست کامل، نک: عواد، معجم، ۱۰۴/۱-۱۰۶)، به استثنای یک کتاب، همه درباره فرهنگ و تاریخ کلدانیان تألیف شده است. از این آثار، ۳ کتاب را به زبان قوم خود، و بقیه را به عربی و فرانسه نوشته است. به کلدانی این ۳ اثر از او باقی مانده است: ۱. *اللقاطه* (موصل، ۱۸۹۸م) که جنگی ادبی از آثار ادبای کلدانی است؛ ۲. *صلوات* (موصل، ۱۸۹۱م) که شامل مسائل دینی و حقایق ایمانی است؛ ۳. *اکلیل مریم* (موصل، ۱۹۰۴م) که شامل مدایح حضرت مریم (ع) است (نک: صانع، ۳۸؛ نیز بابو اسحاق، ۱۵۲، که به چاپ کتابها اشاره نشده است).

آثار ادی شیر به زبان عربی اینهاست: ۱. ترجمه کتاب *شهداء المشرق*، همراه با حواشی و توضیحات (۲ ج، موصل، ۱۹۰۰م). ۲. *مدرسة نصیبین الشهيرة* (بیروت، ۱۹۰۵م). ۳. معجم *الالفاظ الفارسیة المعریة* (نک: دنباله مقاله). ۴. *تاریخ کلدو واثور* (۲ ج، بیروت، ۱۹۱۲-۱۹۱۳م). جلد اول این کتاب شامل تاریخ دولتهای کلدو و آشور و دیگر تمدنهای خاورمیانه پس از اسکندر است. جلد دوم به تاریخ مسیحیت در بین النهرین اختصاص دارد و به زندگی بطریک یشوعیاب دوم (د ۶۴۵م) خاتمه می‌یابد. جلد سوم آن که تاریخ کلدانیان دورانه‌های اخیر را در بر می‌گرفته، پیش از آنکه به چاپ رسد، در جوادث جنگ نابود شده است.

یکی دیگر از کارهای جالب توجه او انتشار چند فهرست از نسخه‌های خطی به زبان فرانسه است: ۱. «فهرست دست نوشته‌های سریانی و عربی در کتابخانه اسقفیه سعرت»؛ ۲. فهرست دست نوشته‌های سریانی و عربی در کتابخانه مرکز بطریک نشین کلدانی موصل» (ج پاریس، ۱۹۰۷م)؛ ۳. «فهرست دست نوشته‌های سریانی و عربی در کتابخانه اسقفیه دیاربکر»؛ ۴. «فهرست دست نوشته‌های سریانی و عربی در کتابخانه اسقفیه ماردین»؛ ۵. «درباره دست نوشته‌های سریانی موزه بورژیا، در کتابخانه واتیکان».

علاوه بر این، وی کتاب «تاریخ نسطوریان» را که یکی از دانشمندان نسطوری در زمانهای گذشته نگاشته بود، در فرانسه به چاپ رسانید. ظاهر آ کتاب *التاریخ السعردی* همین «تاریخ نسطوریان» است.

مقالات ادی شیر به زبانهای عربی در *مجلة المشرق* و به زبان فرانسه در «مجلة آسیایی»^۱ سال ۱۹۰۷م، غالباً درباره نصارای کلدانی است.

معریات: آثار ادی شیر با اینکه ممکن است لا اقل از نظر تاریخ

و در قرآن کریم نیز به همین معنی به کار رفته است (توبه/۳/۹؛ نیز مشتقی از آن: حج/۲۲/۲۷).

بر اساس سنت، مؤذن بر مکانی بلند (به ویژه در مسجد) می ایستد و بانگ اذان سر می دهد تا مسلمانان را از فرا رسیدن وقت نماز آگاه گرداند. از سوی دیگر هر نمازگزار، به عنوان سنتی مؤکد، شایسته است که پیش از شروع نماز، اذان و اقامه گوید. از راه تغلیب، بر اذان و اقامه «اذانین» گفته شده است (نک: ابوعبید، ۳۲۰/۴). اذان به عنوان شاخص ترین نمونه از شعائر اسلامی، از حیث محتوا، تعلیم پایه ای اسلام را در بر دارد و بر تکبیر و شهادت به یگانگی الله و رسالت حضرت محمد (ص) و دعوت به نماز و تشویق به صلاح و رستگاری و بهترین عمل مشتمل است.

اگر چه اذان از وجوه مشخصه فرهنگ اسلامی به شمار می آید، اما برخی از خاورشناسان چون بکر و میتوخ کوشیده اند تا آیینهای مشابه را در تاریخ ادیان یهود و مسیح ریشه یابی کنند (نک: بکر، ۳۸۶ به بعد؛ EI²).

تشریع اذان: بر پایه روایات، اذان در دو سال نخست هجرت، پس از تحویل قبله از بیت المقدس به سوی کعبه، تشریع گردید (نک: ابوداود، ۳۴۸/۱). بر پایه منابع امامیه، پیامبر (ص) کیفیت اذان را از طریق وحی دریافت کرد؛ یک بار جبرئیل در شب معراج بانگ اذان سر داد و چون باری دیگر اذان گفت، پیامبر (ص)، علی (ع) را دستور داد تا بلال را فراخواند و او را اذان بیاموزد (نک: کلینی، ۳۰۲/۳؛ ابن بابویه، من لا یحضره...، ۱۸۳/۱؛ طوسی، تهذیب...، ۲۷۷/۲، ۷/۱؛ استبصار، ۳۰۵/۱-۳۰۶؛ برای تفصیل بیشتر، نک: ابن بابویه، علل...، ۳۱۲/۲-۳۱۴). همچنین در منابع اسماعیلیه (قاضی نعمان، ۱۴۳/۱) با اندکی اختلاف به همین مطلب اشاره شده است.

گاه در منابع اهل سنت، بدون آنکه آغاز تشریع نماز به وحی باز گردانده شود، چنین آمده است که مسلمانان برای اعلام وقت نماز، در انتخاب وسیله ای برای فراخوانی مردم به ادای این فریضه، آرائی گوناگون ابراز می داشتند، چنانکه برخی، بر افروختن آتش یا نواختن ناقوس یا بوق را پیشنهاد می کردند؛ در این میان عمر معتقد بود بهتر آن است که مردی را مأمور کنند تا مردم را به نماز بخواند و بدین ترتیب پیامبر (ص) بلال را بر این کار گمارد (بخاری، ۱۵۰/۱؛ مسلم، ۲۸۵/۱). برخی گویند پیامبر می اندیشید که همچون اهل کتاب بوقی یا ناقوسی برای فراخوانی مردم به کار گرفته شود، تا اینکه عبدالله بن زید ابن عبدربه از بنی حارث بن خزرج خوابی دید و در خواب جمله های اذان بر او القا شد. پیامبر اسلام آن خواب را رؤیای حق تشخیص داد و دستور داد تا آن اذکار را به بلال بیاموزد (نک: ابن ماجه، ۲۳۲/۱-۲۳۳؛ ابوداود، ۳۳۶/۱-۳۳۸؛ ترمذی، ۳۵۹/۱؛ نسایی، ۳۰۲/۲). اما درباره این روایات، شافعی چنین داوری کرده که اذان برتر از آن است که برگرفته از رؤیای کسی چون عبدالله بن زید بوده باشد (نک: حاکم، ۱۷۷/۲).

فصول و عبارات اذان در فقه امامیه عبارتند از: الله اکبر، ۴ بار؛

و شیوه های قدمای عرب نویس را تکامل بخشد. ریشه یابی کلمات و آیین تعریب در آن، بر سلیقه و تصور شخصی استوار است، نه روش علمی. این امر در بسیاری از کلمات هیداست. مثلاً «جریال» را به رغم قول خفاجی و فرنکل معرب «زریون» یا «زردیون» می داند (ص ۴۰)، اما پیداست که تغییرات واجها هیچ گاه چنین اجازه ای نمی دهد. شگفت تر آنکه ادی شیر گاهی نظریات عالمانه صحیح را که خود نقل کرده، به کنار می نهد و به جای آن ریشه پردازیهای سخت نامعقولی پیشنهاد می کند. شاید جالب ترین نمونه، کلمه «منجنیق» باشد. وی اصل یونانی آن را از قول فرنکل (ص ۲۴۳) نقل می کند، اما خود مانند صحاح و محیط المحيط، ترکیب فارسی «من چه نیک» را بهتر می داند (تأویل آن را عموماً چنین دانسته اند: من چه نیکم، یا: من چه نیک جنگ می کنم)، اما او ریشه بهتری می یابد و می گوید شاید اصل آن «منک جنگ نیک»، یعنی شیوه ای نیکو در جنگ است. تصورات او اینجا هم متوقف نمی شود و می افزاید: این ترکیب نیز «منجک نیک» است و منجک نام نوعی بازی بوده است (ص ۱۴۶). همچنین کتاب معجم الالفاظ الفارسیه از هیچ یک از دیگر عیوب معرب نامه ها بری نیست. از آن جمله درجه بسامدی هیچ کلمه ای روشن نیست و گاه کلمه به حدی ناشناس و کم استعمال است که اگر در کتاب نمی آمد، بهتر بود. مثلاً جوالیقی (ص ۲۱۰) کلمه «شنان» را که به معنی نوعی قایق نین (من قصب) بوده، از کسی می شنود و ضبط می کند. خفاجی (ص ۱۵۹) آن را از جوالیقی وام می گیرد و در توضیح کلمه، «قصب» را «خشب» می خواند. ادی شیر هم کلمه را اشتباهاً به کسر شین نقل می کند و هم توضیح غلط خفاجی را به دنبال آن می آورد. اما این کلمه را نه ادی شیر در فرهنگهای فارسی یافته است (ص ۱۰۳) و نه مصحح المعرب در فرهنگهای عربی (شاکر، ۲۱۰).

دشواری دیگر در این کتاب، مجرد بودن کلمه از تاریخ است. مثلاً کلمه جاهلی و نادر «دخدار» به معنای پارچه سفید (ص ۶۱) با «الماس» که شاید در زمانهای اخیر از کردی به لهجه عراقی رفته باشد (ص ۱۴۶)، در یک صف نشسته است.

مآخذ: ادی شیر، معجم الالفاظ الفارسیه العربیه، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ بابویاحاق، رغانیل، تاریخ نصاری العراق، بغداد، ۱۹۳۸ م؛ جوالیقی، موهوب، المعرب من الکلام الاعجمی، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۶۱ ق/۱۹۴۲ م؛ خفاجی، احمد، شفاء اللیل، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، قاهره، ۱۳۷۱ ق/۱۹۵۲ م؛ شاکر، احمد محمد، تعلیقات بر المعرب (نک: هم، جوالیقی)؛ صائغ موصلی، سلیمان، «فقید العلم السید ادی شیر مطران سحر الطیب الذکر»، المشرق، بیروت، ۱۹۲۵ م، شد ۲۳؛ عواد، کورکیس، معجم المؤلفین العراقيين، بغداد، ۱۹۶۹ م؛ نیز:

Fränkel, S., Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Hildesheim, 1962.
آفرناش آذر نوش

آذین، نک: ذیل، نیز دبا، آدی یامان.

آذان و اقامه، دو اصطلاح فقهی:

۱. اذان: مجموعه اذکاری مشخص است که برای اعلام فرا رسیدن وقت نماز خوانده می شود. اذان در لغت به معنی اعلام و آگاه کردن است

اشهد ان لا اله الا الله، ۲ بار؛ اشهد ان محمداً رسول الله، ۲ بار؛ حتى على الصلاة، ۲ بار؛ حتى على الفلاح، ۲ بار؛ حتى على خير العمل، ۲ بار؛ الله اكبر، ۲ بار؛ لا اله الا الله، ۲ بار (نک: طوسی، الخلاف، ۹۰/۱). عبارت اشهد ان علیاً ولی الله، اگر چه از روزگاری کهن در اذان برخی از امامیان متداول بوده است (مثلاً نک: ابن بابویه، من لا یحضره، ۱۸۸/۱-۱۸۹؛ طوسی، النهاية، ۸۰)، اما در منابع فقهی و حدیثی امامیه به عنوان بخشی از اذان مطرح نشده است. در اذان، جمله‌ی حتی علی خیر العمل از مختصات شیعه و شعار این مذهب به شمار می‌رود (سیدمرتضی، ۳۸-۳۹). ابن نباح مؤذن حضرت علی (ع) این جمله را به کار می‌برد و امام آن را تقریر می‌فرمود (ابن بابویه، همان، ۱۸۷/۱). بر پایه منابع شیعی این عبارت در زمان پیامبر (ص) و در خلافت ابوبکر و اوایل خلافت عمر جزئی از اذان بود و عمر با این پندار که این جمله مردم را در رفتن به جهاد سست می‌سازد، دستور حذف آن را داد (نک: قاضی نعمان، همانجا؛ ابو عبدالله علوی، ۱۶).

از دیگر اختلافات جزئی در کیفیت اذان اینهاست: رأی مالک درباره گفتن ۲ تکبیر در آغاز اذان به جای ۴ تکبیر (ابن قاسم، ۵۷/۱)، ترجیح در شهادتین در مذهب مالکی و شافعی، بدین معنا که شهادتین یک بار یا صدای آهسته ادا گردند و بار دیگر با بانگی بلند خوانده شوند (نک: همانجا؛ شافعی، ۸۴/۱؛ ابن رشد، ۱۰۶/۱؛ شربینی، ۱۳۶/۱). گفتن فقط یک بار لا اله الا الله در پایان اذان در مذاهب اربعه (جزیری، ۳۱۲/۱) و بالاخره «تثویب» و آن افزودن دو بار الصلاة خیر من النوم پس از حتی علی الفلاح نزد اهل سنت در اذان صبح است. روایات به کارگیری این جمله کلاً از طریق ابو محذوره نقل شده است. در روایات مربوط به تثویب این نکته که آیا عبارت الصلاة خیر من النوم را پیامبر (ص) به او آموخته است، یا نه، مورد اختلاف است (نک: دارقطنی، ۲۳۳/۱-۲۳۵). برخی چون دارمی (۲۷۷/۱)، مسلم (۲۸۷/۱-۲۸۹) و ابن ماجه (۲۳۴/۱-۲۳۵) متعرض این جمله تثویب نشده‌اند، ولی در برخی از منابع دیگر روایاتی متضمن این جمله نقل شده است (مثلاً نک: ابوداود، ۳۴۱، ۳۴۲، نسائی، ۴/۲، ۵، ۶، ۷، ۱۴؛ ابن خزيمة، ۲۰۱/۱؛ طبرانی، ۲۰۳/۷-۲۰۷). تثویب در فقه امامیه هیچ گاه پذیرفته نبوده است (نک: کلینی، ۳۰۳/۳؛ سید مرتضی، ۳۹؛ قس: طوسی، الاستبصار، ۳۰۸/۱).

احکام اذان: اذان مستحب است، ولی برای نمازهای پنجگانه چه ادا باشد چه قضا، چه منفرداً چه به جماعت خوانده شود، برای زن و مرد - البته زنان باید آهسته اذان بگویند - سنتی مؤکد است (محقق حلی، ۷۴/۱). در مذاهب گوناگون فقهی از شیعه و اهل سنت، برخی از فقیهان حتی در مواردی اذان را واجب کفایی شمرده‌اند (نک: طوسی، الخلاف، ۹۳/۱؛ ابن همام، ۲۰۹/۱؛ محلی، ۱۲۵/۱). برخی معتقدند در شهری که در آن نماز جمعه برپا می‌شود، هرگاه مردم بر ترک اذان اجتماع نمایند، باید با آنان بیکار کرد (نک: ابن همام، همانجا؛ جزیری، ۱۰۱/۱). استحباب اذان در نمازهای صبح و مغرب

مؤکدتر است. برای هیچ یک از نمازهای نافله و نیز نمازهای واجب جز نمازهای یومیه و جمعه اذان گفتن سنت نیست و در نمازهای عیدین، کسوف و استسقاء و جز آن برای فراخوانی جماعت از ذکر «الصلاة جامعة» استفاده می‌شود (نک: شافعی، ۸۲/۱؛ محقق حلی، ۷۴/۱-۷۵؛ ابن هبیره، ۸۳/۱؛ کاسانی، ۱۵۲/۱؛ نیز نک: گلدسیهر، ۳۱۵).

در اذان رعایت ترتیب و موالات شرط است (محقق حلی، ۷۵). حنفیان و شافعیان اذان بی‌نیت را درست می‌دانند و در دیگر مذاهب اسلامی نیت واجب است (جزیری، ۳۱۴/۱؛ شهید ثانی، ۲۳۹/۱). نزد امامیه و نیز در مذهب حنبلی اذان باید به عربی گفته شود، ولی در مذاهب سه گانه دیگر، عربی خواندن را برای آگاهان به زبان عربی لازم شمرده‌اند و برای کسانی که عربی را نیک نمی‌دانند، اذان گفتن به زبان بومی جایز است (همانجاها). مؤذن باید مرد (یا پسر ممیز)، مسلمان و عاقل باشد و مستحب است که عادل، بلند آواز و آگاه به وقت بوده، در حالت طهارت باشد و بر جایی بلند بایستد و اذان گوید (محقق حلی، ۷۵/۱؛ نیز ابن هبیره، ۸۲/۱). برخی از فقیهان بر این نکته تصریح داشته‌اند که اذان گفتن زنان برای جماعتی از زنان جایز است (نک: محقق حلی، همانجا؛ قس: ابن هبیره، ۸۰/۱). مالکیان و برخی از شافعیان گرفتن اجرت توسط مؤذن را جایز می‌شمارند، اما امامیه، حنفیه، حنبله و برخی دیگر از شافعیه ضمن پذیرش شیوه‌ای برای ارتزاق مؤذن، اخذ اجرت بر اذان را ممنوع شمرده‌اند (نک: طوسی، الخلاف، ۹۶/۱؛ ابن هبیره، ۸۳/۱).

اذان گفتن پیش از وقت، مگر در نماز صبح و به منظور آماده کردن مردم، جایز نیست، البته در این صورت هم باید به هنگام طلوع فجر تکرار گردد (مفید، ۹۸).

اذان جز برای نماز: جز آنچه درباره خواندن اذان برای اعلام وقت نماز و نیز به عنوان مقدمه‌ای بر نماز گفته شد، بانگ بی‌وقت اذان - به طور کلی به عنوان نمونه‌ای شاخص از شعائر اسلامی - نشانگر وقوع رخدادی مهم یا امری خاص بوده که نیاز به آگاهانیدن مردم و گرد هم آوری آنان داشته است. در گذشته شخصی سرشناس، یا دادخواهی، یا آتش سوزی از جمله موارد این اذانه‌ای بی‌وقت بوده است (مثلاً نک: نظام الملک، ۶۶ به بعد؛ جزیری، ۳۲۵/۱).

همچنین ذکر اذان برای متبرک ساختن متداول بوده است و بر پایه روایات پر شمار خواندن آن در گوش نوزاد را پیامبر (ص) با اذان گفتن برای امام حسن (ع) سنت نهاده بود (نک: ابن سعد، ۱۲۲-۱۲۳؛ احمد ابن حنبل، ۹/۶، ۳۶۱، ۳۹۲؛ ابوداود، ۲۵۸/۴). سنت خواندن اذان بر گوش راست و اقامه در گوش چپ نوزاد، بعدها در تعالیم مذهبی بزرگان دین ترویج شده (مثلاً نک: کلینی، ۲۳/۶-۲۴؛ طوسی، تهذیب، ۴۳۶/۷-۴۳۷). و به صورت سنتی مرسوم نزد مردم سرزمینهای مختلف اسلامی درآمده است.

۲. اقامه: به مجموعه‌ای از اذکار مشخص که پس از اذان به عنوان مقدمه بر نماز خوانده می‌شود، اقامه گویند که آن نیز سنتی مؤکد است

می‌رفت و احتمالاً یکی از منزلگاههای کاروانهای تجاری حجاز به سوی شام بود (نک: EI²). در سال ۹ق که پیامبر (ص) به همراه سپاهی از مسلمانان به سوی تبوک حرکت کرد، با اهالی اذرح و جریا به شرط پرداخت جزیه، صلح کرد. متن صلح‌نامه که در چند مأخذ کهن یاد شده (واقعی، ۱۰۳۲/۳؛ ابن سعد، ۲۹۰/۸؛ نیز نک: بلاذری، فتوح، ۸۱/۸)، ظاهراً تا مدتها بعد همچنان نزد اهالی موجود بوده است (طبری، ۱۰۸/۳؛ مقدسی، ۱۵۲)، اما با توجه به برخی قراین، اصالت متن کنونی، اندکی تردیدآمیز به نظر می‌رسد (ابوصفیه، ۷۹-۷۷/۸؛ قس: EI¹). در یک حدیث نبوی نیز به نام اذرح تصریح شده است (نک: احمد بن حنبل، ۲۱/۲؛ بخاری، ۲۰۷/۷).

حادثه دیگری که موجب شهرت اذرح در تاریخ اسلام شده، به دوران خلافت امیرالمؤمنین علی (ع) باز می‌گردد. در جنگ صفین که لشکریان شام به نیرنگ عمرو بن عاص، قرآن بر سر نهادند و دو سپاه را به حکمت فرا خواندند، پس از کشمکشهای فراوان، سرانجام میان دو طرف، معاهده‌ای امضا شد که بر اساس آن، نمایندگان دو سپاه - ابوموسیٰ اشعری از سوی عراقیان و عمرو بن عاص به نمایندگی شامیان - می‌بایست در نقطه‌ای میان حجاز و عراق و شام، برای «حکمت» گرد آیند (نک: نصر بن مزاحم، ۵۰۶؛ بلاذری، انساب، ۳۳۵/۲) و ظاهراً اذرح جای مناسبی برای این منظور بود. در برخی گزارشهای دیگر از این معاهده، به منطقه دومة الجندل و اذرح تصریح شده است (نک: ابن سعد، ۳۲/۳؛ طبری، ۵۷/۵؛ ابن اعثم، ۱۵/۴). به هر روی، پس از جنگ صفین دو حکم یا جمعی دیگر از بزرگان اصحاب در اذرح فراهم آمدند (نصر بن مزاحم، ۵۴۶؛ بلاذری، همان، ۳۴۳/۲-۳۵۱). در شعری نیز که ذو الرمه (ص ۲۷۳) در مدح ابوبردة بن ابی موسیٰ اشعری سروده، اشاره به «ایام اذرح» کرده که ناظر به همین ماجراست (نیز نک: یاقوت، ۱۷۵/۸).

بنابر برخی گزارشها (طبری، ۳۲۴/۵؛ ابوعبید، ۱۳۰/۸؛ ابن خلکان، ۶۶/۲؛ ذهبی، ۱۴۶/۳)، امام حسن (ع) با معاویه در همین مکان صلح کرد؛ ولی با توجه به دیگر مأخذ معتبر - که بنابر آنها مراحل صلح، در عراق و به گفته برخی در کوفه انجام شده است - این نکته بعید به نظر می‌رسد (برای نمونه، نک: دینوری، ۲۱۸؛ بلاذری، همان، ۴۲/۳-۴۳؛ ابن اعثم، ۱۶۱/۴).

اذرح، همچون ماب، معان، تبوک و مدین از سرزمین شراه به شمار می‌آمد (نک: اصطخری، ۵۸؛ مقدسی، ۱۳۶). اما از ویژگیهای جغرافیایی آن، مأخذ آگاهی چندانی به دست نمی‌دهند. وجود چشمه‌های جوشان آب که آثار باقی‌مانده آن را وصف کرده‌اند (برونو، I/443)، نشان از سرسبزی و خرمی آن منطقه دارد و ظاهراً همین خصیصه، بجز اهمیت که اذرح به سبب واقع شدن میان حجاز و عراق و شام داشته، از وجوه امتیاز آن محسوب می‌شده است. با کم‌اهمیت شدن این منطقه، در مأخذ، از سده ۶ق به بعد، تنها به نام اذرح و برخی وقایع تاریخی مذکور اشاره شده است.

(نک: طوسی، الخلاف، ۹۳/۸). فصول و عبارات اقامه به جز یک ذکر، با اذان همسان است و آن ذکر خاص، عبارت «قد قامت الصلاة» است که خبر دادن از برپایی نماز است و به اتفاق مذاهب در اقامه پیش از تکبیر و تهلیل پایانی گفته می‌شود. نزد امامیه، اقامه دو تکبیر در آغاز و یک تهلیل در پایان نسبت به اذان کمتر دارد و عبارت قد قامت الصلاة دوبار گفته می‌شود و نزد حنفیان تمامی اذکار اقامه دو دو (مثنی) خوانده می‌شوند. نزد مالکیان همه عبارات اقامه از جمله ذکر قد قامت الصلاة یک بار گفته می‌شوند و قول حنبلیان و قول مشهور نزد شافعیان دوبار گفتن ذکر قد قامت الصلاة و یک بار گفتن دیگر اذکار اقامه است (نک: طوسی، همان، ۹۱/۸؛ ابن هبیره، ۸۱/۸).

مأخذ: ابن بابویه، محمد، علل الشرائع، نجف، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ همو، من لایحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خراسان، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن خزیمه، محمد، صحیح، به کوشش محمد مصطفیٰ اعظمی، بیروت، ۱۹۷۱-۱۹۷۹م؛ ابن رشد قرطبی، محمد، بدایة المجتهد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن سعد، محمد، «الطبقات الکبریٰ»، شرح حال امام حسن (ع)، تراندا، قم، ۱۴۰۸ق، ش ۱۱؛ ابن قاسم، عبدالرحمان، المدونة الکبریٰ، بغداد، مکتبة المثنیٰ؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن هبیره، یحییٰ، الافصح، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابن همام، محمد، فتح القدیر، قاهره، ۱۳۱۹ق؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابو عبدالله علوی، محمد، الاذان بحسب علی خیر العمل، به کوشش یحییٰ عبدالکریم، دمشق، ۱۳۹۹ق/۱۹۸۹م؛ ابوعبید، قاسم، غریب الحدیث، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۱م؛ ترمذی، محمد، سنن، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ جزیری، عبدالرحمان، الفقه علی المذاهب الاربعه، قاهره، الطبعة التجاریه؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۴ق؛ دارقطنی، علی، سنن، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ دارمی، عبدالله، سنن، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ سید مرتضیٰ، علی، الانتصار، نجف، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ شافعی، محمد، الام، به کوشش محمد زهري نجار، بیروت، دارالمعرفه؛ شریینی، محمد، مفتی المحتاج، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ شهید ثانی، زین الدین، الروضة البهیة، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طبرانی، سلیمان، المعجم الکبیر، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بغداد، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ طوسی، محمد، الاستبصار، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۵ق؛ همو، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۹ق؛ همو، الخلاف، تهران، ۱۳۷۷ق؛ همو، النهایه، به کوشش محمد نفی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۲ش؛ قاضی نعمان، دعائم الاسلام، به کوشش آصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۹ق؛ قرآن مجید؛ کاسانی، علاءالدین، بدائع الصنائع، قاهره، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ محقق حلی، جعفر، شرائع الاسلام، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ محلی، جلال الدین، «شرح منهاج الطالبین»، همراه حاشیه علی شرح منهاج الطالبین شهاب الدین قلیوبی، قاهره، مطبعة عیسی الیابی الحلبی؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ مفید، محمد، المقننه، قم، ۱۴۰۱ق؛ نسایی، احمد، سنن، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ نظام الملک، حسن، سیاست‌نامه، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نیز:

Becker, C. H., «Zu Geschichte des islamischen Kulturs», *Der Islam*, Berlin, 1912, vol. III; EI²; Goldziher, I., «Van den Berg's Fatih al-Qarib», ZDMG, 1865, vol. XLIX.

عبدالمیرسلیم

اَذْرَح، ناحیه‌ای در غرب اردن که به سبب چند حادثه تاریخی در صدر اسلام، شهرت یافت. اذرح میان دو شهر معان و پترا (بطرا، البتراء) قرار داشت و از اردوگاههای مهم لشکریان روم به شمار

مأخذ: ابن اعثم کوفی، احمد، الفتح، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبریٰ، بیروت، دارصادر؛ ابوصیه، جاسر، «المراسلات النبویة مع بعض القبائل العربیة فی جنوبی بلاد الشام»، بلاد الشام فی صدر الاسلام، به کوشش محمد عدنان بخیت و احسان عباس، عمان، ۱۹۸۷م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بخاری، محمد، الصحيح، قاهره، ۱۳۱۵ق؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴-۱۳۹۷ق/۱۹۷۴-۱۹۷۷م؛ همو، فتح البلدان، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ذوالرمة، غیلان، دیوان، به کوشش هنری هیس مکارتنی، لندن، ۱۳۳۷ق/۱۹۱۹م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعيب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ طبری، تاریخ، مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ نصر بن مزاحم، وقعة صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: Brünnow, R.E. and A. Domaszewski, Die Provincia Arabia, Strassburg, 1904; EI¹; EI². علی بهرانیان

اَذْرَعَات، شهری در ۱۰۶ کیلومتری جنوب دمشق در سوریه. این نام را به صورتهای اَذْرَعَات، یَذْرَعَات، اَذْرَعَا و اَذْرَعَا نیز نوشته‌اند (نک: ابن خردادبه، ۹۹؛ ابوالفدا، ۲۵۲؛ قلّشندی، ۱۰۵/۴؛ ابن عبدالمنعم، ۱۹؛ لسترنج، ۳۸۳؛ پاولی، I/402). انصاری دمشقی آن را در اصل «ما اذرعَات» می‌داند و می‌افزاید که اکنون به آن اذرعَات می‌گویند (ص ۲۰۰). یاقوت اَذْرَعَات را جمع اَذْرَعَة که خود جمع ذراع است، می‌داند (۱۷۵/۱). اذرعَات در عهد عتیق به صورت اِذْرَعِی آمده (سفر تثئیه، ۴:۱). به معنای قوی و قوّت (هاکس، ۲۴؛ علی، جواد، ۵۹/۳) و منسوب به آن اَذْرَعِی ذکر شده است (نک: سمعانی، ۱۴۵-۱۴۶؛ قس: ابن ماکولا، ۱۳۷/۱؛ ابن طولون، ۱۹۴). لفظ اذرعَات در دوره معاصر به دِرَعَات (گروسه، I/547, II/215)، دَزْعَا و دَزْعَة (علی، جواد، همانجا؛ «سوریه»، ۲۱۹؛ بریتانیکا، ۷۰۸، ۷۰۹؛ جودائیکا، VI/381) تبدیل شده است.

این شهر با واقع شدن بر سر یکی از راههای قدیمی و مهم تجاری بین شام و دیگر مراکز مهم آن زمان (علی، احمد اسماعیل، ۸۱)، از ادوار پیش از اسلام در زمره شهرهای مهم و عرب نشین شام به شمار می‌آمده، تا جایی که در اشعار دوره جاهلیت نام اذرعَات آمده است (علی، جواد، همانجا؛ قس: یاقوت، ۱۷۶/۱؛ امرؤ القیس، ۱۴۱). ظروف سفالی به دست آمده از تپه نزدیک شهر، قدمت آن را به اوایل عصر برنز می‌رساند (جودائیکا، همانجا). و ظاهراً یکی از شهرهایی است که توسط تحوتمس سوم، فرمانروای مصر، در ۱۴۶۹ق م به تسخیر درآمد (همانجا).

نخستین بار از این شهر در کتاب مقدس (عهد عتیق) به عنوان یکی از دو پایتخت عوج^۱، پادشاه باشان، نام برده شده است که موسی (ع) پیش از ورود به کنعان آن را متصرف شد (جودائیکا، هاکس، همانجاها)؛ پایتخت دیگر باشان، عشتاروت بود که همراه با ادرعی به

طایفه مَنَشَه واگذار گردید (سفر تثئیه، ۱۳:۳-۱۵؛ جودائیکا، III/737). ناحیه باشان شامل بیش از ۶۰ شهر بود که غالباً «به حصارهای بلند و دروازه‌ها و پشت بندها محکم بودند، سوای شهرهای بی حصار بی شمار» (سفر تثئیه، ۴:۳-۶). نولدکه شکی ندارد که اذرعَات پایتخت باشان بوده است (ص ۴۳۱).

اذرعَات در سده‌های آغازین میلادی و در ایام «مبشرین مسیحی» یکی از شهرهای مشهور به شمار می‌رفت (هاکس، ۲۵) و ظاهراً آسقف نشین بوده است (پاولی، همانجا؛ علی، جواد، ۶۳/۳). در دوره رومیها، این شهر آدرائنه خوانده می‌شد و یکی از شهرهای مشهور سرزمین عرب به حساب می‌آمد که بر سر راه اصلی که از بصری به پت رشا (کاپیتولیا) می‌رفت، قرار داشت (همو، ۵۹/۳؛ جودائیکا، VI/381).

طبری (۱۸۴/۲) درباره نبرد رومیان و ایرانیان که به پیروزی ایرانیان انجامید، با ذکر آیه «الَّتِی غَلِبَتِ الرُّومُ فِی اَذْنِی الْأَرْضِ وَ هُمْ یَنْتَظِرُ عَلَیْهِمْ شِغْلَیْوْنَ»، اَذْنِی الارض را به روایت از عکرمه، اذرعَات دانسته است (قس: ابوالفتح، ۴۱/۹ به بعد؛ ابن اثیر، ۴۷۹-۴۷۶/۱؛ قرطبی، ۷-۱/۱۴).

اذرعَات به هنگام هجرت پیامبر (ص) یکی از مراکز یهودیان بود و قبیله نصیر که حضرت آنان را از مدینه رانده بود، به این شهر نزد همکیشان خود آمدند (دانشنامه). اذرعَات در زمان خلافت ابوبکر تسلیم مسلمانان شد (بستانی، ۳۳۶/۸)؛ مسلمانان پس از آمدن خالد ابن ولید بر بصری گرد آمدند و آن را به صلح گشودند و سپس حوران را به تصرف درآوردند. رئیس اذرعَات نزد ایشان آمد و پیشنهاد کرد که با همان شرایط صلح بصری، با آنان نیز مصالحه شود (نک: بلاذری، ۱۷۲). بر پایه گزارش بلاذری تمامی بَثْنِیَه (سرزمین حاصل خیزی که اذرعَات مرکز آن بود) مشمول خراج شناخته شد و یزید بن ابی سفیان با مردم آنجا عهد بست و بدین سان امور سرزمینهای حوران و بَثْنِیَه به دست مسلمانان افتاد (همانجا). همو ضمناً مردم اذرعَات را جزو اولین کسانی از اهل کتاب می‌داند که جزیه پرداخت کردند (ص ۹۲). گویند که خلیفه عمر به هنگام بازگشت از شام و گذشتن از این شهر، مورد استقبال مردم آنجا قرار گرفت (همو، ۱۹۰؛ قس: خولانی، ۹۶؛ ابوعبید، ۱۳۱/۱-۱۳۲).

اذرعَات به عنوان یکی از منازل سر راه حجاج شهرت داشته (گروسه، II/215)، و فاصله آن از دو شهر مهم دمشق و عتّان توسط جغرافی نویسان اسلامی دو مرحله ذکر شده است (قس: مقدسی، ۱۰۷، ۱۹۲). اصطخری آن را همراه با حوران، بَثْنِیَه، غوطه و نواحی بعلبک، از اعمال دمشق بر می‌شمارد و مسافت آن تا این شهر را ۴ روز راه ذکر می‌کند (ص ۱۳، ۶۷). یعقوبی (ص ۸۸) این شهر را مرکز بَثْنِیَه خوانده (قس: ابوالفدا، ۲۵۳؛ نولدکه، همانجا)، و مردم آنجا را قومی از یمن و از قبیله قیس به شمار آورده است. همو مرکز حوران را بصری می‌داند

۳۷۳۰ کم، ۲، وسعت، ۴۶۰ هزار نفر بود (بریتانیکا، همانجا).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن خردادبه، عیدالله، المسالك والممالك، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن طولون، محمد، قضاة دمشق، به کوشش صلاح الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۶م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، الروض المعمار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن ماکولا، علی، الاکمال، به کوشش عبدالرحمان معلی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم المستعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۲۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالفتح وازی، حسین، تفسیر روح الجنان، به کوشش ابوالحسن شعرانی و علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۵ق؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش ریو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، لیدن، ۱۹۲۷م؛ امرؤالقیس، دیوان، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبة الدهر، لایپزیک، ۱۹۲۳م؛ بستانی، بلاذری، احمد، فتح البلدان، به کوشش عبدالله انیس الطباع، بیروت، ۱۹۷۷/۱۴۰۷م؛ خوری، سلیم جبرائیل و سلیم میخائیل شیخاده، آثار الادباء، بیروت، ۱۲۹۱ق/۱۸۷۵م؛ خولانی، عبدالجبار، تاریخ داریا، دمشق، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ دانشنامه، سمانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان معلی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ طبری، تاریخ، علی، احمد اسماعیل، تاریخ بلاد الشام، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۷۱م؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۹۶۶م؛ قلقلندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کتاب مقدس (عهد عتیق)؛ مقدس، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ هاکس، قاموس کتاب مقدس، بیروت، ۱۹۲۸م؛ یاقوت، بلدان، یعقوبی، البلدان، نجف، ۱۳۳۷ق/۱۹۱۸م؛ نیز:

Britannica, Book of the Year (1988); Grousset, R., Histoire des croisades et du royaume Franc de Jérusalem, Paris, 1934-1935; Judaica; Le Strange, Guy, Palestine under the Moslems, Beirut, 1965; Nöldeke, Th., Zur Topographie und Geschichte des Damascenischen Gebietes, ZDMG, 1876, vol. XXIX; «Palestine and Transjordan», Syria, The Middle East Intelligence Handbooks 1943-1946, London, 1987; Pautly.

عباس سعیدی

آذَرَعِی، ابوالعباس شهاب الدین احمد بن حمدان بن احمد بن عبدالواحد بن عبدالغنی (۷۰۸-۷۸۳ق/۱۳۰۸-۱۳۸۱م)، فقیه شافعی. وی در اذرعات شام چشم به جهان گشود و در همان نواحی نشو و نما یافت. مقدمات علوم را در دمشق فرا گرفت و مدتی نزد ابن نفیس، ابن جملہ، قاسم ابن عساکر، احمد بن ابی طالب حجار و صدرالدین حارثی فقه آموخت و برخی کتب فقه شافعی را نزد مزی و ذہبی خواند (ابن حجر، الدرر...، ۱۴۵/۱؛ ابن قاضی شہبہ، ۱۴۱/۳-۱۴۲؛ ابن تغری بردی، ۲۷۴/۱).

اذرعی در اوان جوانی به قاهره سفر کرد و در درس مجدالدین سنکلمی شرکت جست (ابن حجر، همانجا؛ ابن قاضی شہبہ، ۱۴۲/۳؛ طباطبائی، ۸۶/۵). در اثنای سفر، در محضر عده‌ای دیگر از فقہا نیز حضور یافت و از جملہ در قدس نزد تقی الدین قلقلندی فقه آموخت (ابن تغری بردی، ۲۷۵/۱). وی در بازگشت به دمشق، ملازمت فخرالدین مصری (۶۹۱-۷۵۱ق) پیشوای شافعیان بلاد شام را اختیار کرد و نزد او در فقه شافعی به کمال رسید و در ۲۷ سالگی از وی اجازه افتا دریافت کرد و با گواهی و معرفی او به محضر سبکی راه یافت (ابن حجر، ابن قاضی شہبہ، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۲۷۴/۱-۲۷۵). از آن پس، عده‌ای

(ص ۸۷). بشیہ ظاہراً همان باشان کتاب مقدس است (قس: جودائیکا، IV/323). به هنگام شورش قرامطہ در ۲۹۳ق/۹۰۶م، اہالی این شهر قتل عام شدند (دانشنامہ؛ قس: ابن خلدون، ۱/۱۰۴-۱۰۵).

در دورہ جنگہای صلیبی، مسیحیان این شهر را شہر برنار دتامپ^۱ می خواندند (گروسہ، I/547) و تا آغاز سده ۱۴م، جماعتی یہودی در آن زندگی می کردند (جودائیکا، VI/381).

اذرعات در اواخر سده ۱۹م دارای یک مسجد جامع و دو مسجد دیگر و همچنین دو کلیسا و ۳ مکتب خانہ بودہ است. نیز آثار بسیاری از دورہ رومیان برجاست، از جملہ کلیسای منسوب بہ جیورجیوس مقدس یا خضر (ع) کہ پیش از ۵۱۶م معبد بت پرستان بودہ، و همچنین کلیسای منسوب بہ مارالیاس کہ بدون سقف بودہ است (خوری، ۶۵). نیز آثار ویرانہ‌های مسجدی کہ در ۶۵۱ق/۱۲۵۳م بر پا شدہ بود، در کنار ویرانہ‌های باقی مانده از دورہ رومی - یونانی، بہ چشم می خورد («سورہ»، همانجا؛ قس: پاولی، همانجا؛ علی، جواد، ۶۰/۳).

ہم اکنون کہ این شہر درعا خواندہ می شود، شہری امروزی است با ایستگاہ راہ آہن، ادارات مختلف دولتی و تأسیسات فرهنگی و اجتماعی - اقتصادی. درعا در کنار وادی زبدی، یکی از شاخہ‌های اصلی رود یرموک قرار دارد و مرکز استانی بہ همین نام بہ شمار می رود («سورہ»، همانجا؛ بریتانیکا، 708). این شہر در نزدیکی مرز سورہ با اردن در ارتفاعی حدود ۵۲۰ متر بالاتر از سطح دریا قرار گرفتہ است («سورہ»، 383-384).

درعا در حدود سال ۱۲۹۱ق/۱۸۷۵م، دارای جمعیتی ناچیز بودہ کہ از آن میان ۱۵ خانوار مسلمان، ۱۵ خانوار مسیحی ارتدکس و ۸ خانوار کاتولیک بودہ‌اند (خوری، همانجا). با احداث راہ آہن، این شہر از نو اہمیت یافت و امروزہ یکی از ایستگاہهای مہم راہ آہن سراسری دمشق بہ عمان و مدینہ کہ خطوطی از آن بہ بصری و حیفان نیز متصل است، بہ شمار می رود (دانشنامہ، «سورہ»، همانجا). ایستگاہ راہ آہن در اصل در قسمت شمالی وادی زبدی (یرموک) ساختہ شدہ بود کہ درعا در قسمت جنوبی آن قرار داشت («فلسطین...»، 509). کار احداث این ایستگاہ در ۱۹۰۶م بہ اتمام رسیدہ بود (ہمان، 342-343) کہ البتہ پیش از آن (در ۱۹۰۵م) یک خط فرعی، درعا را بہ حیفان متصل می کرد (ہمان، 454). با احداث راہ آہن، راہ قدیمی حجاج اہمیت خود را از دست داد (ہمان، 517؛ «سورہ»، 250).

درعا در طول جنگ جهانی اول دارای اہمیت استراتژیک بود (جودائیکا، همانجا) و در ۱۹۱۸م بر اثر عقب نشینی نیروی عثمانی، بہ دست لارنس - مأمور مشہور - و قوای انگلیسی افتاد («فلسطین»، 458-460).

جمعیت درعا در آستانہ سده ۲۰م کہ بزرگ ترین شہر منطقہ بہ شمار می آمد، حدود ۴ تا ۵ هزار نفر بود (پاولی، همانجا) کہ در ۱۹۴۲م بہ ۱۰ هزار نفر رسید («سورہ»، 219). جمعیت ناحیہ درعا در ۱۹۸۷م با

1. Bernard d' Etampes

دیگر از فقهای شام و قاهره و اسکندریه برای او اجازه افتا صادر کردند که نیمی (۵۷-۵۶/۱) نام چند تن از آنان را یاد کرده است. شهاب الدین ابن حجی نیز یک جزء حدیثی به روایت اذرعی از مشایخ وی، همراه با شرح حال آنان ترتیب داده بوده، و آن را روایت می کرده است (ابن حجر، انباء...، ۶۲۲/۲؛ ابن قاضی شهبه، ۱۴۱/۳؛ ابن تغری بردی، ۲۲۴/۱؛ نیمی، ۵۷/۱).

اذرعی در چند ناحیه از بلاد شام متناوباً به امر قضا اشتغال یافت، تا آنکه در چهارمین دهه زندگانش او را ناگزیر ساختند که به حلب برود و به نیابت از قاضی القضاات آنجا، نورالدین محمد ابن صائغ (۶۹۶- ۷۴۹ق) عهده دار منصب قضا گردد (نک: ابن حجر، الدرر، همانجا؛ ابن عماد، ۲۷۸/۶). وی پس از ورود به حلب در مدرسه عسرونیه سکنی گزید و با مرگ ابن صائغ، شغل قضا را رها کرد و یکسره به تصنیف و افتا و تدریس روی آورد (ابن تغری بردی، همانجا؛ نیز نک: ابن حجر، طبایح، همانجاها).

آورده اند که او روز و شب در حال تصنیف بود (ابن حجر، همان، ۱۴۶/۱؛ طبایح، ۸۷/۵) و جز به هنگام ضرورت از خانه خارج نمی شد (ابن قاضی شهبه، ۱۴۳/۳؛ ابن تغری بردی، ۲۷۷/۱). وی به گردآوری کتب نیز پرداخت و کتابهای بسیاری را فراهم آورد که بعضی از آنها نزد دیگران یافت نمی شد (ابن قاضی شهبه، ۱۴۲/۳؛ ابن حجر، انباء، همانجا). اذرعی چند دهه متوالی در مدارس ظاهریه، اسدییه، بلدقیه و دارالحدیث بهائیه مستقلاً، و در چند مدرسه دیگر شافعیان به عنوان «معید» به تدریس پرداخت (نیمی، همانجا؛ طبایح، ۸۸/۵).

اذرعی بار دیگر در ۷۶۲ق، بعد از فوت جمال الدین اسنوی، عازم قاهره شد و در آنجا برخی از مصریان از او بهره بردند. در مراجعت به حلب، وقتی که به دمشق وارد شد، عده ای از دانشمندان طراز اول آن شهر نیز از وی کسب دانش کردند. در ۷۶۳ق، از فضلی مصر بدرالدین زرکشی و برهان الدین بیجوری در حلب به دیدار وی شتافتند و بیجوری شرح منهاج او را کتابت کرد (نک: ابن حجر، الدرر، ۱۴۶/۱؛ طبایح، ۸۷/۵).

اذرعی سالیان دراز در مسجد جامع حلب بر مسند افتا و تدریس فقه شافعی تکیه زد و فتاوایش در حلب شیوع یافت و مرجع عام و خاص گردید (ابن حجر، همانجا؛ ابن قاضی شهبه، ۱۴۳/۳؛ شوکانی، ۳۵/۱)، چنانکه زین الدین بارینی، فقیه بزرگ حلب، هرگاه در پاسخ استفتائات در می ماند، به وی مراجعه می کرد (ابن حجر، همان، ۱۴۷/۱؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ نیمی، ۵۷/۱، قس: ۵۸/۱). اذرعی به رغم آنکه در گزارش و تصنیف دستی قوی داشت، در تحلیل قاصر بود و بجز فقه از دیگر علوم و فنون چندان بهره ای نداشت (ابن حجر، انباء، همانجا؛ ابن قاضی شهبه، ۱۴۲/۳). وی بسیار انشاد شعر می کرده، و گاه خود نیز به شیوه برخی از فقها اشعاری می سروده است (ابن حجر، الدرر، ۱۴۷/۱؛ ابن قاضی شهبه، ۱۴۳/۳؛ نیمی، همانجا).

اذرعی را مردی صریح اللهجه، حقگو، مبارز و خداترس معرفی

کرده اند که با رجال حکومت به تندی سخن می رانده است. در عین حال، فروتنی و مهر ورزی او به اهل علم را ستوده اند (ابن حجر، ابن قاضی شهبه، همانجاها؛ ابن تغری بردی، ۲۷۶/۱). وی در کارها سخت جانب احتیاط را رعایت می نموده، و به ندرت اجازه افتا صادر می کرده است، چنانکه تنها تنی چند از شاگردانش چون شرف الدین انصاری و شرف الدین دادیخی به اخذ اجازه از وی موفق شده اند (ابن حجر، ابن قاضی شهبه، همانجاها؛ طبایح، ۸۷/۵). او خود نیز در فتوا دادن به ویژه در باب طلاق، سخت اهل پرهیز و دقت بوده است و از شاگردانش تعهد می گرفته که دنبال قضا نروند (ابن قاضی شهبه، همانجا؛ نیمی، ۵۷/۱). کرامات چندی نیز به اذرعی نسبت داده اند (نک: ابن حجر، همانجا؛ شوکانی، ۳۶/۱؛ طبایح، ۸۸/۵).

اذرعی در پایان عمر مبتلا به ضعف بینایی و سنگینی شنوایی شد و به سبب شکستگی پا، کمتر می توانست راه برود. تا سرانجام در حلب چشم از جهان فرو بست (ابن قاضی شهبه، همانجا؛ ابن حجر، انباء، ۶۲۲/۲؛ نیمی، ۵۸/۱). آثار خطی:

۱. التوسط والفتح بین الروضة والشرح، در فقه، ۲۰ مجلد. نام این کتاب در بعضی منابع به اشتباه به صورت جمع التوسط والفتح بین الروضة والشرح درج گردیده است (نک: شوکانی، ۳۵/۱). این اثر را با عنوان التوسط فی الفتح بین الروضة والشرح نیز آورده اند (نیمی، ۵۷/۱؛ ابن عماد، ۲۷۸/۶). در عنوان کتاب «الروضة» اشاره به کتاب روضة الطالبین وعمدة المتقین، تألیف محیی الدین نووی (د ۷۶۶ق)، و «الشرح» اشاره به شرح کبیر رافعی بر کتاب مذکور است (نک: نیمی، همانجا). جزء سوم این کتاب به خط مؤلف در کتابخانه ظاهریه دمشق (نک: ظاهریه، ۷۱)، و جزء ششم آن در دارالکتب مصر موجود است (نک: سید، ۱۹۱/۱).

۲. غنیة المحتاج الی سلوک المنهاج، در فقه، این کتاب یکی از دو شرحی است که اذرعی بر کتاب منهاج الطالبین فی مختصر المحرر محیی الدین نووی، در ۸ جلد نگاشته است. نسخه ای از آن در دارالکتب مصر و کتابخانه ظاهریه دمشق موجود است (GAL, S, I/680, II/108). ۳. فتاوی الاذرعی، که نسخه ای از آن در کتابخانه سوهاج مصر موجود است (نک: الفهرس، ۲۲۱).

۴. قوت المحتاج فی شرح المنهاج، در فقه، شرح دیگری است بر منهاج الطالبین نووی، در ۱۰ جلد. بخشهایی از این کتاب در کتابخانه های قاهره، دمشق و موصل موجود است (سید، ۲۲۳/۲؛ GAL, S, همانجا). این کتاب را ابن خطیب الدهشه (د ۸۳۴ق) تلخیص کرده است (نک: حاجی خلیفه، ۱۳۶۱/۲).

۵. المسائل الأزرعیة، یا المسائل الحلیات، تألیفی است در یک مجلد که در زمان مؤلف شهرت یافت. این اثر مجموعه مسائلی است که اذرعی در سالهای نخستین اقامتش در حلب در مکاتباتش با سبکی مطرح نموده، و پاسخ آنها را دریافت داشته است (ابن حجر، همانجا؛

دادن و اعلام رضا، ولی اجازه تنها اعلام رضا را می‌رساند. اما در قوانین و منابع حقوقی در مواردی اجازه به جای اذن به کار رفته است (مثلاً نک: قانون مدنی، مواد ۱۱۵، ۵۰۳، ۱۰۴۳).

برای اذن تعریفهای گوناگونی آمده که از آن جمله است: ۱. اذن «فک حجر» است که شارع بر آن حکمی مترتب کند (موسوعة الفقه... ۲۲۲/۳؛ نیز نک: جرجانی، ۶)؛ ۲. اذن فک حجر و ساقط کردن حق است (الفتاوی... ۶۴/۵)؛ ۳. اذن رخصت دادن و برداشتن مانع، یا اعلام رضاست (اصفهانی، همانجا).

در خصوص ماهیت اذن، دو نظر ابراز شده است: الف - اذن عمل حقوقی نیست، بلکه واقعه حقوقی است، از این رو نه عقد است و نه ایقاع. یا این حال همانند اقرار و شهادت عملی ارادی است. اذن دهنده هیچ چیز را انشاء نمی‌کند، بلکه تنها رضای خویش را اعلام می‌دارد که شرع بر این اعلام رضا اثری مترتب می‌سازد؛ مثلاً تصرف در مال غیر ممنوع است، ولی شارع با وجود اذن، این منع را بر می‌دارد (نک: اصفهانی، ۱۷۷/۱؛ امامی، ۱۰۱/۱). ب - اذن عمل حقوقی یک طرفه، یعنی ایقاع است و اذن دهنده مباح شدن موضوع اذن را انشاء می‌کند (یزدی، العروة... ۷۸۵/۲؛ خوانساری، ۴۷۶/۳؛ نیز نک: کاتوزیان، ایقاع، ۶۵).

تقسیمات گوناگون اذن:

الف - اذن صریح، فحوی و شاهد حال: ۱. اذن صریح اذنی است که عبارت اذن دهنده با صراحت و به دلالت مطابقه باشد. فقها گاه از این اذن با عنوان اذن قولی یاد می‌کنند. ۲. اذن فحوی آن است که به طور ضمنی از عبارت اذن دهنده فهمیده شود و از مصادیق آن مفهوم اولویت است. ۳. اذن شاهد حال اذنی است که شواهد و قراین حالی بر آن دلالت کند؛ برخی فقها استفاده متعارف از آب چشمه و نهر دیگران، یا تکیه دادن به دیوار خانه دیگری را بر همین مبنا مجاز می‌دانند (ابن ادریس، ۲۱۸/۲؛ نراقی، ۱۲؛ یزدی، سؤال و جواب، ۳۰۱؛ نیز نک: ابن قیم، ۲۲-۲۴).

ب - اذن شرعی و اذن مالکی: اذن به اعتبار اذن دهنده دو قسم است: ۱. اذن شرعی، یا قانونی، و آن ناظر بر مواردی است که اذن از سوی شارع، یا قانون گذار صادر شده باشد، چنانکه تصرف در مال دیگران بدون مجوز روا نیست، ولی شارع، یا قانونگذار نسبت به یابنده اشیاء پیدا شده (قانون مدنی، ماده ۱۶۲)، یا حیوان گمشده (همان، ماده ۱۷۱)، با شرايطی اذن در تصرف می‌دهد. از آنجا که مخاطب اذن شارع غالباً عموم مردم هستند، برخی از فقیهان آن را اذن عام نیز نامیده‌اند (نک: قرافی، ۱۹۵/۱). ۲. اذن مالکی، یا اذن اشخاص، و آن اذنی است که در موارد خاص از سوی غیر شارع داده می‌شود، مانند اذن ولی، یا اذن قیم در معاملات محجور، یا اذن مالک نسبت به اموال خویش. از آنجا که این اذن به اذن مالک منحصر نیست، برخی از فقها آن را اذن اشخاص، یا اذن آدمی نیز نامیده‌اند (همانجا).

ج - اذن خاص و اذن عام: اذن به اعتبار مأذون بر دو قسم است: ۱.

طباخ، ۸۶/۵). این پرسش و پاسخها در باب فقه و عقاید و لغت و جز اینها، و گاه دربردارنده فتاوی مطابق فقه دیگر مذاهب است و نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر یافت می‌شود (نک: سید، ۵۲/۳).

آثار یافت نشده: ۱. اسئله علی التوشیح. این کتاب تعلیقات اذری است بر توشیح التوضیح، حاشیه بدرالدین ابن حبیب شافعی (د ۷۹۶ ق) بر توضیح الحاوی که آن خود شرحی بوده است از قطب الدین احمد غالی شافعی (د ۷۷۹ ق) بر کتاب الحاوی الصغیر نجم الدین قزوینی (د ۶۶۵ ق) در فروع فقه شافعی (ابن قاضی شبهه، ۱۴۲/۳؛ حاجی خلیفه، ۶۲۵/۱). ۲. التنبیهات علی اوهام المهمات. این کتاب شرحی است بر المهمات استوی که حجم آن با اصل کتاب برابری می‌کرده، و قسمت پاکتویس شده آن، تا پایان مبحث نکاح به ۴ جلد می‌رسیده است (نک: ابن قاضی شبهه، ابن حجر، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۲۷۶/۱؛ نیز نک: نعیمی، ۵۷/۱؛ حاجی خلیفه، ۱۹۱۵/۲). ۳. روضة الاحباب فی مختصر الاستیعاب (نک: بغدادی، ۱۱۵/۱). ۴. مختصر الحاوی. اذری در این اثر، کتاب الحاوی الکبیر ماوردی (د ۴۵۰ ق) از منابع اساسی در فروع فقه شافعی را مختصر کرده است (نک: نعیمی، ابن تغری بردی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۶۲۸/۱، قس: ۶۲۷، ۶۲۵/۱).

اشعار پراکنده‌ای نیز از اذری در بعضی منابع نقل شده است (نک: ابن حجر، الدرر، ۱۴۶-۱۴۷، انباء، ۶۳/۲؛ ابن تغری بردی، ۲۷۷/۱؛ شوکانی، ۳۶/۱؛ طباخ، ۸۷/۵).

مآخذ: ابن تغری بردی، المنهل الصافی، به کوشش احمد یوسف نجانی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶ م؛ ابن حجر، احمد، انباء الفهر، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ همو، الدرر الکامنه، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قاضی شبهه، ابوبکر، طبقات الشافعیه، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ بغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف سید، خطی؛ شوکانی، محمد، البدر الطالع، بیروت، دارالمعرفه؛ طباخ، محمد، راغب، اعلام النبلاء، حلب، ۱۳۴۴ ق/۱۹۲۵ م؛ ظاهریه، خطی (فقه شافعی)؛ الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۲۸ م؛ نعیمی، عبدالقادر، الدارس فی تاریخ المدارس، دمشق، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۸ م؛ نیز: GAL، S.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

اذن، اصطلاحی فقهی و حقوقی. ماده «اذن» در معانی گوناگونی از جمله اعلام (بقره ۲۷۹/۲)، اباحه و رخصت (نساء ۲۵/۴) و امر و فرمان (بقره ۹۷/۲) به کار رفته است (جوهری، ذیل اذن؛ فیومی، ۱۸/۱؛ قاموس، ذیل اذن). از میان این معانی اعلام اصل معنی اصطلاحی اذن است، ولی بر اثر کثرت استعمال به معنی اعلام رضا به کار می‌رود (راغب، ۱۴؛ ابن همام، ۲۱۱/۸).

اذن با رضا تفاوت دارد. تا زمانی که رضا ابراز نشده باشد، اذن تحقق نمی‌یابد و در نتیجه قابل استناد نخواهد بود (یزدی، سؤال و جواب، ۱۴۱؛ اصفهانی، ۱۳۱/۱). اذن با اجازه نیز فرق دارد. هرگاه رضا پیش از تصرف اعلام شود، اذن است و چنانچه پس از تصرف ابراز شود، اجازه (خمینی، البیع، ۱۰۴/۲؛ نیز نک: علامه حلی، مختلف...، ۱۷۰/۲؛ انصاری، ۱۲۴-۱۲۵). به بیان دیگر اذن دو وجه دارد: رخصت

اذن خاص به اذنی گفته می‌شود که در آن مأذون یک (یا چند) نفر معین باشد؛ مثلاً کسی به شخص معینی اذن دهد که از ملک او عبور کند، یا از میوه‌های باغ وی استفاده کند، یا مال او را بفروشد (نک: قانون مدنی، مواد ۹۸، ۱۰۸، ۱۲۰، ۱۲۱). ۲. اذن عام اذنی است که منحصر به فرد یا افراد معینی نباشد (ابن مودود، ۱۰۰/۱؛ الفتاوی، ۶۵/۵). مثلاً هرگاه شخصی درختی را در محلی که ملک کسی نیست، بنشانند و قصد احیا هم نداشته باشد، همگان اذن دارند که از میوه آن بهره‌مند گردند (شریعی، ۲۴۸۳-۲۴۹؛ اصفهانی، ۱۱۸/۱). ماده ۱۶۲ قانون مدنی به طور عام به هر کس اذن داده است که مال گمشده را در صورتی که کمتر از یک درهم قیمت داشته باشد، تملک کند.

گاهی نیز اذن به اعتبار مأذون فیه، عام یا خاص خوانده می‌شود؛ مثلاً اگر ولی به صغیر ممیز تنها نسبت به انعقاد عقدی خاص اذن دهد، اذن وی خاص، و در غیر این صورت اذن عام خوانده می‌شود؛ یا اگر اذن به زمان یا مکان خاصی مقید باشد، به این اعتبار نیز اذن خاص شمرده می‌شود (نک: علاءالدین سمرقندی، ۲۸۵/۳-۲۸۶؛ ابواسحاق، ۱۲۰-۱۲۱؛ علامه حلی، مختلف، ۱۴۵/۳).

ارکان اذن: اذن ۴ رکن دارد: اذن دهنده، مأذون، مأذون فیه و اعلام اذن.

اذن دهنده باید دارای اهلیت باشد و گرنه اذن وی باطل است. پس مثلاً اذنی که از سوی مجنون، یا صغیر غیر ممیز داده می‌شود، به دلیل عدم اهلیت اذن دهنده نافذ نیست؛ اما اذن صغیر ممیز، یا سفیه صرفاً در مواردی که به نفع آنان باشد، نافذ است (نک: قانون مدنی، ماده ۱۲۱۲؛ باز، ۵۳۴-۵۳۵، ۵۳۶-۵۴۲).

مأذون نیز باید دارای اهلیت باشد و اذنی که به صغیر غیر ممیز، یا مجنون داده شود، نافذ نخواهد بود (حیدر، ۵۸۳/۴). برخی از فقیهان علم مأذون به اذن را در صحت آن شرط دانسته‌اند؛ مثلاً اگر کسی به دیگری در فروش چیزی اذن دهد، ولی او از این امر آگاه نباشد، مأذون شمرده نمی‌شود و تصرف او نافذ نخواهد بود (کاسانی، ۱۹۳/۷؛ نیز نک: ابن نجیم، ۲۳۴؛ قس: انصاری، ۱۴۱). قبول، یا رد مأذون در تحقق اذن اثری ندارد، زیرا اذن ایقاع است و در ایقاع نیاز به قبول نیست (خوانساری، ۴۷۶/۳).

مأذون فیه، یا موضوع اذن شامل حقوق مالی و اعمال حقوقی است؛ به طور کلی، هر کس از مال، یا حق برخوردار است، می‌تواند نسبت به تصرف در آن، به دیگری اذن دهد. برای صحت اذن، موضوع اذن باید دارای دو خصوصیت باشد: ۱. همانند ایقاعات دیگر، هنگام دادن اذن موجود باشد؛ ۲. معلوم و معین باشد. البته در اذن نیز، همچون ابراء، علم اجمالی به موضوع برای صحت آن کافی است (امامی، ۳۳۵/۱؛ شهیدی، ۷۱).

اعلام نیز برای تحقق اذن لازم است و باید اذن دهنده رضای خود را به نحوی ابراز کند و رضای باطنی بدون اعلام آن، اذن به شمار نمی‌آید (انصاری، ۱۱۶، ۱۲۴؛ رشتی، ۱۶۴). قانون مدنی ایران اگر چه در مورد

اذن به لزوم ابراز آن تصریح نکرده است، ولی درباره اجازه مقرر داشته است: اجازه مالک نسبت به معامله فضولی حاصل می‌شود به لفظ یا فعلی که دلالت بر امضای عقد نماید (ماده ۲۴۸). اعلام رضا ممکن است به انحاء مختلف تحقق یابد. به گفته بحرانی: اذن منحصر در لفظ نیست، بلکه با نوشته، اشاره و فعل نیز تحقق می‌یابد (۱۵۱/۲۱). به طور کلی، اعلام اذن از ۳ راه ممکن است: لفظ، فعل و سکوت؛

الف- آنچه معمولاً در اعمال حقوقی، از جمله اذن برای اعلام قصد انشا به کار می‌رود، لفظ است. لفظ حتی اگر به نحو ضمنی بر رضای باطنی دلالت کند، برای تحقق اذن کافی است. در صورتی که کسی قادر به سخن گفتن نباشد، عرفاً اشاره او قائم مقام لفظ می‌شود (میرفتاح، عنوان «فی سببیه الاشارة»). به موجب ماده ۱۹۲ قانون مدنی «در مواردی که برای طرفین یا یکی از آنها تلفظ ممکن نباشد، اشاره که مبین قصد و رضا باشد، کافی خواهد بود». نوشته نیز، چون لفظ می‌تواند مقصود را به طور صریح بیان کند. از این رو حتی با قدرت بر تکلم می‌توان از طریق نوشته به دیگری اذن داد (امامی، ۱۸۲/۱-۱۸۳).

ب- فعل نیز همانند لفظ می‌تواند برای اعلام قصد به کار رود. سیره مسلمانان همواره بر این بوده است که در ایقاعاتی مانند اذن، اجازه، اخذ به شفعه و فسخ، افعال همانند الفاظ ممکن است وسیله ابراز قصد انشا باشند. بنابراین اذن دهنده می‌تواند از طریق فعلی که کاشف از رضا باشد، به دیگری اذن دهد (میرفتاح، همانجا).

ج- سکوت به خودی خود بر امری دلالت نمی‌کند و نمی‌توان آن را کاشف از چیزی دانست (زنجان، ۲۴۲-۲۴۳؛ علامه حلی، مختلف، ۹۰/۳)؛ از این رو چنانکه برخی از فقیهان امامی و شافعی تصریح کرده‌اند، در صورتی که کودک در حضور ولی به معامله پردازد، و ولی سکوت کند، سکوت وی اذن به معامله به شمار نمی‌آید (همو، تحریر...، ۲۰۱؛ زنجان، همانجا؛ شریعی، ۱۰۰/۲). اگر چه فقیهان حنفی این سکوت را اذن شمرده‌اند (علاءالدین سمرقندی، ۲۸۶/۳؛ زنجان، ۲۴۳). عدم دلالت سکوت بر اذن، گاهی به صورت قاعده «لاینسب لساکت قول» بیان شده است (ابن نجیم، ۱۵۴). در منابع فقهی اهل سنت موارد بسیاری به عنوان استثنا ذکر شده که در آنها سکوت اذن تلقی شده است (علاءالدین سمرقندی، ۲۸۶/۳ به بعد؛ ابن نجیم، ۱۵۴-۱۵۶).

بطلان و ارتفاع اذن: اگر از آغاز، اذن فاقد ارکانی که ذکر آن گذشت، باشد، اساساً بی‌اثر و محکوم به بطلان است؛ اما اگر اذن با وجود ارکان لازم تحقق یابد، ولی به عللی آثار آن ادامه نیابد، اذن مرتفع می‌شود. بطلان و ارتفاع اذن در اذن اشخاص مطرح می‌گردد و درباره اذن قانونی (شرعی) ارتفاع صدق نمی‌کند (نک: الموسوعة الفقهية، ۳۹۲/۲).

مصادیقی از بطلان اذن: اذن صغیر غیر ممیز، یا مجنون به علت عدم اهلیت باطل است، اما اذن سفیه و صغیر ممیز در اموری که برای آنان نفع محض دارد، یا در صورتی که از طرف ولی یا قیم مأذون باشند، نافذ

شرط ضمن عقد جایز، بر خلاف عقد لازم، اذن را لازم نمی‌گرداند، اما در صورت بقای عقد جایز، اذن دهنده نمی‌تواند از اذن خود رجوع کند، بلکه تنها می‌تواند با برهم زدن عقد جایز از اذن خویش عدول نماید (امامی، ۲۳۳/۲).

۲. انتفاء موضوع اذن: در صورتی که موضوع اذن از بین برود، اذن مرتفع می‌شود؛ مثلاً اگر شخصی به دیگری اذن دهد که دین او را ضامن گردد، اما پیش از ضمان، داین مدیون را ابرا کند، اذن منتفی می‌شود. هرگاه تصرف در موضوع اذن به طور موقت ممتنع گردد، اذن مرتفع نمی‌شود؛ مثلاً اگر کسی به شریک خود اذن دهد که در مال مشترک تصرف کند، ولی آن مال به سببی از طرف مقامات قانونی بازداشت شود، پس از رفع بازداشت، شریک مأذون می‌تواند در آن مال تصرف کند.

۳. انتفاء مهلت اذن: در صورتی که اذن برای مدت معینی داده شود، با پایان یافتن مدت، اذن مرتفع می‌شود. البته تعیین مدت برای اذن، آن را لازم نمی‌گرداند و اذن دهنده هرگاه بخواهد، می‌تواند از آن رجوع کند (نک: قانون مدنی، ماده ۵۸۸).

۴. فوت، یا حجر اذن دهنده: اذن دهنده در صورت فوت، یا عارض شدن جنون، یا سفه در مواردی که رشد معتبر است، شخصیت حقوقی خویش را از دست می‌دهد و به تبع آن اذن مرتفع می‌گردد (فتوحی، ۴۴۲/۱؛ ابن عابدین، ۳۲۷/۱؛ الموسوعة الفقهية، ۳۹۳/۲). ماده ۵۸۸ قانون مدنی، فوت، یا محجور شدن یکی از شرکا را موجب زوال اذن دانسته است.

احکام و آثار کلی اذن: برخی از احکام و آثار اذن به عمل حقوقی خاصی اختصاص ندارد و به صورت قاعده‌ای عمومی در ابواب مختلف معاملات جریان دارد؛ این احکام و آثار ذیل عناوینی بررسی می‌شوند:

اذن به معامله: عقدی که بدون اذن غیر، یا بدون داشتن سمت نمایندگی از طرف دیگری - اعم از وکالت، ولایت و وصایت - صورت گیرد، فضولی است و نفوذ آن موقوف بر اجازه (قانون مدنی، ماده ۲۴۸)؛ اما عقدی که با اذن دیگری صورت گیرد، از مصادیق عقد فضولی نیست (انصاری، ۱۲۴، ۱۳۶؛ خمینی، البیع، ۱۰۱/۲)، بلکه صحیح و نافذ است (مقدس اردبیلی، ۱۶۰/۸؛ یزدی، سؤال و جواب، ۳۰۱؛ نایینی، ۲۰۹/۱). در صورتی که عقدی بر اساس رضای باطنی دیگری و بدون داشتن اذن یا سمت نمایندگی صورت گیرد، در نفوذ آن اختلاف است. برخی صحت عقد و فضولی نبودن آن را تقویت کرده‌اند (انصاری، ۱۲۴)، ولی نظر مشهور فقها این است که نفوذ چنین عقدی موقوف بر اجازه است و رضای باطنی تا زمانی که از طریق اعلام و ابراز تحقق نیابد، برای نفوذ عقد و خارج کردن آن از حالت فضولی کافی نیست (نایینی، ۲۰۹/۱ به بعد؛ خمینی، تحریر...، ۲۵۸/۲). قانون مدنی به پیروی از نظر مشهور در ماده ۲۴۷ مقرر می‌دارد: معامله به مال غیر، جز به عنوان ولایت یا وصایت یا وکالت نافذ نیست ولو اینکه صاحب مال

است. اذن کسی که به وسیله حکم ورشکستگی از تصرف در اموال و حقوق مالی خویش ممنوع گردیده، تنها در امور یاد شده باطل است. اگر اذن از ابتدا به صورت معلق یا مشروط داده شود، در صورتی مؤثر است که معلق علیه، یا شرط آن تحقق یابد وگرنه کشف می‌شود که اذن از اول باطل بوده است. مثلاً بر اساس موازین فقهی (طوسی، ۴۵۹؛ محقق حلی، المختصر...، ۱۷۶؛ صاحب جواهر، ۳۶۱/۲۹) و قانونی (نک: قانون مدنی، ماده ۱۰۴۹) شوهر نمی‌تواند بدون اذن همسر خویش با دختر برادر یا دختر خواهر وی ازدواج کند. حال اگر زن به این شرط اذن دهد که پس از ازدواج، شوهر مالی را بدو ببخشد، ولی شوهر پس از آن از بخشیدن مال خودداری کند، کشف می‌شود که اذن از ابتدا باطل بوده است، حتی اگر شوهر در هنگام قبول شرط مصمم بوده باشد که به آن عمل کند (مامقانی، ۳۵۹؛ یزدی، العروة، ۸۳۰/۲).

مصادیقی از ارتفاع اذن:

۱. رجوع از اذن: اذن دهنده هرگاه بخواهد می‌تواند از اذن خویش رجوع کند. قانون مدنی در مواردی چند به قابل رجوع بودن اذن تصریح کرده است؛ ماده ۱۰۸ به صورت قاعده‌ای کلی مقرر می‌دارد: «در تمام مواردی که انتفاع کسی از ملک دیگری به موجب اذن محض باشد، مالک می‌تواند هر وقت بخواهد از اذن خود رجوع کند، مگر اینکه مانع قانونی موجود باشد». همچنین این قانون در موارد خاصی مانند اذن در ارتفاق (ماده ۹۸) و اذن شرکا به یکدیگر (ماده ۵۷۸) به حق رجوع اذن دهنده از اذن تصریح کرده است. رجوع از اذن ممکن است به صورت ضمنی صورت گیرد، مثلاً اذن دهنده عملی انجام دهد که با اذن قبلی منافات داشته باشد. در این صورت با توجه به قراین و شواهد، عمل او رجوع ضمنی از اذن به شمار می‌آید، چنانکه کسی به دیگری اذن دهد که خانه او را بفروشد، اما خود پیش از اقدام مأذون آن را به فرزندش هبه کند:

در پاره‌ای موارد، اذن لازم می‌گردد و اذن دهنده نمی‌تواند از اذن خویش رجوع کند. این موارد عبارتند از: الف - وجود مانع قانونی: در صورتی که رجوع از اذن قانوناً ممنوع باشد، اذن دهنده نمی‌تواند از اذن خویش رجوع کند (قانون مدنی، ماده ۱۰۸؛ نیز نک: صاحب جواهر، ۱۷۸/۲۷-۱۷۹؛ مامقانی، ۲۸). ب - شرط اذن، یا عدم رجوع در ضمن عقد لازم: طبق ماده ۱۲۰ قانون مدنی، در صورتی که اذن دهنده «به وجه ملزمی» حق رجوع را از خود سلب کرده باشد، نمی‌تواند از اذن خویش رجوع کند. حق رجوع در دو حالت ممکن است از اذن دهنده سلب شود: یکی آنکه اذن خود ضمن عقد لازمی شرط شود، دیگر آنکه عدم رجوع از اذن شرط ضمن عقد لازم بوده باشد. اذن و عدم رجوع هر کدام می‌تواند به صورت شرط فعل، یا شرط نتیجه، ضمن عقد لازم درج شود. لازم گردیدن اذن در اثر شرط ضمن عقد لازم بر مبنای وحدت ملاک میان اذن و وکالت از ماده ۶۷۹ قانون مدنی قابل استنباط است. طبق این ماده: «موکل می‌تواند هر وقت بخواهد وکیل را عزل کند، مگر اینکه وکالت وکیل یا عدم عزل، در ضمن عقد لازمی شرط شده باشد».

باطناً راضی باشد.

تصرف بدون اذن: ممنوع بودن «استیلا بر حق دیگران» بدون اذن، یکی دیگر از احکام کلی اذن است. این حکم در میان فقیهان مورد اتفاق است و گاه آن را از ضروریات غیر قابل انکار دین دانسته‌اند (غروی، ۲۷۸/۵) و روایات متعددی نیز بر این امر تصریح دارند (حر عاملی، ۴۲۴/۳-۴۲۵، جم). طبق ماده ۹۶/المجله (قانون مدنی عثمانی): «جایز نیست که کسی بدون اذن دیگری در ملک او تصرف کند». اذن در اینجا اذن مالکی و شرعی هر دو را در بر می‌گیرد؛ از این رو مواردی که تصرف در حق دیگری با اذن شارع صورت پذیرد، هر چند مالک اذن به تصرف نداده باشد، از موارد تصرف نامشروع به شمار نمی‌آید، چنانکه در لقطه، پیدا کننده مال در شرایطی می‌تواند به اذن قانون گذار در آن تصرف کند (قانون مدنی، ماده ۱۶۳). تصرف نامشروع و بدون اذن اعم از غصب است و پاره‌ای از موارد را که عنوان غصب صدق نمی‌کند، شامل می‌شود؛ مثلاً کسی که به اذن مالک یا قانون گذار در مال دیگری تصرف داشته است، چنانچه با انقضای مدت اذن از رد مال به مالک خودداری کند، یا وجود مال را نزد خود منکر شود، از آن پس استیلائی وی نامشروع خواهد بود (همان، ماده ۳۱۰، نیز ۶۱۶، ۶۳۱). مورد دیگر تصرف در مال مشترک بدون اذن سایر شرکاست. به موجب ماده ۵۸۲ قانون مدنی «شریکی که بدون اذن یا خارج از حدود اذن، تصرف در اموال شرکت نماید، ضامن است» (نیز نک: «قانون مدنی فرانسه»، ماده ۶۶۲؛ سنه‌وری، ۹۹۳/۸-۹۹۴، به نقل از قوانین مدنی مصر، سوریه، عراق و...).

به هر حال، آثار و احکام تصرف بدون اذن، از جمله رد عین مال در صورت بقا، رد عین با ارش در صورت نقص و دادن بدل یا قیمت در صورت تلف در قانون مدنی ایران (ماده ۳۱۱ به بعد) و منابع حقوقی (عبده، ۱۷۸ به بعد؛ امامی، ۳۶۱/۱ به بعد؛ کاتوزیان، ضامن، ۲۷۲ به بعد) و فقهی (فخرالمحققین، ۱۶۶/۲ به بعد؛ ابن قدامه، ۳۷۶/۵ به بعد؛ ماوردی، ۱۳۷/۷ به بعد) به تفصیل آمده است.

یکی از آثار اذن که به صورت قاعده در آمده است و در منابع فقهی و حقوقی به آن استناد می‌شود، این قاعده است که «اذن در شیء اذن در لوازم آن است». برخی از فقیهان به جای «لوازم» واژه «توابع» را به کار برده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۴/۵؛ برای مصادیق این قاعده، نک: شهید اول، ۲۳۰/۱؛ کرکی، ۱۲۵/۷؛ صاحب جواهر، ۲۵۷/۲۷-۲۵۸؛ بجنوردی، ۲۲/۶).

نقش اذن در رفع ضمان: از مباحثی که در باب اذن مطرح گردیده، این است که آیا اذن به خودی خود می‌تواند رافع ضمان باشد؟ به عقیده فقیهان امامیه، چه در اذن شرعی و چه در اذن مالکی، اثر اذن تنها اباحه است و مطلق اباحه نفی ضمان نمی‌کند، بلکه تنها اباحه مجانی رافع ضمان است (یزدی، حاشیه، ۳۹؛ میرفتاح، عنوان «فی القبض»). چنانکه در «مقبوض بالسوم» که از موارد اذن مالکی است، اذن فروشنده به خریدار در واریسی کالا پیش از خرید آن، دلیل بر این نیست

که اگر به هنگام واریسی، کالا تلف شود، شخص تلف کننده ضامن نباشد، بلکه باید میان اباحه تصرف که از اذن ناشی می‌شود و رفع ضمان از مأذون فرق نهاد (نک: محقق داماد، ۱۰۳). فقیهان مالکی در این مسأله میان اذن شرعی و اذن مالکانه فرق گذاشته‌اند. آنان در اذن شرعی، همچون فقیهان امامیه به اباحه همراه با ضمان قائل شده‌اند، ولی در مورد اذن مالکانه معتقدند که این اذن برای مأذون ضمان آور نیست. قرافی فرق سی و دوم از کتاب الفروق را به همین امر اختصاص داده است (۱۹۵/۱). بر اساس نظر فقیهان امامیه، اذن گرچه فی نفسه رافع ضمان نیست، ولی در صورتی که با توجه به قراین و شواهد، موضوع اذن از مصادیق امانت مالکی یا شرعی به شمار آید و بدون تعدی یا تفریط تلف یا معیوب شود، مأذون ضامن نخواهد بود (کرکی، ۸۷/۶؛ صاحب جواهر، ۲۳۳/۳۸، ۳۷۲، ۳۷۴).

تجاوز از حدود اذن: اذن خواه در ضمن عقود، خواه به صورت مستقل انشا گردد، ممکن است مطلق یا مقید باشد. در اذن مطلق مأذون در چگونگی تصرف آزاد است، ولی در اذن مقید مأذون حق ندارد تصرفی خارج از محدوده اذن انجام دهد، هر چند چنین تصرفی متعارف باشد (محقق حلی، شرائع، ۱۰۶/۲-۱۰۷؛ مامقانی، ۲۸۶)؛ در صورتی که اذن به امری مقید نشده باشد، مأذون باید در حد متعارف - نه بیش از آن - در حق یا مال موضوع اذن تصرف کند. قانون مدنی ایران «تجاوز از حدود اذن یا متعارف» را تعدی نامیده است (ماده ۹۵۱) و تعدی و تفریط در مورد اذن را موجب زوال صفت امانت، و تبدیل ید امانی به ید ضمانی می‌شناسد. همچنین ماده ۵۸۲ قانون یاد شده تصریح می‌کند: «شریکی که بدون اذن یا خارج از حدود اذن تصرف در اموال شرکت نماید، ضامن است». این قانون در موارد دیگری نیز که شخص، امین شمرده شده باشد، مانند مستودع (ماده ۶۱۴)، مستعیر (ماده ۶۴۱)، وکیل (ماده ۶۶۷)، مرتهن (ماده ۷۸۹)، قیم یا ولی نسبت به اموال صغیر یا مولی علیه (ماده ۶۳۱)، تجاوز از حدود اذن را موجب زوال صفت امانت و ضمان آور می‌داند.

صرف نظر از احکام و آثار کلی که یاد شد، اذن در هر یک از عقود نیز احکام و آثار خاصی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود: ممنوع بودن تأسیس بنا یا تعمیر عین مستأجره بدون اذن مالک (قانون مدنی، مواد ۵۰۲، ۵۰۳)؛ ممنوعیت تصرف راهن در عین مرهونه بدون اذن مرتهن (همان، ماده ۷۹۳؛ نیز نک: ابن حمزه، ۲۶۶؛ صاحب جواهر، ۱۹۵/۲۵ به بعد)؛ بی اثر بودن قبض در هبه بدون اذن واهب (قانون مدنی، ماده ۷۹۸؛ نیز نک: صاحب جواهر، ۱۷۲/۲۸)؛ ممنوعیت نکاح باکره بدون اذن ولی (قانون مدنی، ماده ۱۰۴۳؛ نیز نک: محقق حلی، همان، ۲۷۶/۲ به بعد)؛ نفوذ اعمال وکیل پس از استعفا تا زمان بقای اذن موکل (قانون مدنی، ماده ۶۸۱).

مأخذ: ابن ادریس، محمد، السرائر، قم، ۱۴۱۰ق؛ ابن حمزه، محمد، الوسیله، قم.

ذو معاهر نیز از همین قبیل است (ابن حبیب، ۳۶۷؛ ابن درید، ۵۳۲-۵۳۳؛ زیدان، ۱۸۳/۱۰).

اذواء در سلسله مراتب حکومتی یمن مرتبه پایین تری از اقیال (جمع مکسر قیل، عنوان حاکم و والی) به شمار می آمدند، اما چون از نفوذ سیاسی بسیاری برخوردار بودند، همیشه در تعیین فرمانروا (تُبَع) نقش بسزایی داشتند (ابن سعید اندلسی، ۱۴۵/۱؛ زیدان، ۱۸۳/۱۰-۱۸۴).

قلمرو حکومت آنان گاه از حد یک شهر تجاوز نمی کرد و به ندرت مناطق وسیعی را در بر می گرفت، مانند قلمرو حکومت ذوشنائر (شنائر) که شامل عمان، یمامه و سواحل دریای عرب بوده است (ابوحنیفه، ۴۰؛ حمزه، ۱۰۵). بیشتر اذواء به تجارت اشتغال داشتند (زیدان، ۲۱۲/۲۰).

اذواء و اقیال در عصر بزرگ ترین دولتهای کهن یمن مانند معین، سبا و حمیر همیشه تحت فرمان آنان، بر سرزمینهای کوچک تر حکومت می کردند، اما گاه یکی از این اذواء که قدرت و نفوذ بیشتری داشت، از فرمان تبع سرباز می زد و با گسترش قلمرو خود دولتی جدید تشکیل می داد و خود را فرمانروای یمن می خواند؛ همچون زرعه بن زید، معروف به ذونواس که در ۵۲۱ م به حکومت یمن رسید و در ۵۲۵ م به دست ابرهه سرنگون شد (همانجا؛ آذرنوش، ۲۷).

اذواء یمن در جاهلیت بسیار بوده اند (مبرد، ۱۴۶۹/۳). همدانی اذواء حمیر را ۱۴۴ تن دانسته، و نام بیش از ۱۳۰ تن از آنان را آورده است (۴۰۱/۲-۴۰۵) که نام برخی از ایشان در کتیبه های یمن نیز آمده است (پیوتروفسکی، ۲۹۸). به گفته بیهقی همه اذواء یمن پس از سیل غَرم (اواسط سده ۶ م) از فرمان پادشاهان یمن سرباز زدند و هر کدام برای خود دولتی مستقل تشکیل دادند (نک: ابن سعید اندلسی، همانجا).

اذواء را می توان به دو گروه تقسیم کرد، نخست گروهی که به پادشاه (المثامنه) معروفند: ذوخلیل، ذوعلبان، ذوعشکلان، ذوسحر، ذوقصر صراوح، ذومقار، ذوجدن و ذوحزفر (ابن سعید حمیری، منتخبات ۴۸،...) و دیگر آنان که نامهایشان به طور پراکنده در منابع کهن آمده است (نک: همدانی، همانجا؛ ابن سعید حمیری، «القصیده...»)، ۲۲۳ به بعد: زیدان، ۱۸۳/۱۰-۱۸۵). برخی از آنان تا حدود یکی دو سده پس از اسلام نیز به حیات خود ادامه دادند (همانجا)، از آن جمله ذوکلاع است که پیامبر (ص) وی را به اسلام دعوت کرد و او به همراه ۴ هزار تن از مردم یمن ایمان آورد و سرانجام در جنگ صفین کشته شد (ابن درید، ۵۲۷، ۵۲۵).

مأخذ: آذرنوش، آذرتاش، راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی، تهران، ۱۳۵۴؛ ابن حبیب، محمد، المحیر، به کوشش ایلزه لیشتن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱/ق ۱۹۴۲ م؛ ابن درید، محمد، الاشتقاق، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸/ق ۱۹۵۸ م؛ ابن سعید اندلسی، علی، نشوة الطرب، به کوشش نصرت عبدالرحمان، عمان، ۱۹۸۲ م؛ ابن سعید حمیری، نشوان، «القصیده النشوانیة»، به کوشش جواد علی، دراسات یمنیة، صنعاء، ۱۹۸۳/ق ۱۹۴۰ م؛ همو، منتخبات فی اخبار الیمن من کتاب شمس العلوم، به کوشش عظیم الدین احمد، لندن، ۱۹۱۶ م؛ ابوحنیفه دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ پیوتروفسکی، م. ب.، الیمن قبل الاسلام، ترجمه محمد شعبی، بیروت،

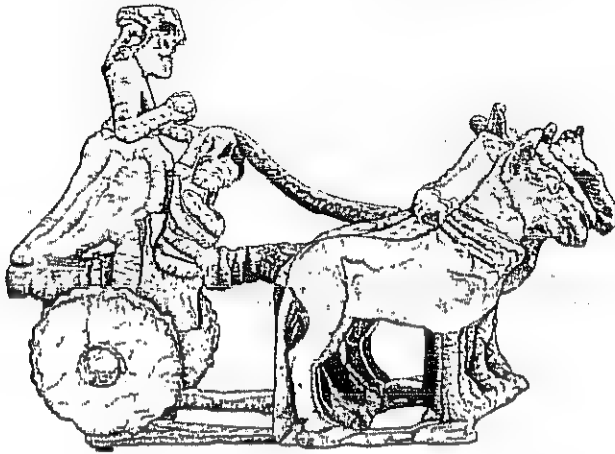
۱۴۰۸ ق؛ ابن عابدین، محمد امین، مجموعه الرسائل، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابن قدامه، عبدالله، المغنی، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ ابن قیم جوزیه، محمد، الطرق الحکمیة، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ ابن مردود، عبدالله، الاختیار، قاهره، مطبعة مصطفى البابي؛ ابن نجیم، زین الدین، الاشباه و النظائر، به کوشش عبدالعزیز محمد رکیل، قاهره، ۱۳۸۷ ق؛ ابن همام، محمد، فتح القدر، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، التبیہ، بیروت، عالم الکتب؛ اصفهانی، محمد حسین، حاشیة المکاسب، قم، ۱۴۰۸ ق؛ امامی، حسن، حقوق مدنی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ انصاری، مرتضی، المکاسب، تبریز، ۱۳۷۵ ق؛ باز، سلیم رستم، شرح المجلة، استانبول، ۱۳۰۵ ق؛ بجنوردی، حسن، القواعد الفقهیة، قم، ۱۴۱۰ ق؛ بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ جرجانی، علی، التصریفات، قاهره، ۱۳۵۷ ق؛ جوهری، اسماعیل، الصحاح، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ حر عاملی، محمد حسن، وسائل الشیعة، بیروت، ۱۳۹۱ ق؛ حیدر، علی، درر الحکام، ترجمه فهمی حسینی، بیروت/بغداد، مکتبه النهضة؛ خینی، روح الله، البیع، قم، ۱۳۶۳ ش؛ همو، تحریر الوسیلة، نجف، ۱۳۹۰ ق؛ خوانساری، احمد، جامع المدارک، تهران، ۱۴۰۵ ق؛ راغب اصفهانی، حسین، المفردات، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفه؛ رشی، حبیب الله، الاجارة، ج سنگی، تهران؛ زنجانی، محمود، تخریج الفروع علی الاصول، به کوشش محمد ادیب صالح، دمشق، مؤسسة الرسالة؛ سنهوری، عبدالرزاق، الریطة، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ شربینی، محمد، مفتی المحتاج، قاهره، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۵ م؛ شهید اول، محمد، القواعد و الفوائد، به کوشش عبدالهادی حکیم، قم، مکتبه المفید؛ شهید ثانی، زین الدین، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، تهران، ۱۳۸۴ ق؛ شهیدی، مهدی، سقوط تعهدات، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ صاحب جواهر، محمد حسن، جواهر الکلام، تهران، ۱۳۹۲ ق؛ طوسی، محمد، النهایة، بیروت، دار الکتاب العربی؛ عبده پروجردی، محمد، کلیات حقوق اسلامی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ علاء الدین سمرقندی، تحفة الفقهاء، بیروت، دار الکتب العلمیة؛ علامه حلی، حسن، تحریر الاحکام، قم، مؤسسة آل البیت؛ همو، مختلف الشیعة، تهران، ۱۳۲۳ ق؛ غروی تبریزی، علی، التفتیح، تقریرات آیت الله خویی، قم، ۱۴۱۰ ق؛ الفتاوی الهندیة، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ فتوحی، محمد، منتهی الارادات، به کوشش عبدالغنی عبدالخالق، بیروت، عالم الکتب؛ فخر المحققین، محمد، ابیض الفوائد، قم، ۱۳۸۸ ق؛ فیومی، احمد، المصباح المنیر، قاهره، ۱۹۱۲ م؛ قاموس؛ قانون مدنی ایران؛ قزاقی، احمد، الفروق، بیروت، دارالمعرفه؛ قرآن کریم؛ کاتوزیان، ناصر، ابیفاع، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ همو، ضمان قهری - مسئولیت مدنی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ کاسانی، ابوبکر، بدائع الصنائع، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ کرکی، علی، جامع المقاصد، قم، ۱۴۰۸ ق؛ مامقانی، عبدالله، مناهج المتقین، نجف، ۱۳۴۴ ق؛ ماورودی، علی، الحاوی الکبیر، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۹۴ م؛ المجلة (قانون مدنی عثمانی)؛ محقق حلی، جعفر، شرائع الاسلام، نجف، ۱۳۸۹ ق؛ همو، المختصر النافع، قاهره، دار الکتاب العربی؛ محقق داماد، مصطفی، قواعد فقه، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ مقدس اردبیلی، احمد، مجمع الفائدة و البرهان، قم، ۱۴۱۲ ق؛ موسوعة الفقه الاسلامی، قاهره، المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیة؛ الموسوعة الفقهیة، کویت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ میر فتاح، عناوین الاصول، ج سنگی، ایران؛ نایینی، حسین، منیة الطالب، تحریر موسی خوانساری، قم، ۱۳۷۲ ق؛ نراقی، احمد، عوائد الایام، قم، ۱۴۰۸ ق؛ یزدی، محمد کاظم، حاشیة المکاسب، قم، ۱۳۷۸ ق؛ همو، سؤال و جواب، نجف، ۱۳۴۰ ق؛ همو، العروة الوثقی، تهران، کتابخانه اسلامیة؛ نیز:

سید مصطفی محقق داماد

آذنه، نک: ذیل، نیز دبا ۲، آدانا.

آذواء جمع مکسر ذو، لقب گروهی از امرای محلی یمن که نامشان با کلمه ذو آغاز شده است و اغلب بر منطقه کوچکی از یمن حکمرانی داشته، و گاه به نام همان محل شناخته می شده اند، مانند ذوجدن که لقب حارث بن شرجیل حاکم جدن بوده است. ذو غمدان و

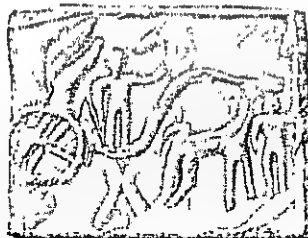
دگرگونی ساختاری به ظاهر کوچک، سبب پدید آمدن ارابه‌ای سبک شد که برای رزم مناسب بود. ارابه به دنبال این دگرگونی، در جنگهای هزاره دوم ق م نقش چشمگیری ایفا کرد (کرنلیوس، 169؛ برنتیس، 64-66).



تصویر ۲

یافته‌های باستانی از ارابه رزمی سبک، مسیر گسترش آن را تا حدودی نمایان می‌سازد. بر روی مهری استوانه‌ای که در لایه ۳ تبه‌حصار (ح ۲۴۰۰-۲۶۰۰ ق م) پیدا شده است (دایسن، 143؛ یول، 10، 17)، کهن‌ترین نقش یک ارابه رزمی سبک دیده می‌شود (نک: پارپلا، 285؛ نک: تصویر ۳). بر این مهر، ارابه رزمی سبکی با چرخ ۶ پره و سواری جنگجو نقش بسته است (دایسن، 78). کهن‌ترین نمونه یافته شده از ارابه رزمی سبک متعلق به حدود ۲۰۰۰ ق م از حوالی آمودریا است (برنتیس، 69 - 68). در گورستان سیتناشتا، در شرق اورال جنوبی نیز بقایای ارابه رزمی سبک از تمدن پیش آندرنوو^۱ (سده‌های ۱۶-۱۴ ق م) پیدا شده که همراه ارابه ران بلندپایه‌ای به خاک سپرده شده است. چرخهای این ارابه ۱۰ پره با قطر ۹۰ تا ۱۰۰ سانتی متر، و فاصله دو چرخ از یکدیگر ۱/۲ متر است. این ارابه در مقایسه با ارابه‌های آسیای غربی که تا ۱۴۰۰ ق م فقط ۴ پره داشته‌اند، پیشرفته‌تر است (پیگوت، 289-290؛ پارپلا، 234؛ گینگ، 1).

گسترش ارابه در آسیای غربی: در حدود ۱۸۰۰ ق م ارابه رزمی سبک از ایران به بین النهرین راه یافت و در حدود ۱۷۰۰-۱۶۰۰ ق م وارد مصر شد و در حدود ۱۲۰۰ ق م ارابه سبک رزمی در سراسر جهان باستان، از چین تا اروپا، گسترش



تصویر ۳

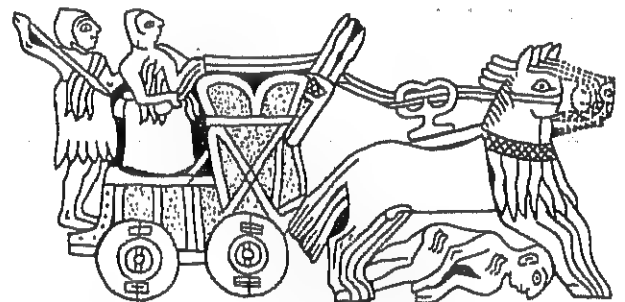
یافته بود (برنتیس، همانجا). در کنار یافته‌های باستان‌شناختی، شواهد لغوی و زبان‌شناختی نیز مسیر گسترش ارابه را مشخص می‌کند. واژه

۱۹۸۷ م: حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، بیروت، دارمکتبه الحیاة؛ زیدان، جرجی، مؤلفات، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ مبرد، محمد، الکامل، بدکوش محمداحمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ همدانی، حسن، الاکلیل، بدکوش محمد بن علی اکروخ، بغداد، ۱۹۸۰ م. عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

آرابه، یکی از ابزارهای نخستین حمل و نقل و از پدیده‌های مهم در جریان تاریخ تمدن که به رغم سادگی ساخت اولیه آن، در تحول تاریخ بشر نقشی بنیادین داشته است. ابداع ارابه را می‌توان مرحله تکاملی ساخت چرخ به شمار آورد که پیش از کاربرد در ساخت ارابه، در سفالگری به کار می‌رفته است. درباره واژه ارابه و ریشه زبان شناختی آن، پیشنهادهای گوناگونی داده شده است (نک: دورفر، 19-23/II)، اما گذشته از این نام پدیده ارابه پیشینه‌ای روشن و قابل بررسی دارد.

۱. ارابه در روزگار باستان

خاستگاه ارابه: نگاره‌هایی که از شهر اور به دست آمده است، کهن‌ترین نشانه تصویری شناخته شده از ارابه را که به کمک چارپایان به حرکت درمی‌آید، در اختیار ما می‌گذارد. در اینجا ارابه‌های بارکش با ۴ چرخ توپر و سنگین به نمایش درآمده است. این نوع ارابه که برای حمل و نقل انسان و همچنین بار ساخته می‌شد، دارای سرعتی بسیار کم بود و در سرعت زیاد به سادگی واژگون می‌شد (نک: تصویر ۱).



تصویر ۱

ارابه دوچرخ که محورش در وسط سطح بارگیر قرار داشت، به گاو یا خر بسته می‌شد و همچون ارابه ۴ چرخ قادر به حرکت سریع نبود و به هنگام تغییر مسیر واژگون می‌گردید. کهن‌ترین نشانه این نوع ارابه در نمونه‌ای دیده می‌شود که در منطقه دیاله [تل عقرب] پیدا شده، و مربوط به حدود ۲۶۵۰ ق م است (آمی، تصویر شه 349؛ نک: تصویر ۲).

در پی پیشرفت فن ارابه سازی، محور ارابه‌های دوچرخ سبک در پشت رکاب سوارکار قرار گرفت که به این ترتیب بیشتر وزن ارابه و سوارکار بر اسب، و بقیه وزن بر چرخها وارد می‌آمد. این امر به مهار اسب کمک می‌کرد، بر سرعت ارابه می‌افزود و به هنگام افزایش سرعت، فشار بار بر اسب کاهش می‌یافت. همچنین در ساخت چرخهای ارابه نیز تحول تازه‌ای پدید آمد و به جای چرخ سنگین و توپر، چرخ پره‌دار به کار رفت که سبب کاهش چشمگیر وزن ارابه شد. به این ترتیب، این

1. Proto-Andronovo

(مایرهفر، همانجا؛ نیبرگ، 166-165/II؛ معین، ۱۶۹۹/۲) ساخته شده است. از سوی دیگر از واژه آریایی «ورت» پس از تبدیل قابل انتظار «و» به «گ»، نخست «گرد» گشتن، چرخیدن و سپس «گردونه» ساخته شده است (نک: مایرهفر، همان، 519/II).

نامهای متعددی نیز که با مفهوم ارابه رزمی در پیوندند، برای یافتن خاستگاه اصلی ارابه رزمی به کار می آیند. در نام مرکب توشرته^{۱۱}، نام آریایی فرمانروایی از میتانی و نیز زورده^{۱۲} فرمانروای عگا، ریشه رته به چشم می خورد و بررسیهای انجام شده نشان می دهد که در این نامها مراد از رته، ارابه است («نامه های تل العمارنه^{۱۳}»، بند 232، سطر 3، بند 245، سطرهای 24، 30، 33، 41، 43، زورده همان شو- رده^{۱۴} هند و آریایی به معنی «نیک ارابه» است (میرونوف، 184؛ هلک، «روابط...»^{۱۵}، 480). نام ابیرتش^{۱۶}، پنجمین شاه کاسیان (اواخر سده ۱۷ ق م)، در بحثهای مربوط به خاستگاه کاسیان نیز از سوی برخی پژوهشگران، نامی آریایی تلقی می گردد، چه در این نام ratta از ریشه آریایی شناخته می شود (میرونوف، 144؛ قس: مایرهفر، «هند و آریاییان...»^{۱۷}، 27؛ کامنهوبر، «آریاییان...»^{۱۸}، 54 به بعد)، همچنین در خاستگاه ارابه، یعنی ایران نیز نامهای ساخته شده با رته، مانند داره نیت رته^{۱۹} به معنی [نگه] دارنده ارابه، به چشم می خورد (مایرهفر، «نام نامه...»^{۲۰}، بند 102).

تأثیر ارابه در معماری و شهرسازی: گسترش گام به گام ارابه در خاور زمین، دگرگونیهای بنیادی در زندگی روزمره ملل آن دیار پدید آورد. ورود اسب و ارابه سبک رزمی به فلسطین تحول در امر شهرسازی این سرزمین را در پی داشت. شهرهای این منطقه با ساختار خاص خود محلی برای نگهداری ارابه نداشتند و از این روی ساکنان فلسطین ناگزیر از ساختن فضاهای مناسب بزرگی در خارج شهر برای اسب و ارابه شدند. گمان می رود که دژها و اردوگاههای مستحکم چهارگوش گلی که از زمانهای بسیار دور در ایران معمول بوده است، همراه با فاتحان هیکسوس به فلسطین و مصر راه یافته باشد (آلبرایت، «فلسطین...»^{۲۱}، ۱۹۳۵ م، 244). دژ تل الیهودیه در دلتای نیل، با توجه به آویزهای به دست آمده خیابان، فرمانروای هیکسوس، همچنین سفال شکسته هایی که با نقش سیاه کنده کاری شده اند، بدون تردید از دوره هیکسوس است. دیوار قلعه ۴۵۰ تا ۴۷۵ متر طول و ۱۵ تا ۲۰ متر ارتفاع دارد. کلفتی دیوار در پی ۴۰ تا ۶۰ متر، یعنی نسبت پی به ارتفاع یک به سه بوده است (نک: همو، «فلسطین...»^{۲۲}، ۱۹۲۲ م، 123-122). قلعه مشرفه در نزدیکی شهر قطنه، با دیوار خاکی به طول بیش از هزار متر و به ارتفاع ۱۵ متر محصور شده است. قطر این دیوار در پی ۶۵ تا ۸۰ متر

هندوآریایی رته^{۲۳} به معنی چرخ و ارابه که در وداها به صورت رته^{۲۴} منسوب به ارابه، رته^{۲۵} با ارابه رفتن و در اوستای متأخر رثیشیه^{۲۶} منسوب به ارابه در دست است، وارد زبانهای باستانی غرب آسیا شده است.

از همین واژه در زبان اکدی ارتیه(ی)نو^{۲۷} به معنی بخشی از یک سلاح (زدن، I/232؛ «واژه نامه...»^{۲۸}، V/255) ساخته شده است که منظور چرخ ارابه رزمی است و در زبان حتی ارتینی^{۲۹} به معنی ابزار ارابه یا بخشی از ارابه ساخته شده است (مایرهفر، «واژگان...»^{۳۰}، 144؛ فریدریش، 421). همین واژه در متنهای آلاخ سوریه نیز به چشم می خورد (مایرهفر، همان، 145-144). در مصر باستان ارابه ورت^{۳۱} نامیده می شد که برای آن ریشه هوری حدس زده شده است (هلک، «واژه نامه...»^{۳۲}، 407)، اما یک ریشه آریایی بیشتر محتمل است. در کهن ترین دوره زبان آریایی ورت^{۳۳} به معنی گرداندن به کار رفته است (کامنهوبر، «اسب شناسی...»^{۳۴}، 294). ورت (wart) هندوآریایی باستان به معنی گردیدن و هندوآریایی آسیای مقدم yart- به معنی چرخاندن از همین ریشه است (مایرهفر، «واژه نامه...»^{۳۵}، II/518-519).

در متنهای حتی نیز این واژه به صورت ورتنه^{۳۶} یعنی دوریا چرخش آمده که در واژگان مربوط به تربیت اسب مورد استفاده بوده است. این واژه در تکامل بعدی در هندوایرانی و اوستایی به شکلهای ورته^{۳۷}، یعنی گردیدن، ورتورته^{۳۸} یعنی با ارابه غلطان، در پارتی ورد (wrd-) و در پارسی میانه ورد (ward-)، گردیدن، و سغدی ورتن^{۳۹} به معنی ارابه آمده است (همانجا؛ قریب، ۴۱۲). علاوه بر واژگان مربوط به ارابه، برخی ترکیبات لغوی مربوط به معنای «ارابه ران» (با ریشه «مریه»^{۴۰}، نک: سطور بعد) و «اسب» (هم) نیز از هندوآریایی وارد زبانهای هوری و حتی شده است. بدین ترتیب، واژگان هندوآریایی مربوط به ارابه و نیز اسب در سراسر خاور باستان گسترش یافته است، بنابراین، واژه مصری «ورت» نیز از این قاعده مستثنی نبوده، و از ریشه «ورت» آریایی گرفته شده است.

در زبان فارسی و دیگر زبانهای ایرانی ریشه هر دو واژه «رته» و «ورت» قابل پی گیری است و این مؤیدی بر خاستگاه هندوآریایی این واژگان می تواند بود. از ریشه «رته» واژه ارتشتار (مشتق از اوستایی رته ایشتر^{۴۱} و رته ایشتا^{۴۲}) به معنی جنگجوی ارابه ران (بارتولمه، 1506؛ مایرهفر، «واژه نامه»^{۴۳}، II/429؛ پوکورنی، 866)، و نیز سکایی ختنی رته^{۴۴} ارابه، فارسی عراده، اراده (نک: واژه های مترادف در زبان اکدی و حتی یاد شده پیشین) و در پهلوی «راه» و فارسی «رهی» رونده

- | | | | | | | |
|----------------------------------|------------------------|-------------------------------|-----------------------|-------------------|---------------------------|-----------------|
| 1. ratha | 2. rathya- | 3. ratharya | 4. raithiia- | 5. eratti(ya)nnu | 6. The Assyrian... | 7. aratiijaanni |
| 8. «Indo-iranisches...» | 9. wrr.t | 10. Kleines Wörterbuch... | 11. vart- | 12. Hippologia... | | |
| 13. Etymologisches Wörterbuch... | 14. vartanna/-uarta | 15. varēt-a- | 16. varaṭṭ.ratha- | 17. wrtn | | |
| 18. rathaēštar | 19. rathaēštā | 20. rraha- | 21. Tušratta | 22. Zurada | 23. The Tell-el-Amarna... | |
| 24. šu-radha>šu-rada | 25. Die Beziehungen... | 26. Abirattas | 27. Die Indo-aries... | 28. Die Arier... | | |
| 29. Dāraiat.ratha- | 30. Iranisches... | 31. «Presidential Address...» | 32. «Palestine...» | | | |

آریاییان دریی داشت (همو، 368).

بازتاب این طبقه بندی و پیوند آن با اختراع ارابه را در اساطیر ایرانی می توان یافت. آورده اند که جمشید مردم را به ۴ گروه تقسیم کرد: موبدان، ارتشتاران (ارابه رانان)، برزیگران و پیشه وران (یسنا، ۱۷: ۱۹؛ نیز نک: فردوسی، ۴۰/۸؛ ثعالی، ۱۴). جمشید فرمان به استخراج طلا، نقره، مس، سرب و قلع داد. پس دستور داد تا از عاج و ساج ارابه ای سازند و آن را دیوان برکشند و آنگاه یک روزه از دماوند به بابل رفت.

ارابه رانان آریایی گله های بزرگ اسب در اختیار داشتند و خود به ساختن و تعمیر ارابه می پرداختند. به هنگام جنگ، نخست دسته بزرگی از ارابه رانان بر دشمن می تاختند و به این ترتیب نخستین ضربه کاری را وارد می ساختند. آنگاه رزمندگان از رکاب ارابه به پرتاب نیزه و تیر پرداخته، سپس از سلاحهای پیکار تن به تن، یعنی تیر و شمشیر استفاده می کردند (برتیس، 67). در تپه حصار و تورنگ تپه نمونه هایی از شیورهای زرین و سیمین یافته شده که بازتاب حضور این نیروی رزمی سازمان یافته در آن دوران کهن است که برای دادن علامتهای جنگی نیاز به شیور داشتند (هارماتا، 373). بر روی مهری استوانه ای از لایه «ب» تپه سیلک مردی سوار بر ارابه نقش بسته که به وسیله دو اسب کشیده می شود و ارابه ران در حال پرتاب نیزه ای برای شکار است (بویس، 43؛ گیرشمن، 81).



درباره رواج عنوان آریایی مریه در زبانهای آسیای غربی باید گفت که مریه در زبان هوری و سپس در برخی دیگر از زبانها به مریه نو شهرت یافت (هارماتا، همانجا). عنوان مریه نو دارای پسوند

تصویر ۴

اکدی و هوری «-نو» است که به برخی از واژه های پیگانه افزوده می شد (نک: کروناسر، 183). ریاس و به عبارت دیگر مریه در ریگ ودا همیشه با ارابه رزمی و همچنین اسب می آید و در خدمت ایزدان ایندرو و اگنی است (ریگ ودا، کتاب III، 31: 7؛ مک دانل، II/137؛ اوکالاگان، 66). در آسیای غربی نیز مریه نو به معنی جوانمرد، نجیب زاده جوان، دلاور و رزمنده ارابه ران است که سرآمدان جنگاوری با ارابه رزمی بودند (مایر هفر، «هند و آریاییان»، 19، «واژه نامه»، II/330).

مریه نوها در آسیای صغیر توانستند در رأس هوریان قرار گیرند، گرچه در برخی از متنهای کهن از هوریان در مقامی برتر از مریه نوها یاد شده است (کرنلیوس، 168)، اما این طبقه جنگجو (مریه نوها) که مهاجمان بیگانه به حساب می آمدند، به زودی در حکومتهای آسیای صغیر، سوریه و فلسطین به مقامهای بالایی دست یافتند. با استقرار این

است و با توجه به نسبت یاد شده، ارتفاع دیوار قلعه تل الیهودیه، بایستی ۲۰ تا ۲۵ متر بوده باشد. با راه طولانی شیب داری که از بیرون و از روی دیوار به درون تأسیسات منتهی می شود، تردیدی نیست که مردم این سامان اسب و ارابه رزمی داشته اند (آلبرایت، همانجا). نمونه های دیگری از کاربرد دیوار خاکی برای قلعه سازی در دوران هیکسوس را در جا به جای فلسطین و سوریه می توان دید (سوه - سدربرگ، 60-61). تا این زمان این شیوه دژ سازی در غرب آسیا کاملاً ناشناخته بود؛ از این رو، می توان پذیرفت که هیکسوسها این سبک را از سرزمینی گرفته بوده اند که در آنجا این نوع معماری رواج داشته است. بی گمان این دژها در جلگه های وسیع، مثلاً در حوالی مرو معمول بوده اند. در قرخ تپه مره نمونه ای از این دژ برمی خوریم که هر بز آن ۳۰۰ متر درازا دارد و امروز دیوار فرو ریخته اش هنوز به بلندی ۶ متر بر جای است (آلبرایت، «فلسطین»، ۱۹۲۲ م، 123). این دژ، بر خلاف دژهای هیکسوس در فلسطین و سوریه، بنای دایره واری در سمت شمالی درون قلعه دارد. تعیین عصر ساسانی برای قدمت این بنا با تکیه بر اشیاء به دست آمده مانند سکه و سفالهای لعابی (رایت، 30) پذیرفتنی نیست؛ زیرا اشیاء به دست آمده می تواند متعلق به زمانی پس از زمان ساخت دژ بوده باشد.

قلعه گیری در نزدیکی ورامین همتای دژهای هیکسوس است (آلبرایت، «زمینه تاریخی...»، 253، نیز نک: «مریه نو...»، 219). تاریخ ساخت این بنای مستطیل شکل با طول تقریبی ۱۰۰ متر در حال حاضر نامشخص است (رایت، 32). دژهایی از این دست از سده های ۶ تا ۴ ق م در قلعه گیر^۳ و کوزلی گیر^۴ در منطقه خوارزم نیز به چشم می خورد. قلعه نخست مستطیلی به بزرگی ۱۰۰'۷۰۰ متر و دیگری، متناسب با شکل تپه ای که بر فرازش ساخته شده است، تقریباً سه گوش با فضایی به بزرگی ۱۰۰۰'۴۰۰ متر است (تولستوف، 103). در فلسطین نیز برخی دژها از این دست، با گسترش تدریجی تبدیل به شهرهای جدید شده اند. از میان نمونه های فراوان می توان به قلعه شاروهن در جنوب فلسطین اشاره کرد که پیش از بیرون راندن هیکسوس از مصر بنا شده است (اشتوک، «بررسیها...»، 71، «هیکسوس خیابان...»، 78؛ آلبرایت، همانجا).

مریه نو^۵، نجای ارابه ران آریایی: نفوذ آریاییان در طبقه حاکم ملل آسیای غربی را باید در تحولاتی دید که آنان در پرورش اسب، ساختن ارابه رزمی و در نتیجه در فن نوین پیکار پدید آوردند. آنان با بهره گیری از این دست آوردهای نوین، طبقه ویژه ای را پدید آوردند که خود را مریه^۶ به زبان هند و آریایی کهن به معنی مرد جوان یا جنگجوی جوان، به عبارت دیگر عضو نجای جنگجوی ارابه ران می نامیدند (مایر هفر، «واژه نامه»، II/329؛ هارماتا، 373) و گام به گام به قدرت نزدیک می شدند. این امر طبقه بندی اجتماعی نوینی را در میان هند و

1. «The Historical Background...» Hyksos Chian...»

7. Mariyannu

2. Mitannian... 8. marya

3. Kalay-Gyr 9. -nnu

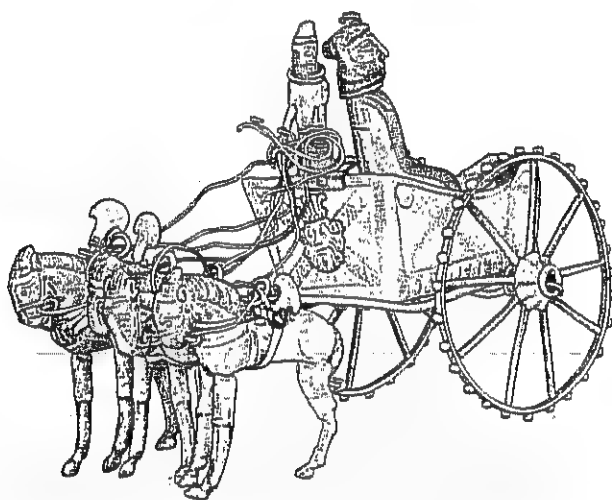
4. Küzäli-Gir 10. marū

5. Studien...

6. «Der

می توان گفت که مصریها با مشاهده فن رزم دشمن هیچ نوع مقاومتی از خود نشان نداده اند. به نظر بیسینگ (ص 335) اسب و ارابه هیکسوسها در مصر علیا (جنوب) و در دلتای نیل که پر از باتلاق و کانالهای آبیاری است، کاربردی نداشته است. در حالی که تجربیات تاریخ نشان می دهند که اسب و ارابه پس از راه یافتن به مصر در جنگهای فراعنه نقش مهمی داشته است؛ بنا براین هیچ دلیلی وجود ندارد که اسب و ارابه به هنگام تهاجم هیکسوس به مصر دارای چنین نقشی نبوده باشد.

از دوره هیکسوس تصویر و سند مکتوبی به دست نیامده، و اسناد غیر مستقیم تنها تکیه گاه محققان است. اما به طوری که از منابع بومی برمی آید، وقتی آموسیس اول، هیکسوس را از مصر بیرون می راند، وی نخستین فرمانروای مصری بود که از ارابه رزمی سبک استفاده می کرد («متنهای...»^۵، کتاب II، بند 81). کهن ترین نشان تصویری از ارابه رزمی در مصر نگاره ای از تحوتمس اول (۱۵۰۷-۱۴۹۷ ق م) است که وی را در حال حمله به دشمن نشان می دهد. این تصویر کمی پس از بیرون راندن هیکسوس تهیه شده است (اسمیت، 22-23؛ نک: تصویر ۴).



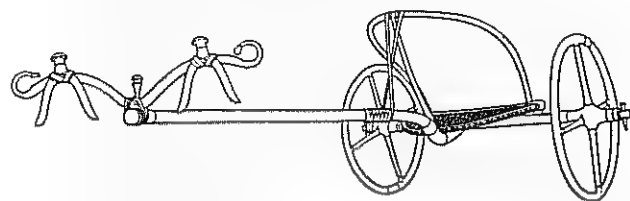
تصویر ۷

به این ترتیب ارابه رزمی می تواند در زمان هیکسوس یا کمی زودتر به مصر وارد شده باشد و آنگاه که مصریها نیز بر فن ارابه سازی دست یافتند، توانستند دشمنشان را از خاک خود بیرون رانند.

گسترش ارابه در شرق باستان: همزمان با فرمانروایی هیکسوس در مصر، کاسیها در بین النهرین و آریاییهای میتانی در آسیای صغیر، شواهد نوشتاری و تصویری درباره ارابه رزمی روبه افزایش می گذارد. از آن پس در نگاره های مصر فرعونها سوار بر ارابه های باشکوه و پر زرق و برق دیده می شوند. رفته رفته ارابه های سبک تر و ساده تری نیز در مصر طراحی می شود (نک: تصویر ۵).

با آغاز شاهنشاهی هخامنشی تصویری از ارابه رزمی، از جمله نگاره هایی بر روی مهرهای استوانه ای دیده می شود (نک: تصویر ۶).

طبقه در آن دیار، واژه هندوآریایی مریه به شکل مرو^۱ در زبان اکدی و مار^۲ در آرامی راه یافت (نک: بروئر، 21). هدف بعدی این طبقه سرزمین مصر بود، چه ظاهراً مریه نوها (با نام mareyana) مصر را

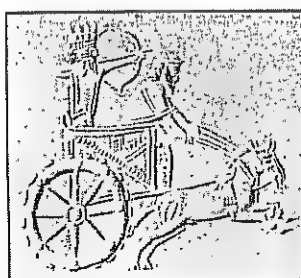


تصویر ۵

همراه هیکسوس تصرف کردند (هلک، «روابط»، 513). از متنهای تحوتمس سوم و آمنوفیس دوم که از اسارت گروهی از مریه نوها گزارش می دهند، چنین برمی آید که این عنوان آریایی حتی پس از بیرون راندن فرمانروایان هیکسوس از مصر، به حیات خود ادامه داده است (همان، 343-344؛ نیز برای بازمانده های این عنوان در زمان هخامنشیان^۳، نک: مایر هفر، «نام شناسی...»^۴، 192).

ارابه در مصر: ارابه ای که به روزگار هیکسوسها در مصر رواج داشت، از نوع ارابه سبک رزمی بود که ساخت کهن ترین نوع آن از ۶۰۰ تا ۸۰۰ سال پیش از این دوره در ایران معمول شده بود. شاهی غیر مستقیم نخستین گواه رواج ارابه رزمی در مصر است و آن دستکشی است که در نگاره ای در کنار پسر فرعون نقش بسته است. تاریخ این اثر که در زیر تصویر فرعون نقش بسته، با گزارش ماتوس درباره تاریخ تهاجم هیکسوسها برابر است. چون استفاده از دستکش در مصر مقتضای شرایط اقلیمی نبوده است و این دستکش می باید ابزار ارابه رانی بوده باشد، می توان چنین برداشت کرد که فن رزم همراه با ارابه کمی پیش از انتقال قدرت به هیکسوس وارد مصر شده است. تصویری که در یکی از گورهای تل العمارنه به دست آمده است، سرداری را در حال پوشیدن دستکشی نشان می دهد که به او هدیه شده است (هلک، «شاهی...»^۳، 338 به بعد).

با این شاهد این برداشت قوت می گیرد که هیکسوسها، پیش از



تصویر ۶

فرمانروایی در مصر، به قدرت و کانون فرماندهی رخنه کرده، و احتمالاً مقامهای بالای لشکری را در دست داشته، و در فرصتی مناسب قدرت را به دست گرفته اند؛ زیرا هیکسوسها تنها با تسلط بر فن ساخت ارابه های رزمی توانسته

بودند به مصر هجوم برند و بدون

برخورد با مقاومت، کشور را به تصرف خود در آورند. از همین روی

1. māre' 2. Marriyada, Marriyadadda, Marriyakarša,...
5. Ancient Records...

3. Onomastica...

4. Ein indirekter Beleg...

Index of Names and Subjects, New Delhi, 1982; Mayrhofer, M., *Etymologisches Wörterbuch des Altindoirischen*, Heidelberg, 1986-1995; id, *Die Indo-arien im alten Vorderasien*, Wiesbaden, 1966; id, *Indo-iranisches Sprachgut aus Alalah*, *Indo-Iranian Journal*, 1960, vol. IV; id, *Iranisches Personennamenbuch*, Wien, 1979, vol. I; id, *Onomastica Persepolitana*, Wien, 1973; Mironov, N.D., «Aryan Vestiges in the Near East of the Second Millenary B.C.», *Der alte Orient*, 1932, vol. XI; Nyberg, H.S., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, 1974; O' Callaghan, R. T., *Aram Naharaim*, Roma, 1948; Parpola, A., «The Coming of the Aryans to Iran and India and the Cultural and Ethnic Identity of the Dāsas», *Studia Orientalia*, 1988, vol. LXIV; Piggott, S., «Chariots in the Caucasus and in China», *Antiquity*, 1974, vol. XLVIII; Pokorny, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, München, 1959; Rig-Veda; Säve-Söderbergh, T., «The Hyksos Rule in Egypt», *Journal of Egyptian Archaeology*, 1951, vol. XXXVII; Smith, W. S., *Interconnections in the Ancient Near East*, New Haven/London, 1965; Soden, W.F., *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, 1965 - 1981; Stock, H., «Der Hyksos Chian in Bogazköy», *Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft*, 1963, vol. XCIV; id, *Studien zur Geschichte und Archäologie der 13. bis 17. Dynastie Ägyptens*, Glückstadt, 1955; *The Tell-el-Amarna... Tablets*, Toronto, 1939; Tolstov, S.P., *Auf den Spuren der altchorezmischen Kultur*, tr. O. Mehlitz, Berlin, 1954; Wright, G. R. H., «Iran and the Glacis», *Zeitschrift der deutschen Palästinavereins*, 1969, vol. LXXXV; Yule, P., *Tepe Hissar, neolithische und kupferzeitliche Siedlung in Nordostiran*, München, 1982.

جهانشاه درخشانی

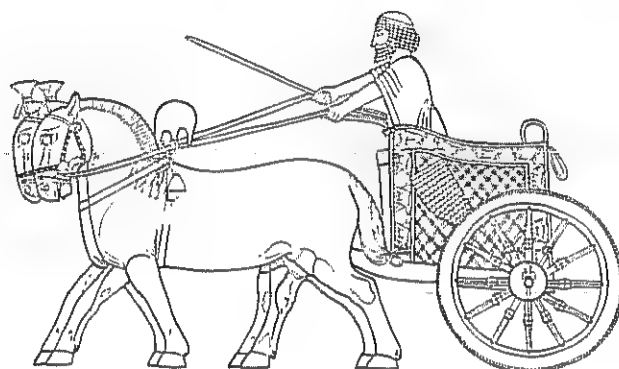
II. ارابه در فرهنگ اسلامی

در یک نگرش گذرای تاریخی بر یک و نیم هزاره تمدن اسلامی، آنچه به طور مشترک از فلات ایران تا مغرب اقصی دیده می‌شود، این نکته است که مردم این سرزمین وسیع در سفرها و عملیات حمل و نقل خود، به هر دلیل سوار شدن بر گرده چارپایان را با شرایط زندگانی خود مساعدتر می‌دیدند. کسانی که سواری را برای خود دشوار یا نامناسب می‌یافتند، به طور خاص زنان از باب حرمت و بیماران از روی ناتوانی از وسایلی باز هم بی چرخ چون کجاوه استفاده می‌کرده‌اند. این وسایل که صورت اتاقک‌هایی غالباً کوچک را داشته‌اند، گاه بر پشت ستور قرار می‌گرفتند [هودج، عماری] و گاه به صورت تخت روان میان دو ستور بسته می‌شدند.

در بسیاری از آثار مکتوب پیشینیان از سرزمینهای گوناگون اسلامی سکوتی درباره ارابه و ارابه‌رانی دیده می‌شود که همین سکوت — به ویژه در منابعی که انتظار می‌رود یادی از این ابزار در میان باشد — می‌تواند به عنوان یک اطلاع تاریخی مورد استناد قرار گیرد. در کتب حسیه که در طول قرون متعادی در ممالک مختلف اسلامی نوشته شده، و به چهره‌های گوناگون از زندگی مدنی و مشاغل اجتماعی توجه کرده‌اند، جای خالی سخن از پیشه ارابه‌سازی و ارابه‌رانی احساس می‌شود. همچنین در آن دسته از منابع و آثار دینی که درباره سفر حج، یعنی مهم‌ترین و عام‌ترین نمود سفر در تمدن اسلامی، و آداب آن گفت‌وگو کرده‌اند و به اقتضای بحث از وسیله‌های گوناگون سفر نیز سخن گفته‌اند، یادی از ارابه به چشم نمی‌خورد.

این سکوت درباره ارابه که البته از عدم تداول و رواج آن در نظام تمدنی ملل مسلمان حکایت دارد، در حالی است که نیاکان این مردم از دیرزمان با ارابه آشنا بوده‌اند و دلیل بی‌رونقی ارابه در میان آنان را هرگز نمی‌توان ناآشنایی با وسیله حمل و نقل چرخدار تلقی کرد. شواهد

در خاور ایران نیز مدلهایی با شکل واقعی ارابه به دست آمده است (نک: تصویر ۷). همگی این شواهد گواه بر استمرار استفاده از ارابه از کهن‌ترین دوران تا آغاز شاهنشاهی هخامنشیان و پس از آن در ایران است. پس از دوران هخامنشی دیگر تحول اساسی در فن ارابه‌سازی صورت نگرفت و به همان شکل در جهان باستان گسترش یافت (نک: تصویر ۸).



تصویر ۸

مآخذ: نقالی مرغنی، حسین، غر اخبار ملوک القریس، ترجمه فضائی، تهران، ۱۳۴۸؛ فردوسی، شافنامه، به کوشش اسیرنف، سکر، ۱۹۶۶؛ قریب، بدرالزمان، فرهنگ سغدی، تهران، ۱۳۷۴؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، ۱۳۶۳؛ یسنا، نیز:

Albright, W.F., «The Historical Background of Genesis XIV», *Journal of Society of Oriental Research*, 1926, vol. X; id, «Mittanian Maryannu, Chariot-Warrior, and the Canaanite and Egyptian Equivalents», *Archiv für Orientforschung*, 1931, vol. VI; id, «Palestine in the Earliest Historical Period», *Journal of the Palestine Oriental Society*, 1922, vol. II; id, «Presidential Address: Palestine in the Earliest Historical Period», *ibid*, 1935, vol. XV; Amiet, P., *Die Kunst des Alten Orients*, Freiburg, 1977; *Ancient Records...*, London, 1988; *The Assyrian Dictionary*, ed. J.J. Gelb et al., Chicago, 1958; Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin/New York, 1979; Bissing, F. W., «Das angebliche Weltreich der Hyksos», *Archiv für Orientforschung*, 1936, vol. XI; Boyce, M., *Zoroastrianism, its Antiquity and Constant Vigour*, Costa Mesa, 1992; Brentjes, B. & H., *Die Heerscharen des Orients*, Berlin, 1991; Brunner, L., *Die gemeinsamen Wurzeln des semitischen und indogermanischen Wortschatzes, Versuch einer Etymologie*, München/Bern, Francke Verlag; Cornelius, F., «Erin-Mandas, Iraq», 1963, vol. XXV; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965; Dyson, H. & S. M. Howard, *Tappah Hesār, Reports of the Restudy Project*, 1976, Firenze, 1989; Friedrich, J., *Kurzgefasstes hethitisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1991; Gening, V.F., «The Cemetery at Sintashta and the Early Indo-Iranian Peoples», *Journal of Indoeuropean Studies*, 1979, vol. VII; Ghirshman, R., *Iran, from the Earliest Times to the Islamic Conquest*, Baltimore, 1954; Harmatta, J., «The Emergence of Indo-Iranians: the Indo-Iranian Languages», *History of Civilizations of Central Asia*, 1992, vol. I; Helck, W., *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend*, Wiesbaden, 1971; id, «Ein indirekter Beleg für die Benutzung des leichten Streitwagens in Ägypten zu Ende der 13. Dynastie», *Journal of Near Eastern Studies*, 1978, vol. XXXVII; id & E. Otto, *Kleines Wörterbuch der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1956; Kammerhuber, A., *Die Arier im vorderen Orient*, Heidelberg, 1968; id, *Hippologia Hethitica*, Wiesbaden, 1961; Kronasser, H., «Indisches in den Nuzi-Texten», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1957, vol. LIII; Macdonell, A.A. & A.B. Keith, *Vedic*

زبات بهره گرفته است.

پژوهش محمدابشیرلی که در ذیل مدخل «ارابه» در «دائرةالمعارف اسلام» اوقاف ترکیه در ۱۹۹۱م منتشر شده است، در زمینه رواج ارابه در قلمرو عثمانی افزوده‌های قابل ملاحظه‌ای دارد.

ارابه در ایران: پیش از ورود به بحث درباره اشاره‌های تاریخی، به عنوان مقدمه‌ای زبان شناختی باید گفت که دو واژه «گردون» و «عزاده» به عنوان معادل لغوی ارابه یا گونه‌ای از آن، در کهن‌ترین نمونه‌های برجای مانده از نظم و نثر فارسی، از جمله شاهنامه فردوسی بارها به کار رفته است. این دو واژه از نظر اشتقاق زبانی ریشه در واژه‌های زبانه‌های میانه و باستانی ایرانی دارند (نک: بخش نخست مقاله) و بهترین گواه بر این نکته هستند که به عنوان یک پدیده تمدنی، ارابه یاد شده در آثار ادبی سده‌های ۴ و ۵ق، نه یک پدیده نو، بلکه به عکس ابزاری دیرآشنا از روزگار نیاکان است و گاه همچون گردون اسفندیار به اسطوره‌ها پیوسته است.

در ادبیات فارسی سده‌های ۴ و ۵ق از ارابه و گونه‌های آن چندان سخن به میان آمده است که بتوان با تحلیل این اشاره‌ها، نمایی از کاربرد ارابه در آن دوره را تصویر کرد. نخست باید به گونه‌ای از ارابه اشاره کرد که از سرعت قابل ملاحظه‌ای برخوردار بوده، و در ایران باستان به عنوان ابزاری در جنگهای میدانی به کار می‌رفته است؛ این ارابه‌ها معمولاً با اسب کشیده می‌شده، و چرخهای آن به تیغ مسلح بوده است. تاکنون شاهی درباره اینکه چنین ارابه‌هایی در سده‌های نخست اسلامی در ایران رواج داشته، و در جنگها به کار رفته باشند، به دست نیامده است و ظاهراً کاربرد اینگونه ارابه‌ها پس از عصر هخامنشی به تدریج منسوخ شده است.

در بررسی ادبیات سده‌های ۴ و ۵ق باید بر این نکته تأکید کرد که اینگونه ارابه‌ها در ادبیات حماسی به فراموشی سپرده نشده، و شاعران حماسه‌سرای ایرانی که به بازگو کردن افسانه‌های دیرین ملی اهتمام ورزیده‌اند، بارها از گردونه‌های جنگنده سخن گفته‌اند. وصفی که فردوسی در برخی از ابیات شاهنامه از اینگونه گردونه‌ها به دست داده، نشان می‌دهد که تا چه حد تصور او از ارابه‌های باستانی ایرانی با مشخصات واقعی آن نزدیک بوده است؛ وی در وصف یکی از این گردونه‌ها، ارابه‌ای چوبین را به تصویر کشیده که [چرخهای آن] به تیغ مسلح بوده، و با دو اسب کشیده می‌شده است (نک: ۱۷۴/۶-۱۷۵؛ نیز نک: ولف، ۱۹۹۷).

داستانهای غیر ایرانی بازگو شده در نوشته‌های فارسی و عربی ایرانیان در باره قصص قرآنی در سده‌های ۴ و ۵ق، به طور مستقیم نمی‌توانند به عنوان نمایه‌ای از تمدن ایرانی در آن سده‌ها تلقی گردند، اما تحلیل مطالب راجع به ارابه در این داستانها و مقایسه آن با منابع اصلی تا اندازه‌ای می‌تواند نامأنوس و تاریک بودن تصور نویسندگان ایرانی

پراکنده‌ای که از دوره‌های مختلف تاریخ ملل اسلامی به دست آمده، نشان دهنده این واقعیت است که ارابه به خصوص به عنوان یک وسیله باربری در طول سده‌های متمادی، همواره به طور حاشیه‌ای کاربرد محدود خود را حفظ کرده بوده است.

از دیدگاه تمدن‌شناختی در بررسی تاریخ کاربرد ارابه در سرزمینهای اسلامی دو جریان را باید به طور متمایز بررسی کرد: جریان نخست، ارابه ایرانی - بین‌النهرینی است که اوج رونق و نیز تکامل فنی خود را در اعصار باستانی پشت سر نهاده بود (نک: بخش نخست مقاله) و در طول یک و نیم هزاره اسلامی دوره فراموشی و رکود خود را سپری می‌کرده است. دوره رکودی که از مدتها پیش از ظهور اسلام آغاز شده بود. جریان دوم، ارابه دوچرخ آسیای مرکزی - چین است که دست کم تا هزاره سوم قم پیشینه دارد؛ این ارابه در هزاره نخست قم دوره‌ای از تکامل فنی خود را در چین سپری کرد و همزمان با آغاز تاریخ مسیحی بود که در دشتهای آسیای مرکزی تحولی در ساخت آن پدید آمد. در ارابه‌های جدید دشتی [استپی] شکل یوغ به گونه‌ای طراحی شد که فشار بار بر شانه‌های چارپا وارد می‌آمد. پس از این تحول ارابه دشتهای آسیای مرکزی به سرعت از دو سو به چین و اروپا راه یافت (نک: ردنسون، «درباره ارابه»، ۱۹۷۰، ۴۰۷).

گسترده‌گی بسیار سرزمینهای اسلامی و کثرت منابع مربوط به تاریخ تمدن ملل مسلمان، کار تحقیق را درباره تاریخ هر پدیده تمدنی در جهان اسلام دشوار می‌سازد، اما برعکس، دشواری کار تحقیق درباره ارابه به سبب محدود بودن آگاهیها و گزارشهاست.

نمونه‌هایی چند از اشارات تاریخی به ارابه در ۱۹۳۰م توسط بارتولد ارائه شد که بیشتر آنها با توجه به شناختی که از زمینه‌های تحقیقی وی وجود دارد، مربوط به آسیای مرکزی است. از دگر سو در ۱۹۴۶م حبیب زتات در مجموعه الخزائن الشرقیة (ج ۳) بخشی از منابع عربی را گرد آورده است. مواردی از اشاره به ارابه در منابع شعر و نثر فارسی که گاه به عنوان شاهد و نظیر در آثار لغوی چون بهار عجم و آندراج وارد شده بود، با تکمیلی قابل ملاحظه در لغت نامه دهخدا در ذیل عناوین ارابه، ارابه‌چی، عزاده، گاوگردون و گردون گردآوری شد که در جزوات گوناگون این مجموعه در سالهای ۱۳۲۸، ۱۳۳۵، ۱۳۳۸، ۱۳۴۶ش انتشار یافت.

ردنسون در جریان پژوهشهای خود در زمینه تاریخ تمدن اسلامی، به تاریخ ارابه در جهان اسلام توجهی ویژه مبذول داشت و همزمان با آغاز انتشار تحریر جدید «دائرةالمعارف اسلام»^۲ از ۱۹۵۴م، مجموعه‌ای از مواد گردآورده خود درباره تاریخ ارابه در سرزمینهای عربی را ذیل مدخل «عجله» در آن دائرةالمعارف منتشر ساخت. اندک زمانی بعد وی در جهت تکمیل کار خود مقاله‌ای سودمند درباره ارابه نزد ترکان و مغولان فراهم آورد که اصل آن در ۱۹۵۷م در «مجله آسیایی»^۳ منتشر شد و تحریری مختصرتر از آن در «دائرةالمعارف اسلام»^۴ زیر عنوان «ارابه» انتشار یافت. وی در کار اخیر خود از نوشته‌های بارتولد و

در کاربرد ارابه در عصر مغول بوده است.

مینیاتورهای مربوط به عصر ایلخانی و نیز تیموری در واقع به جز ارزش هنری خود، به سان شاهی تاریخی می‌توانند در ترسیم روند این تحول مورد استناد قرار گیرند. در این میان باید به مینیاتوری از سده ۹ ق در بر دارنده تصویر نوعی «یورت» (اتاقک) اشاره کرد که احتمالاً روی چرخ سوار می‌شده، واسب آن را می‌کشیده است؛ چنین وسیله‌ای برای نقل پیکر غازان‌خان به تبریز در ۷۰۳ ق/۱۳۰۴ م به کار رفته است (نک: ردسون، «عجله»، ۲۵۵). همچنین در یک تابلوی نقاشی از نیمه دوم سده ۸ ق از تبریز، به منظور به تصویر کشیدن ارابه اسفندیار در جنگ با ازدها، ارابه‌ای بر دو چرخ با اتاقکی به سبک مغولی - ترکی تصویر شده که اسبی آن را می‌کشد و اثری از تیغ و سلاح نیز بر آن نیست (نک: ایشیر اوغلو، تصویر ۱۸) و این به ظاهر نمادی از یورتهای ارابه‌ای مغول است که راه به نسخه‌های شاهنامه گشوده است.

به جز آنچه یاد شد، در مینیاتورهای عصر ایلخانی نمونه‌هایی دیگر از ارابه‌های دو چرخ و گاه ۴ چرخ دیده می‌شود که برای حمل مسافریا بار به کار می‌رفته‌اند (برای معرفی نمونه‌ها، نک: ردسون، همانجا؛ عکاشه، ۴۷). به عنوان نمونه‌ای از اواخر عصر تیموری و در آستانه دوره صفوی باید از بازتاب یورتهای ارابه‌ای در شعر سیفی عروضی (دح ۹۰۹ ق) یاد کرد؛ چه دلبران سوار بر ارابه یا به تعبیر سیفی «دلبران ارابه‌چی» (نک: بهار عجم)، به احتمال دخترانی بوده‌اند که به سبک معمول در دشتهای آسیای مرکزی در ارابه‌ها ساکن بوده‌اند (برای توضیح، نک: ادامه مقاله). ابیات سیفی و پس از او میلی (نک: آندراج) از نخستین نمونه‌های کاربرد واژه «ارابه» در زبان فارسی نیز تلقی می‌شوند (نیز نک: آوی، ۱۰).

با روی کار آمدن صفویه چنین می‌نماید که ارابه‌های سواری اهمیت خود را بار دیگر از دست داده‌اند و نشانه‌ای از آنها در تواریخ این دوره دیده نمی‌شود؛ شاخص کاربرد ابزار حمل و نقل چرخدار در دوره صفویه پس از آن در ایران، استفاده از عراده یا ارابه‌های منجیق‌کش قدیم بوده که از روزگار شاه عباس با کاربرد یافتن سلاح آتشین در ایران، عراده‌های قدیم جای خود را به عراده‌های توپ کش به سبک عثمانی داده بودند. اسکندر بیگ منشی در وقایع سال ۱۰۱۵ ق/۱۶۰۶ م از حمل توپهای بزرگ سنگ‌انداز سوار بر ارابه و گردونه از گنجه به اردوی شاه در پای قلعه شماخی سخن گفته است (۷۳۷/۲).

بر پایه آنچه نیبور از روزگار نادرشاه شنیده است، در آن زمان توپهای بزرگ به صورت قطعات کوچک ساخته می‌شدند تا حمل آنها بر گرده اشتران و استران ممکن باشد و در جایی که لازم بود به کار گرفته شوند. همو بر پایه مشاهدات خود از اردوی جنگی کریم خان زند گزارش می‌کند که در روزگار وی توپها بر روی عراده‌هایی ۳ چرخ سوار می‌شده‌اند (نک: ص ۷۰).

چنانکه از گزارشهای صریح مسافران غربی به ایران برمی‌آید، تا روزگار فتحعلی‌شاه قاجار هنوز ابزار چرخدار در عملیات حمل و نقل

این آثار از ارابه‌های تیزرو را نمایان سازد. به عنوان شاخص‌ترین نمونه باید به جایگاه ارابه در داستان صعود الیاس اشاره کرد که تفصیل آن در عهد عتیق دیده می‌شود؛ بر پایه کتاب دوم پادشاهان (۱۱: ۲) «ارابه آتشین و اسبان آتشین» الیاس را از الیسع جدا کرده، به آسمان برداشتند. در حالی که در منابع اسلامی - ایرانی این قصه، یا از ارابه و اسبان آتشین سخن دیده نمی‌شود، یا اگر سخنی آمده، با ابهام همراه است. در قصص الانبیاء ثعلبی، نوشته‌ای از یک مفسر نیشابوری از اوایل سده ۵ ق در نقل این داستان که از تفصیل کافی نیز برخوردار است، تنها از «یک اسب آتشین» سخن آمده که الیاس بر پشت آن سوار شده است (نک: ص ۲۵۹) و در تفسیر سوراآبادی، نوشته‌ای فارسی باز از نیشابور در سده ۵ ق، در بیان همین داستان، از «مرکی... مانند اسب آتشین» فرود آمده از آسمان سخن رفته است (ص ۳۶۰).

عراده، ابزاری که زمخشری (۵۲۸ ق) به درستی آن را به گردونه و «منچنیک خرد» تفسیر کرده است (ص ۴۰۶)، در واقع گونه‌ای از ارابه است حامل منجیقی کوچک که نیاز به سرعت زیادی نداشته، و در جنگها برای قلعه‌گیری به کار می‌رفته است. در ادبیات حماسی، فردوسی در شاهنامه (نک: ولف، ۵۹۴) و اسدی طوسی در گرشاسب نامه (ص ۳۸۹، ۴۱۱)، بارها از عراده سخن به میان آورده‌اند. برخی از گزارشها در منابع تاریخی حکایت از کاربرد عراده در سده‌های نخستین اسلامی در ایران دارد؛ چنانکه عمرو لیث صفاری (حک ۲۶۵-۲۸۷ ق) در جنگ با سامانیان از عراده‌های جنگی استفاده کرده است (نک: نرشخی، ۱۲۳). همچنین در عداد منابع این دوره می‌توان به عبارتی از مرزبان نامه (مرزبان بن رستم، ۸۰) اشاره کرد که در آن در مقام تمثیل از عراده سخن رفته است.

در کنار عراده باید به گونه‌ای دیگر از ارابه‌های متداول در سده‌های نخستین هجری در ایران اشاره کرد که برای بارکشی به کار می‌رفته‌اند؛ این نوع ارابه‌ها عموماً با گاو کشیده می‌شدند و گاه در متون کهن از آن به «گاؤ گردون» تعبیر شده است. اسدی گویاترین نمونه‌ها را در باره گاؤگردون در گرشاسب نامه به دست داده که تا حد زیادی می‌تواند بازتاب کاربرد ارابه در عصر سراینده تلقی گردد. وی در موضعی از ۴۰ گاؤگردون حامل زر و ۲۰۰ دیگر حامل دیبا یاد کرده (نک: ص ۴۰۳)، و نیز در جای دیگر به صدها گردون پر از خوردنیهای گوناگون اشاره کرده است که گاوان آنها را می‌کشیده‌اند (نک: ص ۱۹۹؛ نیز برای نمونه از شاهنامه، نک: ولف ۶۸۳).

از سده ۷ ق با استیلای مغول بر ایران، برخی تحولات فرهنگی و مدنی در این منطقه روی داد و چنین می‌نماید که یکی از این تحولات در کاربرد ارابه بوده است. ارابه‌های بارکش که برای تدارک اردوهای جنگی در میان مغولان به کار می‌رفته‌اند، به طور طبیعی به اردوهای مغول در ایران نیز راه یافته‌اند (برای اشاره‌ها، نک: رشیدالدین، ۶۷۱/۱، ۸۳۰/۲، جم)؛ همچنین رواج محدود ارابه‌های مسافر بر با سبکی بسیار نزدیک به ارابه‌های سبک آسیای مرکزی، روشن‌ترین شاخص تحول

متداول در میان ایشان «جرخ چاه» بوده است (مثلاً نک: خلیل، ۲۲۷/۱). در واقع این یک حقیقت تاریخی است که آشنایی عرب با ابزار چرخدار و واژه عجله همزمان بوده است، هرچند به علت شرایط اقلیمی عربستان، ابزار آبکش اهمیتی فراوان یافته، و در مقابل، ابزار باربر رونقی نیافته است.

واژه «عراده» که در زبان عربی کاربردی کهن داشته، و در نخستین کتب لغت عربی به معنی منجنیق خرد آمده است (همو، ۳۲۲/۲؛ نیز نک: ازهری، ۲۰۰/۲)، نیز از نظر اشتقاق واژه‌ای با اصل ایرانی از ریشه «رته» می‌نماید.

در نخستین فرهنگهای عربی از لغت‌نویسان سده‌های ۲-۴ ق، همواره ذکر عجله به معنی ارابه به چشم می‌خورد، اما نویسندگان که گویی واژگان لازم را برای شرح لغوی درباره این لفظ در اختیار نداشته‌اند، به گونه‌ای غیر مستقیم با تعبیری مبهم چون «عَجَل الثیران» [ارابه‌های گاو] (خلیل، ۲۲۷/۱؛ ازهری، ۳۷۲/۱) یا «آنچه گاو آن را می‌کشد» (جوهری، ذیل عجله) آن را تفسیر کرده‌اند. در آثار لغویان دوره‌های بعد نیز همین دست توضیحات تکرار شده است و حتی در منابع تفصیلی لغت عربی چون *لسان العرب* نیز توضیحاتی مستقیم و نسبتاً فنی درباره ارابه نمی‌توان یافت.

به جز تحلیل زبان شناختی در باره واژه «عجله»، اساسی‌ترین اطلاعات قابل تکیه برای روشن کردن جایگاه ارابه در سرزمینهای عربی، نمونه‌های تاریخی پراکنده‌ای است که به طور اتفاقی از برهه‌های تاریخی و مقاطع جغرافیایی گوناگون، در منابع آمده‌است. در اینجا گفتنی است که بخشی از نمونه‌های قدیم کاربرد واژه عجله، به عنوان نمودی از رواج ارابه در سرزمینهای عربی قابل استناد نیستند و به سرزمینهای دیگر چون هندوستان یا ییزانس تعلق دارند.

در تحریر عربی ابن مقفع از متن پهلوی *کلیله و دمنه* - که خود اصلی سنسکریت دارد - واژه عجله برای ارابه‌ای به کار رفته است که دو گاو آن را می‌کشیده‌اند (نک: «کلیله...»، ۷۲). همچنین در منابع جغرافیایی عربی از آیین مسابقات ارابه‌رانی در روم [ییزانس] یاد شده، و از «عجله»‌های آراسته‌ای سخن به میان آمده است که با ۲ یا ۴ اسب کشیده می‌شده‌اند (نک: ابن خردادبه، ۱۰۰؛ ابن رسته، ۱۲۰).

در میان نمونه‌های تاریخی مربوط به کاربرد ارابه در کشورهای عربی نخست باید به رواج استعمال آن در سده نخست هجری در مصر اشاره کرد. بر پایه نقل سعید بن عفیر در روزگار امارت عبدالعزیز بن مروان در مصر (۶۵-۸۵ ق)، امیر را ۱۰۰ ظرف بزرگ بوده که آنها را در ارابه گذاشته، هر روز به میان قبایل گوناگون خوراک حمل می‌کرده‌اند (نک: کندی، ۵۱)؛ هم در عصر عبدالعزیز جمجمه‌ای باستانی یافته شده در حفر آثار تاریخی اسکندریه، بر پشت ارابه‌ای به «المدينة» [شهر امیرنشین مصر: حلوان یا فسطاط] حمل شده است (نک: یاقوت، ۲۶۰/۱).

خبری دیگر از عراق در ۲۴۲ ق/۸۵۶ م حاکی از آن است که ابراهیم ابن مظهر کاتب در سفر خود از بصره به حجاز برای به جای آوردن

در ایران از جایگاه مهمی برخوردار نبود و راههای ارابه رو در سطح کشور وجود نداشت (مثلاً نک: ملک، باب ۲۴؛ کوزبونه، ۷۱) و از روزگار فتحعلی‌شاه بود که با ورود کالسکه فرنگی به ایران، به تدریج باب استفاده از ابزار چرخدار در سواری، و با چندی تأخیر در باربری از نوگشوده شد.

ارابه در کشورهای عربی: پیش از ورود به بحث از نمونه‌های تاریخی کاربرد ارابه در کشورهای عربی، نخست باید به این نظریه باستان شناختی اشاره کرد که ارابه از ایران به سوی غرب، بین‌النهرین، شام، مصر و شمال آفریقا، راه یافته است (نک: بخش نخست مقاله). نفوذ و رونق ابزار چرخدار برای حمل و نقل در این مناطق به گونه‌ای بوده است که حتی پس از منسوخ شدن ارابه‌های جنگی در دوره پارسی [عصر حاکمیت ساتراپیهای هخامنشی] ارابه‌های غیرجنگی در دوره‌های هلنی و رومی تاریخ شام و مصر رواج فراوانی داشته، و این ویژگی تا حدی در باره شمال آفریقا نیز صادق بوده است (برای مآخذ متعدد، نک: ردنسون، «عجله»، ۲۰۵).

در نگرشی گذرا بر واژگان مربوط به ارابه در زبان عربی - با صرف نظر از وامواژه «عَرَبَه» (معرب ارابه) که از عصر مغولی رواج یافته است - دو واژه می‌تواند مورد توجه قرار گیرد: نخست واژه «عَجَلَه» که می‌توان آن را به طور عام معادل با ارابه انگاشت و دیگر «عَرَادَه» که کاربردی محدودتر داشته است.

واژه‌شناسی تطبیقی عجله در زبانهای سامی و مصری نشان می‌دهد که واژه‌هایی خویشاوند با عجله در میان سامیان شمال غربی و نیز مصریان کاربردی دیرینه داشته‌اند؛ واژه‌هایی چون *agālāh* در عبری باستان، *agaltā* در آرامی، *GLT* در فنیقی، *āgartha* در مصری باستان، و *akolte/akjolte* در قبطی از این دستند (نک: گزنیوس، ۷۲۲؛ کروم، ۲۶). از نظر ریشه واژه با وجود اینکه در زبانهای سامی شمال غربی چون عبری باستان، آرامی و سریانی ریشه «ع گ ل» به معنی گردیدن و غلتیدن به کار رفته است (گزنیوس، همانجا)، اما این احتمال نیز بسیار قوی می‌نماید که در واژه‌های یاد شده با فرمول عمومی «ا گ (ج) ر ت» [گاه «ر» جایگزین با «ل» و «ت» جایگزین با «ه»] بخش دوم واژه هندوآریایی «رته» (نک: بخش نخست مقاله) بوده باشد. اگرچه ردنسون (همانجا) عجله را در عربی واژه‌ای وام گرفته می‌داند و شواهد گوناگون نیز این نظریه را تأیید می‌کند، اما باید یادآور شد که برخی از لغویان قدیم سعی داشته‌اند تا اشتقاق عجله از ریشه عربی «ع ج ل» به معنی شتاب کردن را توجیه کنند (مثلاً نک: راغب، ماده عجل).

ردنسون در بررسی کاربردهای عجله در متون کهن عربی، اظهار داشته که این واژه اغلب برای مشخص کردن وسیله نقلیه بیگانه به کار رفته است (همانجا)، اما آشنایی عرب با این واژه و مفهوم را چندان هم متأخر نباید تلقی کرد؛ در واقع واژه عجله به رغم روزمره نبودن کاربرد آن برای ارابه، در زبان اعراب شبه جزیره در عصر ظهور اسلام برای ابزار چرخدار واژه‌ای پرکاربرد و روزمره بوده، اما این ابزار چرخدار

مناسک حج بر ارابه‌ای سوار بوده‌است که اشتران آن را می‌کشیده‌اند. در متن روایت بر این نکته نیز اشارت رفته که استفاده از این وسیله، مردم را به تعجب واداشته بوده است (نک: ابن تغری بردی، ۳۰۷/۲). در حدود سال ۲۷۰ ق/۸۸۳ م از اردوگاه امیر احمد بن طولون در انطاکیه از ثغور شام گزارشی در دست است حاکی از آنکه برای انتقال امیر بیمار، ارابه‌ای ساخته شد تا او را به مصر برد؛ در این گزارش تصریح شده است که این ارابه به وسیله انسان کشیده می‌شد (نک: ابن ابی اصیبعه، ۸۴/۲).

در ۳۰۷ ق/۹۱۹ م خبری دیگر از عراق در دست است که چهره ارابه را به گونه‌ای متفاوت می‌نماید؛ در آن هنگام برای تنبیه و رسوا سازی یوسف بن ابی الساج امیر یاغی ترتیبی داده شده بود تا ارابه‌هایی بزرگ، او را با وضع اهانت باری در سطح شهر بگردانند (نک: العیون...، ۲۸۴). بر پایه نامه‌های دیوانی برجای مانده از دوره خلافت فاطمی در مصر (سده‌های ۴-۶ ق) نیز می‌دانیم که عراده از سلاح‌های اصلی و پرکاربرد سپاه آنان بوده است (نک: قلفشندی، ۴۱۳/۱۰).

در سده ۵ ق در جریان جنگ‌های سلجوقیان با بیزانس، صدها ارابه بارکش و هزاران ارابه منجیق‌کش از آن رومیان، اعجاب مسلمانان را برانگیخته بود (مثلاً نک: ابن جوزی، ۱۴۸). همچنین ارابه‌های سواری که زنان مسیحی رُها برای رفتن به مراسم عید صلیب از آنها استفاده می‌کردند، توجه گزارشگران مسلمان را به خود جلب کرده است (نک: ابن فضل الله، ۲۶۵/۱). در سده‌های ۷ و ۸ ق، مورخان مغرب اسلامی نیز نمونه‌هایی را از کاربرد ارابه در شمال آفریقا و اندلس به دست داده‌اند (نک: ابن عذاری، ۸۶/۳؛ نیز برای منابع دیگر، نک: ردنسون، «عجله»، 205).

از سده ۷ ق همزمان با استیلای مغول بر بخش‌های خاوری بلاد عرب، ارابه دشتی یا به اصطلاح مورخان عرب ارابه ترکی نیز در این سرزمین‌ها رواجی محدود یافت. در ۷۲۱ ق آنگاه که خاتون طغای از خاتونهای متنفذ مغول قصد داشت از شام به سفر حج رود، امیر ارغون نایب شام دستور داد تا ۸ ارابه «به رسم بلاد ترک» برای این سفر فراهم آوردند (نک: مقریزی، ۲/۱۰۲۲). در واپسین سالهای حکومت ممالیک بر مصر، در تدارک لشکری که در ۹۲۲ ق/۱۵۱۶ م از مصر برای جنگ با سلیم اول سلطان عثمانی فرستاده شد، ۱۰۰ ارابه چوبی وجود داشت که هریک بایک جفت‌گاو کشیده می‌شد (نک: ابن یاس، ۱۳۴/۵).

به این نکته نیز باید اشاره کرد که در میان برخی از عرب زبانان معمول بوده است که صورت فلکی مشهور به دب اکبر را «عجله» [ارابه] می‌خوانده‌اند (نک: دوزی، ۱۱/۹۸).

ارابه در آسیای صغیر: در سرزمین آسیای صغیر هم در روزگاران باستانی و هم در عصر بیزانسی انواع ارابه کاربرد داشته است؛ اما در حوزه تمدن اسلامی نشان از ارابه‌های آسیای صغیر را نخست در دوره‌ای می‌یابیم که بخش ساحلی در جنوب شرقی این شبه‌جزیره با عنوان ولایت «ثغور شام» یا «عواصم» به جهان اسلام پیوسته بود. بجز

نمونه یاد شده درباره به کارگیری ارابه برای حمل احمد بن طولون از انطاکیه به مصر، باید به گزارش مسعودی در سده ۴ ق اشاره کرد، مبنی بر اینکه در ثغور شام از ارابه‌هایی بزرگ استفاده می‌شد که گاوان نر آنها را می‌کشیدند (۴۳۶/۱).

در عصر اقتدار یافتن حکومت عثمانی در آسیای صغیر، گزارشهایی از کاربرد گسترده ارابه برای حمل توپ دیده می‌شود؛ در جریان حصر قسطنطنیه [استانبول کنونی] توسط سلطان محمد فاتح که به فتح آن شهر در ۸۵۷ ق/۱۴۵۳ م انجامید، و نیز در لشکرکشی همواره سمت خاور برای جنگ با آق قویونلو سخن از تویهایی رفته است که بر ارابه سوار بوده‌اند (برای منابع، نک: اپشیرلی، 243).

اگرچه رواج ارابه توپ کش در سراسر عهد عثمانی ادامه داشته است، اما کاربرد ارابه در بارکشی غیر جنگی بسیار محدود، و منحصر به مسافرت‌های کوتاه بوده است (نک: همانجا). در نقل مسافر نیز ارابه تنها در مواردی خاص چون حمل بیماران یا برخی تشریفات درباری به کار می‌رفته است؛ مانند آنکه سلطان بایزید دوم به هنگام استعفای خود در ۹۱۸ ق/۱۵۱۲ م برای ترک پایتخت و رفتن به اقامتگاه جدید خود از ارابه استفاده کرد. در این مراسم استعفا که با تشریفات خاصی صورت گرفت، سلطان سلیم پسر و جانشین بایزید به عنوان ادای احترام تا دروازه شهر پیاده به دنبال ارابه حرکت می‌کرد (نک: هامر پورگشتال، II/365؛ نیز ردنسون، «درباره ارابه»، 275).

سلطان سلیمان قانونی آنگاه که در ۹۷۳ ق/۱۵۶۶ م برای واپسین لشکرکشی خود حرکت می‌کرد، با آنکه سخت بیمار بود، ترجیح داد به هنگام گذشتن از استانبول سوار بر اسب باشد، اما در دشت «داوود پاشا» ناچار شد بر ارابه سوار شود و حتی زمانی که با وزیران خود گفت‌وگو می‌کرد ارابه را ترک نمی‌گفت. این ارابه ۴ چرخ داشت و با چندین اسب کشیده می‌شد (نک: هامر پورگشتال، III/439؛ نیز ردنسون، همانجا). گفتنی است که برخی ارابه‌های سفارشی ساخته و تزیین شده نیز برای برگزاری مراسم ازدواج در دربار به کار می‌رفتند (نک: همان، 276) و گاه نیز ارابه‌ها برای سفر مأموران مخصوص ابلاغ فرمانهای دولتی کاربرد داشته‌اند (نک: اپشیرلی، همانجا).

بوسپک^۱ که در اواسط سده ۱۰ ق از آسیای صغیر دیدن کرده، به این نکته اشاره کرده‌است که در میان قبایل کوچنده ساکن در آن منطقه استفاده از ارابه و حتی مسکن گرفتن در آن به شیوه رایج در دشتهای آسیای مرکزی معمول بوده است (نک: همانجا).

صنف ارابه‌سازان در ۱۰۴۸ ق/۱۶۳۸ م در استانبول ۴۰ عضو داشت که دارای ۱۵ دکان بوده‌اند (نک: اولیا چلبی، ۶۲۸/۱). فقدان سرعت کافی در ارابه‌ها این ضرب المثل عثمانی را پدید آورده‌است که «با ارابه خرگوش شکار نتوان کرد» (نک: قدری، ۴۹/۱).

ارابه در ماوراءالنهر و خوارزم: ماوراءالنهر و خوارزم در واقع

گزارشهایی از عصر تیموری و عصر شیانی گزافه نیست اگر فرض شود که این زنجیره گسسته نشده است.

در سخن از امیر تیمور (حک ۷۷۱-۸۰۷ق) و لشکرکشیهای وی بارها به کاربرد ارابه اشاره شده است (نک: شرفالدین، گ ۲۸۳، ۴۶۸)، اگرچه توضیحاتی درباره جزئیات آن داده نشده است. در اوایل سده ۱۰ق در جریان جنگهای میرزا ظهیرالدین بابر امیر تیموری یادی از ارابههای توپ کش دیده می شود که با ارابههای مشابه در آن زمان در قلمرو عثمانی قابل مقایسه است. در کتاب بابرنامه که در واقع خاطرات میرزا بابر به قلم خود اوست، از اینگونه ارابهها با تعبیر «ضرب زن لیلی ارابه لری» آمده است (گ ۳۳۶؛ نیز برای ارابههای حامل تپه های ضرب زن در عثمانی، نک: اپشیرلی، ۲۴۳). همچنین در طی همان سالها در جریان جنگهای محمدخان شیانی در ماوراءالنهر سخن از ارابههای پرشمار بارکش به میان آمده است که برای حمل غلات به منظور تدارک خوراک سپاهیان استفاده می شده اند (نک: فضل الله، ۹۱-۹۲).

در سفرنامه های سده ۱۳ق/۱۹م بازتاب کاربرد روزمره ارابه در ماوراءالنهر و خوارزم به صورت آشکاری دیده می شود. رضا قلی خان هدایت در گزارش سفر خود به خوارزم در وصف شهر خیوه آورده است که در آنجا میدانهای بزرگی وجود دارد که محل اجتماع ارابه کشان [در متن به مسامحه: عراده کشان] است و زیاده از ۱۰ هزار ارابه به اسب بسته برای بارکشی و سواری همگان در آن مهیاست (ص ۸۶). همچنین باید به یادداشتهای سفر کستکو (ص ۲۱۲) مأمور روسی در منطقه اشاره کرد که در وصف ویژگیهای مشترک شهرهای اصلی آسیای مرکزی یادآور می شود که کوچه های مهم به نحوی ساخته شده اند که ارابه های دوچرخ بومی بتوانند در آن تردد نمایند و برای سهولت آمد و شد راههای اصلی شهر را سنگفرش می کنند.

بر پایه تحقیقات باستان شناختی در ترکستان، در این منطقه دو گونه متمایز از ارابه رواج داشت: نخست ارابه متداول در خوارزم و کاشغر که سورچی در درون ارابه قرار گرفته، با لگامی که در دست دارد، چارپا را می راند. گونه دیگر ارابه رایج ترکستانی مشهور به ارابه خوقند است که در راندن آن سورچی بر جلوگاه اسب نشسته، پاهای خود را بر انتهای مال بند می گذارد و با لگامی کوتاه چارپا را راه می برد (نک: بارتولد، ۴۰۷؛ ردنسون، «در باره ارابه»، ۲۷۵).

ارابه در دشتهای آسیای مرکزی: دشتی که در اینجا مراد از آن کمر بند استپی کشیده شده از اقصی نقاط آسیا تا اروپای شرقی است، اگرچه از سده های نخست اسلامی زمینه ای برای نفوذ محدود اسلام بوده است، اما به طور مشخص پس از اسلام آوردن ازبک خان فرمانروای اردوی زرین (حک ۷۱۲-۷۴۱ق) به عنوان بخشی از سرزمینهای اسلامی شناخته شده است.

این منطقه در سده های پیش از میلاد مدتها زیستگاه سکاکا بوده است؛ مقایسه گزارش مورخان یونانی مبنی بر اینکه سکاکا چنان در

در شمار باستانی ترین بومهای تمدن ایرانی هستند و شواهد گوناگون باستان شناختی و زبان شناختی بر رواج کاربرد ارابه در آن سرزمینها در روزگاران پیش از اسلام دلالت دارد (نک: بخش نخست مقاله). به نقل بارتولد (ص ۴۰۶) و ردنسون (همان، ۲۷۳)، در آستانه فتح منطقه به دست مسلمانان، بر پایه تاریخ رسمی چینی سلسله تانگ در میان مردم مغرب [باختر چین] تنها خوارزمیان بودند که گاو را به ارابه می بستند، اما باید توجه داشت که این برداشت از نظر جغرافیایی در صورتی صحیح می تواند باشد که بر طبق نظریه جمعی از محققان نام کانگ کیو در آثار کهن چینی تعبیری از سرزمین خوارزم تلقی گردد، در صورتی که گروهی دیگر آن را به مناطقی در شرق خوارزم بازگردانده اند (نک: تولستوف، ۲۹۲، ۲۲۰؛ گومیلف، ۲۹۱، ۲۱۸؛ نیز هد، ازبکستان).

اگرچه شمار شواهد تاریخی از رواج ارابه در ماوراءالنهر و خوارزم در چند سده نخستین اسلامی فراوان نیست، اما نمونه های موجود از دوره های گوناگون پایدار بودن این رواج را می نماید. از نخستین نمونه ها یکی آن است که در جنگ معاذ بن مسلم امیر عرب با سپیدجامگان در ماوراءالنهر، معاذ از عراده های منجنیق کش استفاده کرده است (نک: نرشخی، ۹۸).

در ترجمه تفسیر طبری فراهم آمده در عهد امیر منصور سامانی (حک ۳۵۰-۳۶۵ق) در شرح داستان شهادت جرجیس آمده است که چگونه فرمانروای جبار «جرجیس را بفرمود تا به زمین دوختند و گردونه بیاوردند و هر چه بدان شهر کارد و شمشیر بود بدان گردونها بستند و آن هنگام جرجیس را بدان عذاب کردند تا همه اندامهای او لخت لخت گشت» (۷۰۲-۷۰۱/۳). در تحلیل این داستان باید خاطر نشان کرد که هر چند موضوع داستان جرجیس دارای ریشه ای بومی در منطقه نیست، اما ظرافت پرداخت آن، به ویژه در مقایسه با ابهام تصویر ارابه در داستانهای مشابه در خراسان (نک: سطور پیشین)، می تواند اشاره ای به آشنایی پردازندگان ماوراءالنهری این متن با گردونه و به طور خاص در این داستان با گردونه های جنگی بوده باشد.

بر پایه گزارش نرشخی در اوایل سده ۱۴ق در بخارا محله ای با عنوان «محله گردون کشان» وجود داشته است (ص ۱۳۰)؛ این اطلاعی است که به رغم کوتاهی عبارت و تعلق آن به مقطعی خاص از تاریخ، در مقام تحلیل می تواند رواج گسترده ارابه در امور غیر جنگی، در بارکشی و شاید مسافری را در دوره ای از تاریخ منطقه آشکار سازد. آنچه باید به گزارش نرشخی علاوه گردد، اشارتی در تألیف طبی اسماعیل جرجانی با عنوان ذخیره خوارزمشاهی است که در ۵۰۴ق در محیط خوارزم گرد آمده است؛ وی ضمن اشاره به «گردون کشان» به عنوان صنفی از اصناف، یادآور می شود که اینان «چوب گردون... را به روغن چرب کنند تا حرکت آن به نرمی بود» (نک: لغت نامه، ذیل گردون کش).

درباره استفاده ماوراءالنهریان از ارابه های غیر جنگی و نیز از عراده ها یا ارابه های منجنیق کش در عملیات جنگی به سبک کهن در عصر مغول، هنوز منابع کافی در دست نیست، اما با توجه به وجود

این وسیله با ارابه‌های معمول در آسیای مرکزی تفاوت داشته، و نوعی گاری بوده است که احتمالاً یک مال‌بند داشته، و به وسیله یوغی از نوع قدیمی با فشار بر گردن کشیده می‌شده است؛ وی اعتقاد دارد که این ارابه‌ها از همان دست بود که در دوره ماقبل تاریخ در حوزه دانوب و ناحیه اوکراین ساخته شده بود (نک: «درباره ارابه»، 274؛ نیز نک: BSE³, II/475).

روبروک در سفرنامه خود از یورتهای ارابه‌ای بزرگ یاد کرده که درازای آنها گاه به ۳۰ پا می‌رسیده، و با دو ردیف از گاوان، هر ردیف مرکب از ۱۱ رأس کشیده می‌شده است (نک: بارتولد، 408؛ ردنسون، همانجا). مارکوپولو نیز در سخن از یورتهایی که مأمن زنان و کودکان بوده‌اند، آنها را دارای دو چرخ دانسته که با نیروی گاوان یا شتران کشیده می‌شده‌اند؛ او در وصف پوشش بالایی این یورته‌ها می‌گوید حفاظت آن به اندازه‌ای است که یک روز باران بیایی برای ارابه‌نشینان مشکلی پدید نمی‌آورد (نک: «سفرنامه...»، 124؛ نیز برای اطلاعات فنی دقیق‌تر، نک: مارسدن، 124، حاشیه 1). در منابع مربوط به وقایع عصر تیمور نیز، هم از ارابه‌های جنگی سپاهیان دشت قپچاق (نک: شرف‌الدین، گ ۲۷۳ الف، ۲۷۴ ب) و هم ارابه‌هایی که یورت بوده، و از آن به «کوترمه» تعبیر شده (همو، گ ۲۲۳ الف)، سخن آمده است.

بر پایه تحلیل ردنسون، در دشتهای آسیای مرکزی پس از سده ۹ ق ارابه با روند منسوخ شدن تدریجی شیوه کوچندگی رونق خود را از دست داده است. ارابه‌های سده‌های اخیر در این منطقه معمولاً دارای دو چرخ پره‌دار بزرگ به قطر ۲ تا ۲/۳۰ متر بودند که کف آنها از بوریا ساخته می‌شد و روی آن پوششی وجود داشت که به گونه‌های مختلف تزیین می‌شد. ارابه با نیروی یک اسب یا چارپایی دیگر کشیده می‌شد که با دو مال‌بند به ارابه بسته شده بود. غالباً یکی از چرخ‌ها با محور درگیر بوده، و دیگری به طور آزاد بر روی محور می‌چرخیده، و این ویژگی موجب سهولت در گردش بوده است. به علت بلندی نسبتاً زیاد از سطح زمین، این ارابه‌ها برای عبور از ناهمواریها و نیز رودهای در حال طغیان کارایی کافی داشتند (نک: «درباره ارابه»، 274-275؛ تحلیل و منابع).

در باره یورتهای ارابه‌ای در مناطق گوناگون دشت در سفرنامه‌های متأخر نیز می‌توان اطلاعاتی یافت؛ از جمله در سده ۱۷ م تاورنیه در وصف زندگی کوچندگان نوقای در ماوراء قفقاز یاد آور شده که ارابه به منزله خانه آنهاست؛ ارابه‌های پسران از جهاتی متمایز از ارابه‌های دختران است و در ارابه‌های زنان همه نوع ملزومات پیش بینی شده است (ص ۳۵۲-۳۵۳؛ نیز نک: بارتولد، همانجا). به طور کلی چنین می‌نماید که این نوع مسکنهای ارابه‌ای بیش از هر جابقایی خود را در حوزه ولگا و در قفقاز شمالی و حتی در میان تاتارهای منطقه بالکان حفظ کرده باشند (نک: همانجا؛ اپشیرلی، 243).

مأخذ: آندراج، محمد پادشاه، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ آری، حسین، ترجمه و تحریر

زندگی خود به ارابه وابستگی داشتند که ارابه عملاً مسکن آنان بود (برای منابع، نک: ردنسون، همان، 273). رواج چنین شیوه‌ای در عصر مغول، نشان می‌دهد که ساکنان دشت در اعصار بعدی تا چه حد در شیوه‌های زندگی به سکاها نزدیک بوده‌اند. به هر روی، این شیوه را نمی‌توان به سادگی یک شیوه سکایی تلقی کرد و چنین پنداشت که مغولان کوچنده پس از انتقال به این سرزمین، این روش استفاده از ارابه را فرا گرفته باشند؛ چه در منابع مغولی مستقل شواهدی بر معمول بودن مساکن یا به اصطلاح یورتهای سوار بر ارابه در مغولستان در عهد ظهور چنگیز دیده می‌شود (نک: «تاریخ سری...»، 2، جم؛ نیز برای کاربردهای متنوع ارابه میان مغولان، نک: رشیدالدین، ۱۵۴/۱، ۶۷۱، ۸۳۰/۲، ۸۳۱؛ برای برخی ویژگیهای فنی، نک: همو، ۳۹۰/۱، ۵۷۵).

افسانه باستانی «اوغوزخان» اگرچه یک منبع تاریخی تلقی نمی‌گردد، اما از آنجا که فرهنگ کوچندگان دشت در دوره‌های پیش از سده ۳ ق در آن بازتاب یافته است، در بررسی پیشینه تمدنی این منطقه می‌تواند به عنوان منبعی مهم به کار آید. در متن کهن اوغوزنامه (ص 52-53) که افسانه زندگی اوغوزخان و جنگهای فاتحانه او روایت شده، چنین آمده است که به دنبال فتوح پی در پی، سپاهیان اوغوزخان را حمل غنایم بسیار دشوار گشت؛ در این اثنا خردمندی کارآزموده به نام بارماقلیق جوسن بیلک به ابتکار خود ارابه‌ای ساخت و چون ساخته او مقبول افتاد، ارابه‌هایی بسیار ساخته شد تا غنایم را بر آنها نهادند. طبق افسانه بر پایه واژه «کانگ» که رساننده مفهوم چرخ و ارابه بود، به بارماقلیق لقب «کانگلیک/قانقلیق [یعنی منسوب به کانگ]» داده شد و از آن پس نسل آن مرد به قانقلیق/قنقلی شهرت یافتند (نیز برای نقل داستان، نک: رشیدالدین، ۵۲/۱-۵۳؛ ابوالغازی، ۱۷-۱۸؛ برای بررسی اشتقاقی واژه، نک: بارتولد، 407؛ ردنسون، همان، 274).

به هر تقدیر، در دوره مغول جهانگردانی که از دشت و سرزمینهای مجاور آن دیدن کرده‌اند، همچون چانچون، پلانو کربینی، روبروک، مارکوپولو و ابن بطوطه به جایگاه ارابه در زندگی روزمره مردم اشاره داشته‌اند، اما هیچ یک از آنان در توضیحات فنی با ابن بطوطه برابری نمی‌کنند (نک: بارتولد، همانجا). گفتار ابن بطوطه در باره ارابه همچنین از این نظر حائز اهمیت است که به عنوان نخستین نمونه کاربرد واژه «عربه» در یک متن عربی شناخته می‌شود (نک: بارتولد، نیز ردنسون، همانجا).

ابن بطوطه در بحث خود در باب کریمه، ارابه‌ای را وصف می‌کند که ۴ چرخ داشته، و با دو چارپا یا بیشتر کشیده می‌شده است. برای کشیدن این ارابه‌ها از اسب، گاو یا شتر استفاده می‌شد و بر روی آن یورتهی [اتاقکی] حمل می‌شد که محل قرار گرفتن مسافر بود و سوارچی بر پشت یکی از چارپایان می‌نشست و ارابه را هدایت می‌کرد. ابن بطوطه خود فاصله سرای تا خوارزم، یعنی دو مرکز اصلی اردوی زرین را سوار بر چنین ارابه‌ای طی کرده بوده است (نک: ابن بطوطه، ۳۲۳-۳۲۴، ۳۵۶، ۳۵۹). ردنسون در باره ارابه وصف شده توسط ابن بطوطه بر آن است که

اِرَادَت، در لغت، مصدر باب افعال از ریشه «وَرَدَ» به معنی خواستن، میل و قصد و آهنگ است (ابن منظور، ماده رود: صنفی بوری، ۴۸۳/۲).

ارادت (اراده) در کلام، فلسفه و علم النفس معانی و کاربردهای خاص دارد (نک: هـ، اراده)، اما در اصطلاح صوفیه، عبارت است از استیلاي حال یقین بر دل سالک، و شور و شوق قلبی در آغاز سیر و سلوک برای وصول به مقصود، و همچنین عزم و ورود به طریق عرفان، گردن نهادن مرید به فرمان مراد، و محو اراده سالک در اراده حق (قشیری، ۲۰۱-۲۰۲؛ هجویری، ۱۹۸، ۳۲۱؛ عین القضاة، تمهیدات، ۱۹، ۳۱، نامه ها، ۲۷۲/۱؛ روزبهان، ۳۱؛ ابن عربی، «اصطلاح...»، ۲، الفتوحات...، چ قاهره، ۲۳۳/۱۳-۲۳۴؛ عبدالرزاق، ۷؛ تهانوی، ۵۵۴/۱-۵۵۶). به گفته ابن سینا در مبحث مقامات عارفان در اشارات، ارادت «حالتی است که در نتیجه شوق و رغبت به چنگ زدن در ریسمانی استوار بر کسی که به یقین برهانی بصیر و بینا شده، و یا بر کسی که نفسش به عقد ایمانی آرامش یافته است، عارض شود، و نهان و دل او به سوی عالم قدس در حرکت آید، تا اینکه از رُوح و لذت اتصال برخوردار شود» (۴۴۶-۴۴۵/۱). عبادی، اهمیت ارادت را در طریقت همچون لزوم نیت در شریعت دانسته، و سلوک بی ارادت را بی فایده شمرده است (ص ۴۶).

صوفیه در مبحث ارادت بیشتر به دو آیه «وَلَا تَقْرَبُوا الَّذِينَ يَتْلُونَ زُكْرَهُمْ بِالْفُتَاةِ وَ الْعَشَى يُرِيدُونَ وَجْهَهُ» (انعام/۵۲) و «وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْفُتَاةِ وَ الْعَشَى يُرِيدُونَ وَجْهَهُ» (کهف/۲۸) استناد جسته اند (نک: قشیری، ۲۰۱؛ میبدی، ۳۷۲/۳؛ عبدالقادر، ۱۷۶).

از تعاریفی که صوفیه درباره ارادت آورده اند، چنین برمی آید که آن را کیفیتی شبیه به احوال — که در طی مراحل سلوک بر سالک عارض می شود — تصور می کرده اند. چنانکه قشیری، حقیقت ارادت را «نهوض القلب فی طلب الحق» دانسته است (ص ۲۰۲؛ نیز قس: کلابادی، ۱۴۰؛ مستملی، ۱۶۹۹/۴-۱۷۰۰؛ عبادی، ۴۵).

گروهی نیز ارادت را در شمار مقامات آورده اند، از جمله، خواجه عبدالله انصاری، در صد میدان (ص ۲۰) آن را میدان پنجم و بعد از میدان فتوت آورده، و در منازل السائرین (ص ۱۱۲) منزل ۴۳ از منازل سلوک بر شمرده است (نیز قس: سهروردی، ۷۴؛ نسفی، الانسان...، ۱۱۲، «مقصود...»، ۲۱۵؛ ابرقوهی، ۴۸۷، که تصویری نزدیک به مفهوم مقامات از آن داشته اند).

به گفته اسفراینی، ارادت ثمره محبت است و معرفت ثمره ارادت، و انتهای مقام ارادت، ابتدای مقام ولایت (ص ۱۳، ۸۲، ۱۱۸). برخی از صوفیه، ارادت را با مرتبه همت مقایسه کرده، و همت را برتر و والاتر از ارادت دانسته اند، بدین معنی که همت حال مراد محبوب است و ارادت صفت محبت؛ اهل ارادت در طلب مراد زنده اند، ولی اهل همت، در طلب مراد می میرند (باباطاهر، ۵۲۴؛ «شرح کلمات...»، ۵۲۵). عطار به نقل از ابن عطاء آدمی گوید: آن کس که نخستین مدخل او همت

محاسن اصفهان مافروخی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸؛ ابن ابی اصیبعه، احمد، عیون الانباء، قاهره، ۱۳۰۰؛ ابن ابیاس، محمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴/۱۹۸۴؛ ابن بطوطه، رحله، بیروت، ۱۳۸۲/۱۹۶۴؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، یوسف، مرآة الزمان، به کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۶۸؛ ابن خردادبه، عیبدالله، المسالك والممالك، بیروت، ۱۴۰۸/۱۹۸۸؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النفیسه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱؛ ابن عذارى، احمد، الیان المغرب، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۲۸-۱۹۵۱؛ ابن فضل الله عمری، احمد، مسالك الابصار، قاهره، ۱۹۲۴؛ ابرالفازي بهادر خان، شجرة ترک، به کوشش دمزون، سن پترزبورگ، ۱۸۷۱؛ اذهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲/۱۹۶۲؛ اسدی طوسی، علی، گرشاسب نامه، به کوشش حبیب یغمای، تهران، ۱۳۵۴؛ اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰؛ اولیا جلی، سیاحتنامه، استانبول، ۱۳۱۴؛ بابر، ظهیرالدین محمد، بابرنامه، به کوشش بورج، لندن، ۱۹۷۱؛ بهار عجم، تیک چندبهار، لکهنو، ۱۳۳۴؛ تاوونیه، ژان باتیست، سفرنامه، ترجمه ابوتواب نوری، تهران، کتابخانه سنایی؛ ترجمه تفسیر طبری، به کوشش حبیب یغمای، تهران، ۱۳۵۵؛ تعلبی، احمد، عرائس المجالس، بیروت، ۱۴۰۱/۱۹۸۱؛ جوهری، اسماعیل، الصحاح، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین؛ خلیل بن احمد، العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، بغداد، ۱۹۸۱؛ راغب اصفهانی، حسین، معجم مفردات الفاظ القرآن، به کوشش ندیم مرعشلی، بیروت، ۱۹۳۲؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳؛ زرخشتری، محمود، مقدمه الادب، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۴۳؛ سورآبادی، عتیق، قصص قرآن مجید، برگرفته از تفسیر او، تهران، ۱۳۴۷؛ شرف الدین علی یزدی، ظفر نامه، به کوشش عصام الدین اورونایف، تاشکند، ۱۹۷۲؛ عکاشه، ثروت، التصوير الفارسی و ترکی، بیروت، ۱۹۸۳؛ عهد عتیق؛ العیون و الحدائق، به کوشش نیله عبدالنعم داود، بغداد، ۱۳۹۲؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش ژول مول، تهران، ۱۳۵۴؛ فضل الله بن روزبهان، مهمان نامه بخارا، تهران، ۱۳۵۵؛ قدری، حسین کاظم، تورک لغتی، استانبول، ۱۹۲۸؛ قلقتندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، الموسسة المصرية العامة؛ کستکو، آف، «طوایف آسیای مرکزی»، ترجمه مادروس، یادیار، تهران، ۱۳۷۳؛ «کلیله و دمنه»، ضمن آثار ابن المقفع، بیروت، ۱۴۰۹؛ کندی، محمد، الولاة و القضاة، به کوشش رودن گست، لیدن، ۱۹۰۸؛ کوتزبونه، مورس، مسافرت به ایران، ترجمه محمود هدایت، تهران، ۱۳۳۲؛ لغتنامه دهخدا؛ مرزبان بن رستم، مرزبان نامه، تحریر فارسی از سعدالدین وراونی، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۳؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵؛ مقریزی، احمد، السلوک، قاهره، ۱۹۴۱؛ ملکم، جان، تاریخ ایران، ترجمه اسماعیل حیرت، بمبئی، ۱۳۰۳؛ نرشخی، محمد، تاریخ بخارا، به کوشش مدرسی رضوی، تهران، ۱۳۵۱؛ نیبور، کارستن، سفرنامه، ترجمه پرویز رجبی، تهران، ۱۳۵۴؛ هدایت، رضاقلی خان، سفارت نامه خوارزم، تهران، ۱۳۵۶؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Barthold, V.V., «O kolesnom i verkhovom dvizhenii v Srednei Azii», Sochineniya, Moscow, 1966, vol. IV; BSE³; Crum, W.E., A Coptic Dictionary, Oxford, 1972; Dozy, R., Supplément aux dictionnaires arabes, Leiden, 1881; Gesenius, W., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, ed. F. Brown, Oxford, 1906; Gumilev, L.N., Drevnie tyurki, Moscow, 1967; Hammer-Purgstall, J., Geschichte des osmanischen Reiches, 1963; İpsirli, M., «Arab», Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi, İstanbul, 1991, vol. III; İpsiroğlu, H.S., Masterpieces From The Topkapı Museum, Paintings and Miniatures, London, 1980; Marsden, W., notes on The Travels ... (vide: ibid); Oguz-name, ed. A. M. Shcherbak, Moscow, 1959; Rodinson, M., «Adjala», EI², vol. I; id., «Sur l'arab», JA, 1957, vol. CCXLV; The Secret History of the Mongols, tr. F.W. Cleaves, Harvard/London, 1982; Tolstov, S.P., «La Chorasmie antique», ed. R. Ghirshman, Artibus Asiae, 1953, vol. XVI; The Travels of Marco Polo, tr. W. Marsden, ed. Th. Wright, London/New York, 1946; Wolff, F., Glossar zu Firdosis Shahname, Berlin, 1935.

بخش تاریخ

است، به خدا می‌رسد و آن‌کس که نخستین مدخل او ارادت، به آخرت می‌رسد (ص ۴۹۱).

مراتب و درجات ارادت: برخی مراتب و درجات ارادت را از میل تا عشق، در ۹ مظهر بر شمرده‌اند: ۱. میل، ۲. ولع، ۳. صبا، ۴. شغف، ۵. هوی، ۶. غرام، ۷. حب، ۸. وء، ۹. عشق (گیلانی، ۵۳/۱؛ تهانوی، ۵۵۵/۱-۵۵۶).

علاوه بر آن ارادت در اشخاص مختلف بر حسب احوال آنان اشکال گوناگون دارد. چنانکه خواجه عبدالله انصاری ارادت سالکان را در چند مرتبه دانسته که نخستین مرتبه آن ارادت عوام و آخرین مرتبه، ارادت خاصان است (چند سطر...، ۳۷۴). میدی نیز ارادت را در سیر و سلوک بر ۴ گونه تقسیم کرده است: ۱. ارادت آشفتگان، ۲. ارادت غریبان، ۳. ارادت بیدلان، ۴. ارادت مشتاقان (۳۷۳/۳)؛ نیز نک: خواجه عبدالله، صد میدان، همانجا؛ عبادی، ۴۷-۴۹؛ ابن عربی، «اصطلاح»، ۲؛ نويا، ۲۵۴).

ارادت مرید و شرایط آن: در معنی لغوی، مرید یعنی کسی که دارای اراده است، اما در عرف صوفیه مرید کسی است که مجرد از اراده خود باشد (قشیری، ۲۰۱؛ هجویری، ۱۹۸؛ ابن عربی، الفتوحات، ج قاهره، ۲۳۳/۱۳، ج بلاق، ۶۸۷/۲؛ نیز نک: هـ، مرید).

هرگاه خداوند به بنده‌ای از بندگان عنایت و توجه داشته باشد، محبت الهی به صفت ارادت در دل او تجلی می‌کند و درد طلب در او حاصل می‌شود (اسفراینی، ۱۳؛ نیز نک: غزالی، محمد، ۶۶/۳). ارادت خداوند به عابدان سالک موجب ارادت آنان به خداوند است، و بدین‌سان مرید در حقیقت مراد، و مراد مرید می‌شود. مرید تا همه اراده‌ها را از خویش ساقط نکند، ارادت او به خداوند درست نشود. مراد نیز چون به حق رسید، همه ارادتها از او ساقط می‌شود. به هر حال شرط ارادت چه در مرید، چه در مراد، اسقاط اراده است، و اینکه ابن خلدون (ص ۳۷) مرید را در ارادتش مجبور دانسته نه مختار، ناظر به این نکته است. در نظر کلابادی (ص ۱۴۰) مرید کسی است که مجاهدات او سابق بر کشف و شهود است، اما مراد، اگر جذبه الهی او را به سوی خود کشد، کشف و شهودش سابق بر مجاهدات او خواهد بود و پس از کشف به مجاهدت روی خواهد آورد (نیز نک: مستملی، ۱۶۹۹/۴-۱۷۰۴، ۱۷۰۷)، ارادت همچون بذری است که باید با تعلیم و ارشاد شیخی کامل در دل سالک پرورش یابد (نک: نجم‌الدین، ۲۵۵؛ عبدالصمد، ۳۸۷/۱).

«هرچه طالب سالک در ارادت کامل‌تر شود، دل او نور ولایت را قابل‌تر می‌شود» (علاءالدوله، ۲۳۸؛ نیز نک: نسفی، همانجا). به گفته ابن سینا (۴۴۷/۱-۴۴۸) وقتی که ارادت و ریاضت، مرید را به جایی رساند، از مشاهدۀ نور حق خلسه‌هایی او را دست می‌دهد که همچون پرتو برق به سوی او می‌درخشند و سپس خاموش می‌شوند (نیز قس: غزالی، احمد، ۵۵).

چون محبت الهی بر دل سالک مستولی شود، صدق ارادت، او را حاصل می‌شود و صدق ارادت همه حجابها و موانع را از میان او و

خداوند برمی‌دارد (سراج، ۲۰۶؛ قشیری، ۲۰۳؛ عطار، ۴۸۰؛ ابن عربی، همانجا؛ شعرانی، ۱۳۰/۱-۱۵۴).

اما صدق و صحت ارادت، دارای شروطی است، همچون پرهیز از هر چیز که مانع وصول به حق باشد. مرید باید حتی از نفس خود که از جمله اینگونه موانع است، دوری گزیند؛ اما این بدان معنا نیست که به کلی از خلق جدا شود و در تجرد و انزوا به سربرد، بلکه باید در میان خلق و با مردمان زندگی کند، لیکن در باطن از کلیۀ تعلقات وارسته و جدا باشد و در عین حفظ ظواهر، در باطن، خود را از بندهای غفلت و شهوت رها سازد، تا ارادت او قرین صحت و صدق گردد. دیگر از موانع حصول غرض، یکی ضعف ارادت، دیگر عجز مرید، و نیز امتناع مراد است (باباطاهر، ۵۲۰؛ قشیری، ۲۰۱؛ «شرح کلمات»، ۵۲۰-۵۲۱؛ نیز نک: جنید، ۴۷؛ غزالی، محمد، همانجا؛ عبادی، ۴۶) و به گفته عبادی «شرط ارادت، دنیا باختن است، آنکه تن به خدمت سپردن است، آنکه جان به مطلوب دادن، آنکه از اطعام دو جهانی فارغ بودن است، که هر که در این طریقت در مقابله ارادت چیزی جوید، آن تجارت باشد نه ارادت» (ص ۵۰؛ نیز نک: عزالدین، ۱۰۷-۱۰۸). مرید باید مطیع کامل مراد، و بر رعایت خواسته‌های او ثابت قدم باشد و چیزی جز خواسته او نخواهد («شرح کلمات»، ۵۲۳). ارادت شرط لازم سلوک است و بر مرید واجب است تا هنگامی که به مراد خود نرسیده است، باطن را از ارادت خالی نکند (سهروردی، ۹۵) و هرگاه که ارادت به سبب وصول یا به سبب علم به امتناع وصول منقطع شود، سلوک نیز منقطع می‌شود (نصیرالدین، ۱۲۴).

مآخذ: ابرقوی، ابراهیم، مجمع البحرين، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴؛ ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب السائل، به‌کوشش اغناطیوس عبده خلیفه یسوعی، بیروت، ۱۹۵۹؛ ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران، ۱۳۶۸؛ ابن عربی، محمد، «اصطلاح الصوفیة»، رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷/ق ۱۹۳۸؛ هـ، الفتوحات المکیة، بلاق، ۱۲۹۳؛ هـ، همان، به‌کوشش عثمان یحیی و ابراهیم مدرکر، قاهره، ۱۳۱۰/ق ۱۹۹۰؛ ابن منظور، لسان، اسفراینی، عبدالرحمان، کاشف الاسرار، به‌کوشش حرمان لندلت، تهران، ۱۹۸۶؛ باباطاهر، «کلمات قصار»، شرح احوال و آثار و دو بیت‌های بابا طاهر، به‌کوشش جواد مقصود، تهران، ۱۳۵۴؛ تهانوی، محمداعلی، کشف اصطلاحات الفنون، به‌کوشش محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۸۶۲؛ جنید بغدادی، رسائل، به‌کوشش علی حسن عبدالقادر، لندن، ۱۹۶۲؛ خواجه عبدالله انصاری، چند سطر از علل المقامات، همراه منازل السائرین (هـ)، هـ، صد میدان، به‌کوشش قاسم انصاری، تهران، ۱۳۵۸؛ هـ، منازل السائرین، به‌کوشش روان فرهادی، کابل، ۱۳۵۵؛ روزبهان بقلی، مشرب الارواح، به‌کوشش نظیف محرم خواجه، استانبول، ۱۹۷۳؛ سراج طوسی، عبدالله، اللمع فی التصوف، به‌کوشش ر.ا. نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴؛ سهروردی، عبدالقاهر، آداب المریدین، ترجمه عمر بن محمد بن احمد شیرکان، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۳؛ «شرح کلمات قصار باباطاهر»، منسوب به عین القضات همدانی، همراه شرح احوال ... (نک: هـ، باباطاهر؛ شعرانی، عبدالوهاب، الانوار القدسیة، به‌کوشش طه عبدالباقی سرور و محمد عید شافعی، بیروت، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۸؛ صفی‌پوری، عبدالرحیم، منتهی الارب، تهران، ۱۳۷۷؛ عبادی، منصور، التصفیة فی احوال المتصوفة، به‌کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۴۷؛ عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیة، لاهور، ۱۹۸۱؛ عبدالصمد همدانی، بحر المعارف، به‌کوشش حسین استاد ولی، تهران، ۱۳۷۰؛ عبدالقادر گیلانی، الفنیة الطالبی طریق الحق،

از آنچه گروههای مختلف کلامی در باب اراده بیان داشته‌اند، تابع دیدگاه کلی هر یک از آنها درباره صفات الهی است. از سوی دیگر اراده الهی به عنوان مسأله‌ای پر دامنه با مفاهیمی دیگر در اندیشه توحیدی پیوند نزدیک دارد و همین اصل، اختلافهایی را در تعریف و تبیین این صفت الهی بر حسب موضع هر یک از فرقه‌ها درباره آن مفاهیم پدید آورده است. از این رو بحث کلامی اراده بر موضوعات جامع‌تری چون قضا و قدر، جبر و اختیار، و علم الهی (همم) مبتنی است و می‌توان آن را ذیل عنوانهای یاد شده مطالعه کرد. در این مقاله به دیدگاههای فیلسوفان مسلمان در این موضوع پرداخته شده است.

در فلسفه اسلامی اراده در غیر خداوند به عنوان یکی از شئون نفس ملاحظه شده است و برخی از حکما اراده را به تصریح در زمره کیفیات نفسانی آورده‌اند (نک: قطب الدین شیرازی، ۹۱/۳؛ صدرالدین، الاسفار، ۱۱۳/۴). گروهی نیز یادآور شده‌اند که هر چند معنای اراده در بادی نظر روشن و متمایز می‌نماید، اما تعریف آن به گونه‌ای که تصویری حقیقی از آن به دست آید، دشوار است و از این حیث به دیگر امور وجدانی می‌ماند که جزئیات آنها را به آسانی می‌توان دریافت، اما شناخت ماهیت کلی آنها آسان نیست (نک: همانجا؛ هیدجی، ۳۸۸).

کندی اراده مخلوق را قوه‌ای نفسانی دانسته است که از «سانع» یا انگیزنده‌ای برمی‌خیزد و به عمل می‌گراید (۱۷۵/۱). بنابراین نظر او سانح مرتبه نازل و بسیط در فعل ذهنی است و «خاطر» دربی آن می‌آید و اراده حالتی برخاسته از خاطر است (همانجا). تمایز دقیق خاطر و سانح در نظر کندی به هرگونه تفسیر شود، تعریف او ناظر به فرایندی است که نفس انسانی تا مرتبه اراده طی می‌کند. کندی در جای دیگر اراده را به نیرویی تعریف می‌کند که به واسطه آن چیزی مقصود واقع شود و از دیگر امور تمایز یابد (۱۶۸/۱؛ نیز نک: خوارزمی، ۱۴۰). به گفته وی اختیار نیز اراده‌ای است که پس از اندیشه همراه با تمیز حاصل می‌شود (۱۶۷/۱). برپایه این تعریف میان اراده و اختیار نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است و اختیار به نوعی از اراده اطلاق شده است که از تعقل مایه می‌گیرد. نظیر این تمایز را از سخن فارابی نیز می‌توان دریافت که می‌گوید: «آدمی امور ممکن را اختیار می‌کند، اما اراده آن است که بر ناممکن نیز تعلق تواند گرفت، مانند اراده شخص به بی‌مرگی خویش. بنابراین اراده اعم از اختیار است، یعنی هر اختیاری اراده است، اما هر اراده‌ای اختیار نیست» («مسائل»، ۱۸). فارابی در بیان گرایشهای انسانی به مراتبی از اراده قائل شده است. به گفته او اراده از جزء حس کننده نفس و جزء نزوعی آن سرچشمه می‌گیرد. «نخستین اراده» شوقی است ناشی از احساس؛ احساس از جزء حس کننده حاصل می‌آید و شوق مربوط به جزء نزوعی نفس است. در مرتبه بعد که نفس به تخیل بر می‌آید و این تخیل شوقی را در پی می‌آورد، «اراده دوم» همین شوقی است که به دنبال اراده نخست از تخیل برآمده است. پس از حصول این دو اراده، نفس ناطقه مبادی شناخت عقلی را از عقل فعال کسب می‌کند و شوق نفس در این مقام، شوقی است حاصل

قاهره، مطبعة محمدعلی صبیح: عزالدین کاشانی، محمود، مصباح الهدایه، به‌کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به‌کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ علاءالدوله سنائی، احمد، «فی الولايات و مایناسها»، مصنفات فارسی، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ عین القضات همدانی، عبدالله، تمهیدات، به‌کوشش عقیق عسیران، تهران، کتابخانه منوچهری؛ همو، نامه‌ها، به‌کوشش علینقی منزوی و عقیق عسیران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ غزالی، احمد، بحرالحقیقه، به‌کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ غزالی، محمد، احیاء علوم‌الدین، قاهره، ۱۲۸۹ ق؛ قرآن مجید؛ قشیری، عبدالکریم، الرسالة القشیریة، به‌کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ کلابادی، محمد، التعرف لمذهب اهل التصوف، به‌کوشش عبدالحمید محمود و طه عبدالباقی سرور، بیروت، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ گیلانی، عبدالکریم، الانسان الکامل، قاهره، ۱۳۰۴ ق؛ مستطی بخاری، اسماعیل، شرح التعرف لمذهب التصوف، به‌کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ میدی، احمد، کشف الاسرار و عدة الابرار، به‌کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نجم‌الدین رازی، مرصاد العباد، به‌کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ نسفی، عزیزالدین، الانسان الکامل، به‌کوشش ماریژان موله، تهران، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، «مقصد اقصی»، اشعة اللمعات جامی، به‌کوشش حامد ربانی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ نصیرالدین طوسی، اوصاف الانسراف، به‌کوشش نجیب مایل هروی، مشهد، ۱۳۶۱ ش؛ نوایا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به‌کوشش ژرگوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ ش. حسین لاشیء - محمدجواد شمس

اراده، اصطلاحی کلامی و فلسفی که در لغت به معنی خواست و عزم است، اما معنی اصطلاحی آن مرتبه‌ای از خواستن است که در آن شخص به کاری از میان کارهای ممکن چنان بگراید که اقدام او به آن کار قطعی گردد.

مفهوم اراده در فرهنگ اسلامی بحثهای فراوانی در دوزمینه اصلی فعل خداوند و فعل انسان برانگیخته است. در عرف عام کاری در خور ستایش یا نکوهش است که از سر اراده صورت گیرد. از این رو، بازخواست کردن کسی که بی اراده، کاری ناشایست از او سرزده است، خلاف عدل و حکمت به شمار می‌آید. این اصل کلی مایه گفت‌وگوهای بسیار در موضوع تکلیف انسان گردیده است، زیرا امر و نهی شارع باید خطاب به فاعلی آزاد در اختیار نیک و بد صادر شده باشد، یعنی موجودی برخوردار از نیروی اراده که بتواند مسئول کار خویش شناخته شود.

وجه دیگر مسأله، ارتباط میان خدا و جمیع مخلوقات است که برپایه آن هر چه در عالم هستی رخ می‌دهد، نمی‌تواند از حیطه آگاهی و خواست آفریدگار بیرون باشد. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که چگونه ممکن است در میان آفریده‌های خداوند موجودی یافت شود که فعلی را به اراده خویش پدید آورد و وقوع این فعل در علم و اراده فراگیر خدا گنجهیده باشد؟ و اگر علم و اراده او به چنین فعلی تعلق گرفته است، اراده انسانی چگونه می‌توانسته چیزی را جز آنچه در همان علم و اراده معین است، تحقق بخشد؟ بدین سان، محل نزاع در بحث اراده چگونگی ربط اراده الهی به اراده انسانی است.

اراده الهی در کلام اسلامی به عنوان یکی از صفات خداوند که ذکر آن در قرآن کریم و احادیث آمده، شناخته شده است. بدین گونه، بخشی

قاعده سنخیت میان علت و معلول امکان می‌دهد که با شناخت هر یک از این ارکان در یک فعل ارادی خاص، بتوان دربارهٔ دو رکن دیگر با ملاحظه جهت علی به استنتاج پرداخت، مثلاً از روی صفاتی که فعل ارادی خاصی داراست، می‌توان دربارهٔ فاعل آن و نوع اراده‌ای که به فعل داشته است، سخن گفت (نک: دنباله مقاله).

«غایت» چیزی است که فاعل آگاه در فعل خویش قصد می‌کند، اما حکما آن را به معنی عام بر منتهای هرگونه حرکت اعم از طبیعی و جز آن اطلاق کرده‌اند (نک: ارسطو، الطبیعة، ۹۵/۱-۹۶). ارسطو مدعی بود که نخستین بار به علت بودن غایت توجه واقعی کرده، و حق ۴ گونه علت را در فلسفه خویش ادا کرده است (نک: متافیزیک، ۱۱-۱۵). از دید او هر حرکت و تغییری در طبیعت برخاسته از میل طبیعی و جهت یافتهٔ اشیاء به کمال ویژه آنهاست. ارسطو به این اعتبار، غایت را به سان کمال بالقوه هر چیز، مبدأ اصلی حرکت و مقدم بر گونه‌های دیگر علت دانسته است (نک: الطبیعة، ۹۶/۱، ۱۰۴). تقدم علت غایی بر علت‌های دیگر در افعال ارادی آشکارتر است، زیرا نخستین چیزی که در نفس فاعل پدید می‌آید، تصور غایت است، نه تصور فاعل بودن خویش (ابن سینا، همان، ۲۹۳-۲۹۴) و در واقع آنچه فاعل را به اراده و عمل وامی‌دارد، غایت است. بنابراین، از یک رو غایت، علتی است مقدم بر فاعل، چنانکه می‌توان آن را علت و فاعل نخست به شمار آورد و اراده را معلول آن. اما از سوی دیگر تحقق عینی غایت وابسته به فعلی است که فاعل به سوی آن روی می‌کند و بدین اعتبار نسبت به فاعل می‌تواند معلول بازسین به حساب آید (نک: همانجا؛ همو، النجاة، ۵۲۰؛ ابوالبرکات، ۱۱۷/۳).

به گفتهٔ ابن سینا هم غایت و هم فاعل را می‌توان محرک افعال ارادی دانست، با این تفاوت که غایت محرکی است ثابت، به خلاف فاعل که قصد و شوق به فعل ناگزیر در حال او تغییری پدید می‌آورد (الشفاء، الیهیات، ۳۸۷). هر فاعلی در ارادهٔ خود ناگزیر چیزی را می‌جوید و این وجود غایت را در هر حرکت ارادی لازم می‌آورد. ابن سینا می‌نویسد: «هیچ متحرک ارادی جز به طلب آنچه نزد او نیکوتر و بودنش از نبودنش اولی باشد، به حرکت در نمی‌آید، خواه به حقیقت و خواه از روی ظن، یا به تخیل عبث؛ چرا که در همین نیز نوعی پنهان از لذت جویی وجود دارد» (الاشارات، ۴۲۵/۲). بدین گونه، هیچ اراده‌ای بدون غایت نیست و در حرکتی هم که عبث گونه و بدون قصدی خاص از شخص سر می‌زند، غایت درکار است، زیرا در عمل بیهوده نیز یا صرف لذت بردن در خیال می‌آید، یا گریز از حالتی یکسان و ملال‌انگیز؛ و داشتن غایت جز این نیست (همانجا؛ نیز نک: ابوالبرکات، ۱۱۲/۳-۱۱۴). ابن سینا میان ۳ چیز فرق می‌نهد: تخیل یک چیز، آگاهی به تخیل خویش و به یاد داشتن آگاهی از تخیل. در نتیجه، وجود خود تخیل را نمی‌توان به دلیل فقدان آن دو امر دیگر انکار کرد؛ بسا که در کار بیهوده چیزی در تخیل شخص وجود دارد که خود به آن آگاه نیست (نک: همانجا؛ قس: نصیرالدین، ۴۲۶/۲).

ویژگی فعل اختیاری در این است که از تصورات یا پندارهای فرد

از ناطقهٔ او، این شوق «ارادهٔ سوم» است که آن را «اختیار» نامیده‌اند و از میان جانوران تنها آدمی بدان مخصوص گردانیده شده است. دو ارادهٔ نخست بسا که در حیوان غیر ناطق پدید آیند، اما ارادهٔ خاص آدمی، همان است که او را بر افعال نیک و بد توانا می‌سازد و سزاوار ستایش یا نکوهش می‌گرداند (السیاسة، ...، ۷۲؛ دربارهٔ معانی اختیار، نک: ه، د، جبر و اختیار).

چنانکه از این تعریفها بر می‌آید، نخستین فیلسوفان مسلمان اصطلاح اراده را بیشتر به معنی مطلق میل و خواست به کار برده‌اند، تا عنصری درونی که به میل و خواست آدمی فعلیت می‌بخشد. دیدگاه‌های ایشان نیز بیشتر متوجه نفس انسانی بوده است و تأثیر گفت‌وگوهای کلامی و خاصه بحث ارادهٔ الهی را در آنها کمتر می‌توان یافت.

به بیان ابن سینا چیزی را اراده کردن، یعنی تصور آن چیز بدان سان که میان تصور و متصور سازگاری و موافقتی باشد، یعنی تصور در متصور میلی برانگیزد (التعلیقات، ۱۶، ۱۹-۲۰). از دیدگاه ابن سینا افعال اختیاری بیش از امور نفسانی دیگر، به نفس وابسته است و مبدأ عزم‌کننده و فراهم آورنده‌ای دارد که از خیال یا وهم یا عقل مایه می‌گیرد و این مقدمات خیالی، وهمی و عقلی، یا قوهٔ غضبی را برای دفع زیان بر می‌انگیزند، یا قوهٔ شهوانی را برای جلب نیاز ضروری، یا آنچه سودمند می‌نماید، نیروی پراکنده در اعضای بدن در حرکات خود جز از این قوا فرمان نمی‌گیرد (الاشارات، ...، ۴۱۱/۲-۴۱۳). خواجه نصیرالدین طوسی در تفسیر بیان ابن سینا تصریح دارد که مبدأ فراهم آورندهٔ فعل، همان اراده است که در مورد افعال ناشی از قوهٔ غضبی می‌توان از آن به «کراهت» تعبیر کرد. به نظر او مراد ابن سینا از این مبدأ، عزمی است که در پی حالت تردد به سوی فعل جزم می‌گردد (۴۱۱/۲). تعبیر ابن سینا از اراده به عنوان مبدأ فراهم آورنده، از این روست که در مقام اراده مواد انگیزش فاعل - اعم از ادراک و میل - با هم جمع می‌شوند و مقدمات صدور فعل را کامل می‌کنند و از اینجا است که برخی حکما از اراده به «اجماع» نیز تعبیر کرده‌اند (نک: ابن سینا، الشفاء، الیهیات، ۱۷۴، ۲۸۴). صورت بندی این مطلب در نظام علی چنین است که اراده برآیندی از گرایشهای گوناگون در نفس است و ناگزیر باید میان اراده و مقدمات آن رابطهٔ ضروری علیت برقرار باشد. صدرالدین شیرازی بیش از حکمای دیگر به این مطلب پرداخته است. به گفتهٔ وی «قدرت» حالتی نفسانی است که در آن صدور فعل و عدم صدور آن به شرط خواست ممکن باشد. این حالت در نفس حیوانی صفتی است امکانی که نسبت آن به وجود و عدم فعل برابر است. اراده عنصری است که چون مقدماتش فراهم آید و تحقق یابد، این نسبت را از صرف امکان بیرون می‌آورد و به یکی از دو جانب می‌راند. پس آنچه از این اراده روی دهد، ناگزیر به حد وجوب و ضرورت رسیده است (الاسفار، ۱۱۷/۴-۱۱۲؛ نیز نک: ابن سینا، همان، ۱۷۴). بدین گونه، رابطهٔ علیت میان ۳ رکن فعل ارادی به ترتیب برقرار است: فاعل یا مبدأ اراده، اراده به عنوان عنصر تعین بخش، و مراد، یعنی آنچه با تعلق گرفتن اراده به آن پدید می‌آید.

النجاه، ۶۱۷-۶۲۰، ۶۴۸، الاشارات، همانجا) و آنگاه می‌گوید: فرض باقی آن است که اختلاف هیأت را در چنین حرکتی ناشی از اراده‌ای بدانیم که در هر نقطه با تجدید تصور خویش از غرض، نقطه‌ای تازه را پیش‌روی نهد و چنین حالتی جز در نفس صورت‌پذیر نیست (همانجاها). به نظر ابن سینا هر چند حرکت پیوسته مکانی ناشی از تجدید اراده است، اما این تجدید برای تبیین حرکت دائم افلاک کافی نیست و باید اراده دیگری را نیز در این حرکت جست و جو کرد. مقدمه برهان وی این است که چون می‌توان به طور کلی در آنچه اراده به آن تعلق می‌گیرد، میان خواست حسی (جزئی) و خواست عقلی (کلی) تمایز نهاد، به همانگونه اراده‌های مربوط به این دو نوع خواست نیز خود بر دو قسمند: حسی و عقلی (الاشارات، ۴۱۴/۲، النجاه، ۵۸۰-۵۸۱). درباره حرکت افلاک باید گفت که اگر غایت آن نقطه‌ای خاص یعنی جزئی و حسی باشد، لازم است که فلک چون به آن رسد، باز ایستد. پس وضع مطلوب فلک را باید امری کلی، و رای آنچه به حس دریافت می‌شود، دانست. بدین‌گونه، افلاک در حرکت خود، علاوه بر اراده‌های جزئی که هر یک به بخشی از این حرکت محسوس تعلق می‌گیرد (الاشارات، ۴۱۷/۲، ۴۲۰، ۳۹۹/۳، الشفاء، الهیات، ۳۸۳-۳۸۴)، اراده‌ای عقلی دارند (الاشارات، ۴۱۴/۲-۴۱۵).

از اشاره‌های ابن سینا بر می‌آید که او برای اراده کلی و اراده جزئی افلاک یک مبدأ قائل بوده، و آن را شرط پیوند این دو اراده و اتصال حرکت می‌دانسته است (نک: نصیرالدین، ۱۵۹/۳). از این رو، وی برای فلک، نفسی ناطقه ثابت می‌کند که همچون نفس آدمی به جسم خود علاقه تدبیری دارد و از شأن تعقل و دریافت کلیات برخوردار است (الاشارات، ۳۹۹/۳). وی در چند جا که از این رأی خویش پرده برمی‌دارد، از آن به سزی که جز بر راسخان در حکمت پوشیده است، تعبیر می‌کند (همان، ۴۱۶/۲، ۳۹۹/۳). نصیرالدین طوسی در شرح کلام وی می‌گوید: این تعبیر از آن روست که وی نمی‌خواسته است آشکارا به مخالفت با جمهور مشائیان برخیزد؛ چه، ایشان نفس فلکی را نفسی جسمانی می‌دانستند که همان صورت منطبع در ماده فلک است (نک: ۴۱۶/۲، ۱۵۴/۳-۱۵۸).

بدین‌گونه، منشأ اراده کلی یا عقلی فلک بر حرکت، تصور کمال عقل مفارق خویش است و میل به تشبه و تقرب به آن. به عقیده ابن سینا دوام حرکت افلاک تنها می‌تواند از دوام طلب سرچشمه گیرد و دوام طلب جز از فرط محبت یا عشق نیست. این عشق در فلک به امری غیر مستقر تعلق گرفته است که همان تشبه به خیر است تا حد ممکن (همان، ۱۵۹/۳، ۱۶۲، النجاه، ۶۲۶ به بعد، الشفاء، الهیات، ۳۹۰-۳۹۱، المبدأ، ۵۲ به بعد؛ نیز نک: صدرالدین، الاسفار، ۲۷۳/۲-۲۷۷، ۱۴۸/۷ به بعد).

باید دانست با همه تفاوتی که عموم فلاسفه میان جنبش افلاک و حرکات طبیعی قائل بوده‌اند، برخی، جنبش افلاک را از نوع حرکت طبیعی دانسته‌اند (نک: ناصر خسرو، ۳۹). نظر بابا افضل کاشانی نیز در

مایه می‌گیرد و چون این تصورات و پندارها لزوماً با غایت حقیقی فعل منطبق نیستند، غایت پنداری و غایت حقیقی فعل از هم متمایزند. بنابراین، مراد از غایت منظور فاعل، چیزی است که وی آن را برای خود نیک و سودمند می‌شمارد. از اینجا است که حکما غایت را به یک اعتبار مساوی خیر - اعم از حقیقی و مظنون - دانسته‌اند (نک: ابن سینا، الشفاء، الهیات، ۲۹۶، ۳۸۷-۳۸۸؛ نیز نک: ارسطو، همان، ۱۰۴/۸).

در فلسفه اسلامی علاوه بر اراده حیوان و انسان و اراده الهی، از اراده خاص افلاک در حرکت چرخشی خود نیز سخن به میان آمده است. از این رو، مباحث اختصاصی اراده را می‌توان در ۳ بخش خلاصه کرد:

اراده افلاک: شناخت حرکت و عامل آن در پدیده‌های مادی از مسائل پر دامنه فلسفه و طبیعیات بوده است. موجودات فلکی و جنبش پیوسته آنها نیز از دایره تبیین علمی بیرون نبوده‌اند. در جهان شناسی ارسطویی، عالم افلاک قلمروی است برتر از جهان زمینی و از کون و فساد این جهان برکنار است و نقشی واسطه مانند میان عالم عقول و این جهان دارد. از نتایج این اندیشه تمایزی است که مشائیان میان جنبش افلاک و حرکات طبیعی جهان زمینی قائل شده‌اند و چنین حرکتی را که کامل‌ترین حرکات دانسته شده است، به مبدأ شریف‌تری برخوردار از نوعی شعور نسبت داده‌اند (نک: همان، ۹۱۶/۲ به بعد؛ گائری، ۲۹-۳۰؛ نیز ه. د. فلک). فیلسوفان مسلمان نیز به پیروی از این دیدگاه تصریح کرده‌اند که جنبش افلاک از نوع حرکات نفسانی است، نه طبیعی (نک: کندی، ۲۳۸/۱ به بعد؛ ابن سینا، الاشارات، ۴۱۳/۲). فارابی پیوستگی حرکت چرخشی (مستدیر) افلاک را ناشی از اراده‌های پیوسته با انگیزه واحد کمال جویی دانسته است. بدین‌گونه که فلک ذات اول را تعقل می‌کند و سپس از لذتی که با تخیل آن به او دست می‌دهد، حرکت پدید می‌آید، همچنانکه ما انسانها گاه تصویری شوق‌انگیز را به تخیل می‌آوریم و این تخیل به خودی خود در تن ما حرکاتی از سر وجد و نشاط پدید می‌آورد، با این تفاوت که در تخیل فلک تصور غایت هست، ولی در ما چه بسا با تصور غایت همراه نیست (التعلیقات، ۱۴). از دیدگاه فارابی هر یک از اجرام فلکی، عقل مفارق ویژه‌ای دارد که عشق او به همانندی با آن عقل است («عیون...»، ۳۱). به تعبیر وی از آنجا که کمال مطلوب فلک، موجود و دست یافتنی نیست و هیچ حدی از این حرکت نمی‌تواند غایت و نقطه پایان باشد، فلک به هر نقطه‌ای رسد، حد دیگری را می‌جوید و بدین‌گونه، حرکتی پیوسته و توقف‌ناپذیر دارد (التعلیقات، همانجا، السیاسة، ۵۴). بنابر تعریف فارابی اراده فلک و کواکب آن است که به ذات اول تشبه و استکمال یابند و محرک آنها همین اراده است (التعلیقات، ۱۵).

ابن سینا بر ارادی بودن حرکت افلاک و وجود نفس فلکی دو برهان به طریق خلف می‌آورد و فرض طبیعی بودن یا قسری بودن حرکت پیوسته چرخشی را مردود نشان می‌دهد (الشفاء، الهیات، ۳۸۱-۳۸۲،

خور توجه است که ضمن استدلال بر غیر طبیعی بودن حرکت افلاک، آن را حرکتی نفسانی به شمار آورده، ولی از تصریح به ارادی بودن آن خودداری کرده است (ص ۱۶۷).

اراده حیوان و انسان: قوای خاصی که حیوانات از آنها برخوردارند، به نفس حیوانی نسبت داده می شود و آثار این نفس را می توان ذیل دو قوه محرکه و مدرکه خلاصه کرد (نک: ابن سینا، الاشارات، ۳۰۸/۲، الشفاء، طبیعیات، نفس، ۷، ۳۳). بر این مبنا آن بخش از حرکات حیوان که از حیطة کارکردهای طبیعی و همسان - همچون رشد - خارج است و به ادراک حیوان نیز بستگی دارد، از نفس حیوان سرچشمه می گیرد. حکما اینگونه حرکات را که در واقع حاصل تأثیر قوه مدرکه بر قوه محرکه است، ناشی از اراده دانسته اند. تنوع بیشتری که در رفتار حیوان نسبت به دیگر موجودات وجود دارد، از آنجاست که حیوان از صفت امکانی «قدرت» برخوردار است و آنچه او را به انجام دادن یکی از افعال ممکن سوق می دهد، اراده است (نک: ابن سینا، همان، ۵، الهیات، ۱۷۴؛ ابوالبرکات، ۱۰۲/۳). حکما قوه محرکه را مشتمل بر قوه شوقیه و قوه عاقله دانسته اند. قوه شوقیه دو نیروی شهوت و غضب را دربر می گیرد و قوه عاقله نیز اختصاص به انسان دارد که در میان حیوانات از نفس ناطقه برخوردار است (ابن سینا، همان، ۳۳، ۱۷۳، ۱۸۵).

ویژگی اراده در افعال انسانی آن است که می تواند از دو منشأ شوق و عقل سرچشمه گیرد و از اینجا برخی، تفاوت مفهومی شوق و اراده را یادآور شده اند؛ چه، انسان گاه اراده به کاری می کند - چون خوردن داروی تلخ - بی آنکه شوقی در او باشد و گاه به کاری شوق دارد، اما به دلیل ضرر یا قبحی که در آن می بیند، ترک آن را اراده می کند (نصیرالدین، ۴۱۱/۲-۴۱۲؛ نیز نک: صدرالدین، همان، ۱۱۳/۴، مفاتیح، ...، ۲۶۹؛ لاهیجی، ۲۵۰). بدین گونه، بخشی از اراده های انسان از نظر ماهیت حیوانی، و صرفاً حاصل انفعال نفسانی است و قسمی دیگر با تدبیر و تعقل همراه است که از آن به اختیار یا اراده خاص انسانی تعبیر شده است (کندی، ۱۶۷/۱؛ ابن باجه، ۴۶-۴۷). با اینهمه، هنگامی هم که انسان امری خلاف میل خویش را به ترجیح عقلانی اراده می کند، نمی توان گفت که شوقی در کار او نیست، بلکه در نهاد او شوقی که حاصل تدبیر است، بر شوق دیگر غلبه می کند. از این رو شوق را به نحو کلی مقدمه ضروری اراده دانسته اند (ابن سینا، الشفاء، طبیعیات، نفس، ۱۷۲؛ نیز نک: ارسطو، متافیزیک، ۲۹۰-۲۹۱).

با توجه به آنچه از ارتباط اراده با قوای ادراکی گفته شد، مراحل شکل گیری فعل ارادی و به تعبیری مبادی یا مقدمات آن را می توان چنین دانست: ۱. تصور فعل، ۲. تصدیق به فایده آن، خواه در جلب سود باشد، یا دفع زیان، ۳. شوق به انجام دادن فعل، ۴. اراده یا شوق مؤکد، ۵. نیروی حرکتی بدن (نک: نصیرالدین، ۴۱۱/۲-۴۱۲؛ صدرالدین، الاسفار، ۱۱۴/۴). باید دانست که تفکیک این مراحل از یکدیگر به آن معنی نیست که در تمامی افعال اختیاری بتوان به دقت آنها را از هم

بازشناخت، زیرا در بسیاری از افعال، تمامی آنها به نحوی از پس یکدیگر روی می دهند که فاعل از آنها آگاهی نمی یابد.

ابن سینا شوق را حالتی دانسته است که در آن نفس، فعل را ملایم و سازگار با خویش می یابد (التعلیقات، ۲۲)؛ و این حالت در واقع انفعال نفس نسبت به چیزی است که به ادراک او درآمده است. بنابراین تصدیق خود به خود شوق می آفریند و میان آن دو عامل دیگری مؤثر نیست (همان، ۱۸، الشفاء، طبیعیات، نفس، ۱۷۴). در واقع غایت که تعبیر دیگری از تصدیق به فایده است، شوق را پدید می آورد و به این اعتبار می توان گفت که فاعل و غایت یک چیزند (همو، التعلیقات، همانجا).

چنانکه گفته شد، برخی از حکما از مرتبه اراده به اجماع تعبیر کرده اند (نک: همو، الشفاء، الهیات، ۱۷۴، ۲۸۴). صدرالدین شیرازی می گوید: حکمای پیشین اراده را همان شوق دانسته اند، آنگاه که مؤکد شود (همانجا؛ قس: سبزواری، شرح، ...، ۱۸۴). تمایز شوق از شوقی مؤکد در افعال انسانی قابل فهم است، از آن رو که فعل انسان برآیند گرایشها و تدبیرهای گوناگونی است که می تواند شوقهای مختلفی را در او برانگیزد و در چنین حالی شوق به تنهایی برای صدور فعل کافی نیست. بنابراین، شوق اکید را به معنی نسبی شدت نباید گرفت، بلکه باید آن را غلبه قطعی یک شوق بر گرایشهای مخالف آن محسوب کرد و این همان اراده است (نک: ابن سینا، الشفاء، طبیعیات، نفس، ۱۷۲، الهیات، ۱۷۴).

حکما به ارتباطی مستقیم و بی واسطه میان اراده و قوای محرکه فاعل قائل شده اند؛ بدین معنی که چون در نفس نسبت به صورت خیالی فعل، حالت شوق اکید یا اراده پدید آید، اگر در تن ناتوانی نباشد، این حالت انفعالی خود به خود به تن نیز راه می یابد و حرکت می آفریند (نک: ابن سینا، الشفاء، طبیعیات، نفس، ۱۷۲-۱۷۳، ۱۷۴؛ نیز نک: نصیرالدین، ۱۷۳/۳-۱۷۴). یکی از شئون نفس این است که آنچه از تصورات قوی و جازم آن در تن نمودار می شود، از مقوله فعل و انفعال جسمانی بیرون است، چنانکه ممکن است از حالتی نفسانی، بدون تأثیر جسم گرمازی دیگر در تن گرمایی حاصل شود (ابن سینا، همان، ۱۷۶). صدرالدین شیرازی دو دلیل بر این مطلب می آورد: دلیل اول مبتنی بر این است که درک وجدانی فاعل در موضع فعل، میان اراده و ظهور خارجی آن نمی تواند واسطه و فاصله ای بیابد. دلیل دیگر این است که از قوه محرکه، هم فعل برمی آید و هم عدم آن. آنچه به ترجیح یکی از دو طرف می انجامد، مقدمات ادراکی فعل است. در این حالت اگر صدور فعل نیازمند واسطه ای جسمانی باشد، به تسلسل باطل می کشد، زیرا تحقق همان واسطه جسمانی نیز خود به واسطه ای دیگر نیاز خواهد داشت (نک: الاسفار، ۱۸۳/۲-۱۸۴). بدین گونه، رابطه ای بر پایه علیت بین مقدمات فعل ارادی برقرار است و ضرورت چنین رابطه ای به اراده فاعل بستگی ندارد. با توجه به سرشت انفعالی تصور - که نخستین مقدمه اراده را تشکیل می دهد (نک: ابن باجه، ۵۹-۶۰) - می توان حکم

کرد. استمرار حرکت حیوان به جهت ادامه تخیلهای او و ارادههای جزئی پیاپی او برای بیمودن حدود جزئی است (الاشارات، ۴۱۹/۲؛ نیز نک: ابوالبرکات، ۱۷۰/۳-۱۷۲، ۱۷۷). سخن ابن سینا درباره کاری که حیوان در یافتن غذا می کند، این است که حیوان با قوه تغذی، غذایی جزئی را به تخیل و خواست می آورد و این اراده جزئی او را به حرکت وادار می دارد. این تخیل هر چند جنبه جزئی دارد، اما چون حیوان به غذای دیگری دست یابد، آن را جانشین می سازد (همان، ۴۱۸/۲). نصیرالدین طوسی سخن ابن سینا را دفع این شبهه دانسته است که بنابر آنچه گفته شد، حیوان مطلق غذا را به نحو کلی طلب می کند، نه غذایی خاص را؛ و این دلیل بر جواز صدور افعال جزئی از اراده کلی است. پاسخ ابن سینا بر این معنی استوار است که لازمه اراده کلی دریافت کلی است و دریافت کلیات شأن عقل انسانی است و اراده حیوان تنها جزئی تواند بود (نک: نصیرالدین، ۴۱۹/۲). بدین گونه، برای هر فاعل ارادی در بستر زمان و ماده، تجدد ارادههایی جزئی ثابت می شود و در این میان ویژگی انسان برخوردار بودن او از اراده کلی و تطبیق کلیات بر جزئیات است.

اراده الهی: در حکمت اسلامی صفات الهی عین ذات خداوندی است و باید به گونه ای تعریف شود که کثرت در ذات او، و مغایرت با آن را لازم نیارد (ابن سینا، الشفاء، الیهیات، ۳۴۳؛ بعد: کندی، ۱۶۰/۱-۱۶۱؛ فارابی، السیاسة، ۴۹). بدین گونه، بحثی که درباره اراده الهی در فلسفه اسلامی آمده است، مبتنی بر اصل کلی صفات است و چنانکه خواهیم دید، در تعریف آن کوشش بر این بوده است که معنی اراده از یک سو در پیوند با دیگر صفات، و از سوی دیگر به مثابه شأنی از شئون ذات الهی فهمیده شود.

آنچه اراده الهی را از اراده مخلوق یکسره متمایز می سازد، این است که مخلوق در اراده ای که می کند، جویای چیزی است که خویشتن را با داشتن آن کامل تر می شمارد، حکما این حالت را که لازمه هر گونه حرکت ارادی است، به «استکمال» تعبیر کرده اند (نک: ابن سینا، الاشارات، ۱۴۸/۳). اراده مخلوق به آنچه ندارد، تعلق می گیرد و از همین رو اگر آنچه می جوید، نزدش حاصل باشد، اراده کردن آن بی معناست. اما ذات الهی چیزی را فاقد نیست که به یافتن آن برآید و ساحت او از استکمال مبرا است (فارابی، همان، ۴۸؛ ابن سینا، النجاة، ۶۳۸-۶۳۹، ۶۴۳؛ ابن رشد، ۱۴۸، ۳۹؛ صدرالدین، الاسفار، ۲۷۹/۲). بنابراین، فعل خداوند را غرض نیست، با این توضیح که غرض را اخص از غایت دانسته اند و اغلب بر نوعی از غایت اطلاق کرده اند که فاعل در آن، بهره ای و خیری برای خویشتن بخواهد. به بیان ابن سینا «عالی از برای چیزی فرو دست امری را طلب نمی کند تا او را در حکم غرض باشد، چه غرض به گاه اختیار از نقیض خود متمایز می گردد و نزد فاعل اولویت و اوجیت می یابد، چنانکه اگر بتوان در موردی گفت که فعل فی نفسه سزاوار و نیک است، اما در مورد فاعل چنین نباشد که طلب و اراده آن به حال او سزاوار و نیک باشد، در آن صورت، دیگر غرض نخواهد بود. پس جواد محض و ملک حق را غرض نیست» (الاشارات، ۱۴۹/۳).

مذکور را به مجموع مقدمات که همان اراده باشد، چنین تعمیم داد که اراده، خود نمی تواند به اراده دیگر بستگی یابد، و اگر جز این باشد، سبب یابی هر اراده ای به تسلسل می انجامد (ابن سینا، النجاة، ۷۰۱، ۷۰۶؛ ابوالبرکات، ۱۰۲/۳). از این رو، برخی به این نکته تصریح کرده اند که اراده را عوامل بیرونی رقم می زند (ابن سینا، التعليقات، ۲۲؛ صدرالدین، همان، ۱۱۴/۴). ابن سینا در این باره می گوید که اراده نه به اراده پدید می آید و نه از طبیعت صاحب اراده؛ زیرا اگر طبیعت، اراده را سبب شود، لازم می آید که با دوام طبیعت در وجود فاعل، اراده او نیز پیوستگی یابد. اراده همچون هر پدیده حادثی عللی دارد و این علل، موجباتی فراهم آمده از پدیده های ارضی و سماوند (النجاة، ۷۰۱-۷۰۲، ۷۰۶). وی در جای دیگری می گوید: «نفس، مضطرب است در هیأت مختار، و حرکات آن همانند حرکت در طبیعت، تسخیری است، زیرا به امور عارضی و انگیزاننده ای بستگی دارد که نفس در واقع مسخر آنهاست. تفاوت در این است که او از اغراض خویش آگاهی دارد، ولی طبیعت چنین نیست. فعل اختیاری در حقیقت جز بر ذات باری راست نمی آید» (الترغیبات، ۵۳؛ نیز نک: ابن باجه، ۵۹؛ صدرالدین، همان، ۱۱۴/۴، نیز ۲۲۴/۲، ۱۴۳/۳). بر پایه این دیدگاه پاسخی که به مسأله دشوار جبر و اختیار انسان داده می شود، بر این اصل مبتنی است که ملاک اختیاری بودن فعل، بر آمدن آن از نهاد فرد، یا به تعبیری خود انگیزختگی اوست، نه آنکه فاعل بتواند از تأثرات نفس هم آزاد باشد (برای تفصیل، نک: ه، جبر و اختیار).

فعلی که از انسان سر می زند، به معنی واقعی همان حرکت محسوسی است که بر اثر اراده در اندام فاعل روی می دهد، حال آنکه در غالب احوال قصد فاعل متوجه اثر بیرونی حرکت خویش است، و این اثر ناگزیر به عوامل خارج از وجود فاعل و محدودیتهای طبیعی عالم ماده بستگی تمام دارد. بدین سان، باید میان غایت نهایی و غایاتی که فاعل در مراحل رسیدن به آن غایت به عنوان وسیله و واسطه منظور می دارد، تمایز نهاد و همین تمایز در اراده های متعلق به این دو نوع فعل نیز صادق است. ابن سینا در این باره چنین می گوید: «سبب حرکت ارادی اموری ارادی است و اراده ثابت واحدی که گویی کلی است، به سوی غایتی روی می کند که نخست در تصور حاصل شده، و محفوظ و واحد است به علتی واحد و ثابت؛ اراده ای از پس اراده ای، به واسطه تصور زمانی از حرکت پس از زمانی، و جایی پس از جایی دیگر، تغیر حرکت پس از حرکت را سبب می گردد و همه اینها بر سبیل تجدد است، نه ثبات. در اینجا پیوسته چیزی واحد و ثابت وجود دارد و آن اراده کلی است، و اموری وجود دارد که نوبه نو می شود و آن تصورات جزئی و اراده های گوناگون است، چنانکه در تفاوت حدود قرب و بعد در حرکت مکانی؛ و اینها همه بر سبیل حدوث است» (النجاة، ۵۸۰، نیز نک: الاشارات، ۴۲۰/۲، الشفاء، الیهیات، ۳۸۳-۳۸۴). وی در جای دیگری می گوید که نفس حیوانی در مسافتی که حیوان می پیماید، همین حال را دارد، زیرا هر مسافتی دارای امتدادی است که در آن حدود جزئی می توان تصور

این سینا در جای دیگر می‌گوید: «جود» عبارت است از بخشایش آنچه سزاوار است، بی‌آنکه عوض خواسته شود. در این صورت بخشایشی که در آن عوض خواستن هست — هرچند بیش از جلب ستایش دیگران، یا گریز از نكوهش آنان نباشد — بیشتر به معاملت می‌ماند، نه به جود (همان، ۱۴۵/۳). وی سپس به وصف جواد حقیقی، یعنی ذات الهی می‌رسد که افاضه او نه از شوق برمی‌آید و نه به قصد چیزی است که از آن عاید گردد (همانجا، نیز ۳۱۸/۳، نک: الشفاء، الهیات، ۳۶۳؛ فارابی، همانجا؛ صدرالدین، همان، ۲۶۳/۲، ۲۶۹ به بعد). باید دانست که برخی از حکما اصطلاح اراده را بر فعلی که از روی غرض صورت می‌گیرد، اطلاق کرده‌اند و از این‌رو به نفی اراده در فعل الهی قائل شده‌اند، اما مواردی از این دست صرفاً ناشی از اختلاف در اصطلاح است (نک: نصیرالدین، ۱۵۰/۳-۱۵۱؛ قطب‌الدین رازی، ۱۵۲/۳؛ قس: افلوطین، ۱۷۴-۱۷۵، ۱۸۴).

چنانکه گفته شد، اراده حاصل دریافت‌های فاعل است و هیچ فعل ارادی را نمی‌توان تصور کرد که فارغ از مقدمات علمی (ادراکی) صورت پذیرد. وجه تمایز اراده الهی از اراده مخلوق در ویژگی علم الهی نهفته است. این علم همچون دریافت‌های دیگر، برآمده از معلوم و تابع آن نیست، زیرا این امر به معنی تقدم وجود معلوم بر دریافت عالم است و فرض چنین علمی را در ذات الهی نمی‌توان پذیرفت؛ چه، در این صورت علم خدا از دو حال بیرون نیست: یا مایه قوام ذات اوست، یا برای ذات جنبه عارضی دارد. در حالت نخست قوام ذات الهی به امر معلوم وابستگی می‌یابد و در حالت دوم نیز با این اصل که ذات او از هر جهت واجب‌الوجود است، ناسازگار می‌شود. بدین‌سان علم الهی را انفعال و اثرپذیری نیست و نسبت به معلوم تأخری نمی‌تواند داشت (ابن سینا، الشفاء، الهیات، ۳۵۸، الاشارات، ۲۹۸/۳).

اعتقاد به فعلی بودن علم الهی در فلسفه اسلامی، تعبیر دیگری است از این معنا که اراده و علم خداوند، دو چهره از یک حقیقتند، یعنی در تحقق آنچه به اراده الهی نسبت داده می‌شود، چیزی جز نفسی علم او مؤثر نیست و تعلق این علم به چیزی عین هستی بخشیدن به آن است (همو، التعليقات، ۱۹، ۱۱۷، الشفاء، الهیات، ۳۶۳، ۳۶۴-۳۶۵). از این‌رو، برخی تصریح کرده‌اند که اراده خدا در ذات و مفهوم، چیزی جز علم او نیست (همو، النجاة، ۶۰۱، الشفاء، الهیات، ۳۶۷). سخن صدرالدین شیرازی نیز دائر بر تناظر میان اراده و علم خداست، به گفته او همچنانکه علم خدا را مراتبی چند است، اراده‌اش نیز مراتبی دارد که خود متناظر با درجات هستی موجودات است. بر این پایه، فروترین مرتبه اراده همان فروترین مرتبه علم است، یعنی ذات عینی موجودات جسمانی. در این مرتبه، اراده را می‌توان به معنی مراد بودن، یا جنبه فعلیت یافته اراده دانست، اما اراده را بدین معنی، البته صفت الهی نمی‌توان شمرد (مفاتیح، ۲۷۰؛ نیز نک: میرداماد، ۳۲۶-۳۲۷).

فیلسوفان مسلمان این عقیده را پذیرفته‌اند که علم و اراده الهی مانند صفات دیگر، مطلق و فراگیر است. اما دیدگاه‌های ایشان در تبیین علم

الهی به جزئیات، کم و بیش با دشواری و اختلاف نظر روبه‌رو بوده است. در این میان، آنچه برپایه مبانی فلسفی در آن اختلاف نیست، این است که علم خداوند به جزئیات از آن‌رو که جزئی هستند، تعلق نمی‌گیرد. امر جزئی به سبب ملازمتی که با ماده دارد، ذاتاً محدود، مقید به زمان، تغیر پذیر و گذراست و نمی‌تواند از آن حیث که دارای چنان اوصافی است، در علم مطلق و تغیر ناپذیر الهی بگنجد. بنابراین، علم الهی، جزئی را در پیوند با کل و به‌سان حلقه‌ای از سلسله علل و معلولات در می‌یابد. بدین ترتیب از آنجا که ذات او علت علته و مبدأ علیت است، علم او به امر جزئی، علم به جایگاه آن است در سلسله معلولات صادر از او (ابن سینا، الشفاء، الهیات، ۳۵۹-۳۶۲، الاشارات، ۲۹۹/۳، ۳۰۸، ۳۱۵). ابن سینا در این باره می‌گوید که واجب‌الوجود همه چیز را به نحو کلی تعقل می‌کند و در عین حال هیچ ذره جزئی نیز بر او پوشیده نیست. وی این معنی را از شگفتیهایی می‌داند که تصور آن نیازمند لطف قریحه است (الشفاء، الهیات، ۳۵۹). بنابراین به حکم رابطه وحدت گونه علم و اراده خداوند، اراده او نیز از وصف کلیت برخوردار است و به تعبیری عقلی محض است. چنین تعقلی را باید مبدأ کل دانست، نه مأخوذ از کل (النجاة، ۶۰۰، الاشارات، ۱۳۲/۳؛ نصیرالدین، ۱۳۳/۳؛ صدرالدین، الاسفار، ۱۸۵/۲-۱۸۶). در میان فیلسوفان مسلمان گویا تنها ابوالبرکات بغدادی (نیمه اول سده ۶ق) را بتوان نام برد که به علم جزئی و به تبع آن اراده جزئی در ذات خدا قائل شده است. وی در آنچه علم و اراده الهی بدان تعلق می‌گیرد، میان قدیم و حادث فرق می‌نهد و توالی زمانی مخلوقات را ناشی از اراده‌های پیوسته نوشونده‌ای (متجددی) می‌داند که به دنبال علمهای تازه‌ای که از یکایک پدیده‌های زمانی در زمان خود برای ذات او حاصل می‌شود، تحقق می‌یابد (۶۹/۳ به بعد، ۱۶۰-۱۶۲، ۱۷۵-۱۷۹، ۱۸۷، ۱۹۱؛ قس: سهروردی، ۴۳۵/۱-۴۳۸، که به ابوالبرکات در این باره سخت تاخته است).

در فلسفه اسلامی جنبه فعلی علم الهی به «عنایت» نیز تعبیر شده است. برای تقریب مفهوم علم فعلی به ذهن، گفته‌اند که اگر انسانی را بتوان فرض کرد که صورت چیزی در ذهن او، وجود خارجی آن چیز را سبب شود، در آن حال علم او فعلی، یعنی مساوی اراده و قدرت‌ش خواهد بود (ابن سینا، النجاة، ۶۰۱، الشفاء، الهیات، ۳۶۶-۳۶۷). برخی از حکما چون صدرالدین شیرازی این معنی را در سطحی نازل بر نمونه‌هایی از افعال انسانی که در آنها تصور فاعل از شدت تأثیر برخوردار است، صادق دانسته‌اند، مانند اینکه گاه تصور سقوط برای کسی که بر لبه پرتگاهی می‌گذرد، خود باعث سقوط می‌گردد، یا آنکه در برخی موارد امری نفسانی نوعی تأثیر خارجی بر جای می‌نهد (همان، ۱۸۲/۲، ۱۸۵-۲۲۵، ۲۲۶/۴، ۱۱۴). به تعریف حکما، عنایت الهی تمثل نظام کلی موجودات است در علم سابق خداوند که زمان شایسته هر یک از حادثات را تعیین می‌کند و نظام هستی مطابق ترتیب و تفصیل معقولی که در آن وجود دارد، صدور یافته است (ابن سینا، الاشارات، ۱۵۰/۳-۱۵۱). به بیان دیگر عنایت احاطه علم ازلی خداوند است بر

خداوند چیزی جز نفس معلوم بودنشان بر ذات او نیست (نک: سهروردی، ۱۵۰/۲-۱۵۳، نیز ۷۳/۱).

صدرالدین شیرازی در بحث خود از اقسام فاعل می‌گوید: بر اساس نظر سهروردی، خداوند را باید «فاعلی به رضا» دانست. تعریف وی از فاعل به رضا آن است که علم فاعل که عین ذات اوست، سبب فعل گردد و این فعل عین علم او باشد. نسبت عالم بودن چنین فعلی به مخلوق خویش، چیزی جز نسبت افاضه وجود به آن نیست و تمایز این دو نسبت از حد لفظ در نمی‌گذرد (الاسفار، ۲۲۳/۲-۲۲۴، ۱۱/۳-۱۴). از دید او اگر فاعل به رضا را به تعبیر دیگر، کسی بدانیم که علم تفصیل یافته‌اش به فعل با خود فعل برابر است، در این صورت انسان نیز در ایجاد ارادی صورتهای خیالی در ذهن به گونه‌ای فاعل به رضاست (همان، ۲۲۵/۲). در این تقسیم دیدگاه اشراقیان درباره اراده الهی، نسبت به آنچه مشائیان گفته‌اند و صدرالدین شیرازی (همان، ۲۲۳/۲) آن را به «فاعلی به عنایت» تعبیر می‌کند، تمایز روشن‌تری می‌یابد (برای معانی واژه رضا، نک: ابن سینا، الشفاء، الیهات، ۴۰۳؛ صدرالدین، همان، ۵۶/۷-۵۷؛ میرداماد، ۳۲۲-۳۲۷).

در حکمت متعالی از فاعل به عنایت تبیین خاصی شده است که آن را به «فاعلی به تجلی» تعبیر کرده‌اند و برپایه آن علم خداوند به ذات خویش، علم اجمالی اوست به مخلوقات. اما روی دیگر این علم اجمالی، کشف تفصیلی مخلوقات بر ذات اوست. به همین قیاس اراده الهی نیز دو مرتبه دارد: اجمالی و تفصیلی. اراده اجمالی او عین ذات و در مرتبه ذات است و اراده تفصیلی او در مرتبه فعل و نظام هستی جریان دارد (نک: زنوزی، ۲۶۶-۲۶۸؛ قس: لاهیجی، ۲۵۳-۲۵۵).

خواست و میل که عنصر ضروری اراده است، درباره خداوند باید به گونه‌ای فهمیده شود که در ذات او کاستی لازم نیابد. ذات الهی هر کمالی را که از هستی بخشیدن به آفریده‌ها حاصل گردد، بالفعل داراست و از این رو اگر در اراده الهی نسبتی میان ذات خدا و کمال حاصل از فعل او فرض می‌شود، این نسبت چیزی نیست، جز نسبت میان ذات او با کمال ذاتش. بنابراین باید گفت که ذات الهی نخست به خویش می‌اندیشد و این تعقل در اول لذتی و عشقی به ذات و آثار ذات حاصل می‌آورد و نظام هستی آفریده این لذت و عشق است. بدین سان، علم خدا به مخلوقات به معنی راستین، علم اوست به ذات خویش، از همان رو که علت نخستین آنهاست و این علم را باید نسبت به علم به ذات، تابع و بالعرض به شمار آورد. به همین گونه، خواست او، چیزی نیست، جز خواستن ذات خویش، از آن رو که منشأ آثار وجودی است و غایت او از ذاتش متمایز نیست (فارابی، السیاسة، ۴۷، ۴۸؛ ابن سینا، الشفاء، الیهات، ۳۶۳، التعليقات، ۱۷، ۱۹، ۸۰، «رسالة فی العشق»، ۲۶-۲۷؛ صدرالدین، همان، ۲۶۳/۲-۲۶۴، مفاتیح، ۲۶۹-۲۷۰). حکما به این نکته توجه کرده‌اند که لذت حاصل از تعقل در ذات الهی، نباید به گونه لذتهای انفعالی که با تغیر حال همراه است، فهمیده شود و از این رو از به کار بردن واژه‌هایی چون شوق و میل و طلب در این معنی پرهیز داشته‌اند (نک:

کل، آنچنانکه کل باید باشد، تا بهترین مجموعه از هستیها مطابق آن علم تحقق یابد (همان، ۳۱۸/۳، النجاة، ۶۰۰، ۶۴۳).

مفهوم عنایت بر آنچه درباره اراده گفته شد، انطباق کامل دارد، جز اینکه اصطلاح عنایت این معنی را نیز می‌رساند که آنچه از ذات الهی، یعنی خیر مطلق صادر می‌شود، ناگزیر بهترین است. بنابراین، اراده الهی هر موجودی را در سلسله معلولات چنان نشانده است که ترکیب حاصل یا نظام هستی در مجموع، کامل‌ترین صورت ممکن را یافته است (نک: فارابی، الجمع...، ۱۰۳؛ ابن سینا، التعليقات، ۱۶، الشفاء، الیهات، ۳۶۷، ۴۰۳، النجاة، ۶۵۰-۶۵۱، ۶۶۹؛ صدرالدین، همان، ۵۶/۷-۵۷، ۱۰۶ به بعد). این معنی به بیانهای دیگری نیز در فلسفه و کلام اسلامی با عنوان اصل «نظام احسن» مورد بحث قرار گرفته، و زمینه پاسخ به این مسأله را فراهم ساخته است که اراده الهی چگونه به وجود زشتیها و بدیها (شرور) تعلق می‌گیرد (نک: ابن سینا، الاشارات، ۳۱۹/۳-۳۲۰، الشفاء، الیهات، ۴۱۵ به بعد، النجاة، ۶۶۹ به بعد؛ رسائل...، ۴۷۱/۳-۴۸۰؛ صدرالدین، همان، ۷۲/۷ به بعد؛ سبزواری، اسرار...، ۱۰۱/۱-۱۰۷).

اصطلاح عنایت در فلسفه اسلامی ظاهراً نخستین بار در آثار ابن سینا به مفهومی که ذکر شد، آمده است؛ اما این نکته درخور توجه است که در «شرح اثولوجیا» که از ابن سینا شناخته شده است، تعریفی مشابه آنچه وی از عنایت در دیگر نوشته‌های خود به دست می‌دهد، برای واژه «ابداع» آمده است (ص ۶۲). هر چند این اصطلاحات در معنی دقیق از هم تمیز داده شده‌اند، اما تعریف یاد شده، به هر روی، می‌تواند از یک سو بر پیوند مفهومی اراده و ابداع الهی دلالت کند و از سوی دیگر تأثیر اندیشه نوافلاطونی فیض یا صدور را بر نظریه عنایت نشان دهد. برپایه این نظریه رابطه خداوند و مخلوقات که در فلسفه ارسطویی چیزی بیش از رابطه تحریک میان محرک نخستین و جهان حرکتها نیست، به علاقه آفرینش و تدبیر، یعنی آنچه با صفت «پروردگار» (رب) مناسبت بیشتری دارد، تفسیر شده است (برای تفصیل، نک: «اثولوجیا»، ۸، ۹، ۲۴-۲۶، جم: افلوطن، ۱۷۴-۱۷۵، ۱۷۸؛ پروکلس، ۱۱-۱۲، ۲۰-۲۱، ۲۳، جم: بغدادی، ۲۵۱-۲۵۲).

فیلسوف اشراقی، شهاب‌الدین سهروردی (د ۵۷۸ق) این عقیده را که علم خداوند علت وجود اشیاء است، دیدگاه مشائیان و پیروان ایشان می‌دانست و آن را از این رو بی‌پایه می‌شمرد که نتیجه آن تأخر حدوث مخلوقات است از علم الهی. به نظر او مبانی حکمت اشراق حکم می‌کند که میان علم الهی و وجود اشیاء اختلاف مرتبه‌ای نباشد، یعنی همچنانکه احوال تن آدمی بر نفس او که سیطره‌ای بر آن دارد، پوشیده نمی‌تواند بود، علم خدا به مخلوقات نیز عدم غیبت آنهاست از ذات او. بدین گونه، سهروردی و اشراقیان در باب اراده الهی تا آنجا با مشائیان هم‌رأیند که چنین اراده‌ای عین علم است، با این تفاوت که در دیدگاه اشراقی مخلوقات با بهره‌ای که هر یک، از نور وجود دارند، لوازم ذات الهی یا نورالانوار به شمار می‌آیند و وجود ایشان، یعنی تحقق اراده

ابن سینا، الشفاء، الهیات، همانجا، المبدأ، ۳۳). برخی از متأخران نیز واژه بهجت یا ابتهاج را با این معنی مناسب تر یافته اند (نک: صدرالدین، الاسفار، ۲۶۳/۲).

ابن سینا با بیان اینکه لذت ذات الهی از آنچه تعقل می کند، لذتی فعلی و هستی آفرین است، نتیجه می گیرد که این جنبه از معنی اراده، بر «حیات» که از صفات الهی است، انطباق دارد، زیرا حتی به معنی «دراک فعال» است. در این صورت تمایز میان اراده و حیات و علم و صفات مشابه دیگر، ناشی از تفاوت در اعتبار است (التعلیقات، ۱۱۷، النجاة، ۶۰۳).

مفهوم «قدرت» پیوند نزدیکی با معنی اراده دارد. قدرت را حالتی در فاعل دانسته اند که صدور فعل از او تنها به خواستش بستگی داشته باشد (همو، التعلیقات، ۱۹؛ صدرالدین، همان، ۳/۳). به گفته ابن سینا، قدرت آدمی نه در قوای ادراکی او، بلکه در مبدأ حرکت، یعنی قوه محرکه او نهفته است. بنابراین قدرت در انسان کیفیتی نفسانی و صفتی امکانی (قوه) است که با فعل و عدم آن نسبتی یکسان دارد و اراده شرط لازم و کافی برای فعلیت آن است. در مورد ذات الهی صفت قدرت باید به گونه ای تعریف شود که از شائبه امکان به دور باشد. در این صورت قدرت الهی چیزی نیست، جز صدور فعل از او به اراده. این قدرت همانند اراده به اعتباری همان علم فعلی خداست (همان، ۱۹-۲۰؛ صدرالدین، همان، ۱۱۲/۴). برخی از حکما به یکی بودن حقیقت قدرت و اراده و علم الهی اشاره کرده، و تمایز آنها را ناشی از اعتبار دانسته اند، بدین توضیح که علم خداوند اگر از آن حیث در نظر گرفته شود که ممکنات از آن صدور می یابند، مساوی با قدرت است و هرگاه به این اعتبار نگریسته شود که برای صدور ممکنات کافی و ضرورت بخش است، معنایی جز اراده ندارد (همو، المبدأ، ۱۳۱، ...). از اینجا برخی از تعریفهایی که برای مفهوم قدرت آورده اند، محل ایراد بوده است، از جمله اینکه «قدرت، صحت فعل و ترک است» (نک: همو، الاسفار، ۳/۳، ۱۰؛ قس: ابن کمونه، ۳۰۷)، یا این تعریف مشهور که «قادر آن است که چون بخواهد، کند و چون نخواهد، نکند» (نک: ابن سینا، التعلیقات، ۲۰؛ صدرالدین، همان، ۱۱۳/۳). به گفته ابن سینا، به جای این تعریفها که از دید او متضمن حالت امکان و مبتنی بر تشبیه به انسان است، باید گفت: «قادر متعال کسی است که می خواهد و می کند، یا نمی خواهد و نمی کند» و یا اینکه «اگر کاری کند، خواسته است و اگر نکند، نخواسته است» (التعلیقات، ۲۰، ۵۳؛ قس: صدرالدین، همان، ۱۱۲/۴-۱۱۳).

لازمه وجوب وجود خداوند، وجوب تمامی جهات وجودی او است. بنابراین، هرچه برای او امکان داشته باشد، وجود آن ناگزیر واجب است. این اصل را به «نفی حالت منتظر» در ذات الهی تعبیر کرده اند (ابن سینا، النجاة، ۵۵۳). از این رو، اراده الهی نیز منتظر، یعنی موکول به عاملی ضرورت بخش بیرون از ذات و اراده او که امکان آن را بدل به وجوب کند، نیست. اما ضرورت اراده او از نوع ضرورتهای

جبری نیست که میان ذات و طبیعت هر چیز برقرار است، چون ضرورت گرمی برای آتش، بلکه تابع علم اوست به ذاتش و آنچه کمال ذات او به ضرورت اقتضا دارد (همو، التعلیقات، ۱۰۳؛ میرداماد، ۳۱۶). حکما اینگونه ضرورت را «امر بین امرین» دانسته اند، یعنی در عین آنکه نظامی ضروری و حکمت آمیز بر فعل الهی حاکم است، اما خداوند به فعل خویش رضا و اراده دارد و هر ضرورتی را نمی توان جبر پنداشت (ابن سینا، المبدأ، ۳۳؛ فارابی، السیاسة، ۴۷-۴۸؛ ابن رشد، ۴۳۸؛ قس: رسائل، ۳۳۸/۳).

مآخذ: ابن باجه، (تدبیر المتوحد)، رسائل، به کوشش ماجد فخری، بیروت، ۱۹۶۸؛ ابن رشد، محمد، تهافت التهافت، به کوشش م. بوین، بیروت، ۱۹۳۰؛ ابن سینا، الاشارات و التنبیها، تهران، ۱۳۷۷-۱۳۷۹ق؛ همو، التعلیقات، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۷۳م؛ همو، (رسالة فی العشق)، رسائل (نک: مله مرن)، همو، «شرح انولوجیا»، ارسطو عند العرب، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۴۷م؛ همو، الشفاء، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۸۳م؛ همو، المبدأ و المعاد، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، النجاة، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ابن کمونه، سعد، الجدید فی الحکمة، به کوشش حمید مرعید کیسی، بغداد، ۱۴۰۳/۱۳۸۲م؛ ابوالبرکات بغدادی، هبة الله، المعبر فی الحکمة، به کوشش زین العابدین موسوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷-۱۳۵۸ق؛ «انولوجیا»، الفلوطین عند العرب، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۷م؛ ارسطو، الطبیعة، ترجمه اسحاق بن حنین، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ همو، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ الفلوطین، (رسالة فی العلم الالهی)، الفلوطین عند العرب، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۷م؛ بابا افضل کاشانی، محمد، «عرض نامه»، مصنفات، به کوشش مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ بغدادی، عبداللطیف، (من کتاب فی مابعد الطبیعة)، الافلاطونیة المحدثه عند العرب، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ پروکلس، (الایضاح فی الخیر المحض)، همان؛ خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، به کوشش فان فلوئن، لندن، ۱۹۶۸م؛ رسائل اخوان الصفا، بیروت، دارصادر؛ زنونزی، علی، بدایع الحکم، تهران، ۱۳۱۴ق؛ سبزواری، ملاهادی، اسرار الحکم، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۸۰ق؛ همو، شرح منظومه، تهران، ۱۲۹۸ق؛ سهروردی، یحیی، مجموعه مصنفات، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار الاربعه، تهران، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ همو، المبدأ و المعاد، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ همو، مفاتیح الغیب، به کوشش محمد خواجوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فارابی، محمد، التعلیقات، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۶ق؛ همو، الجمع بین رأی الحکیمین، به کوشش آلبر نصری نادر، تهران، ۱۴۰۵ق؛ همو، السیاسة المدنیة، به کوشش فوزی متری نجار، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ همو، «عین السائل»، رسائل فلسفی (نک: مله اشمولدز)، همو، «مسائل متفرقة»، همراه التعلیقات (همه)؛ قطب الدین رازی، شرح الاشارات... (نک: هم، ابن سینا)؛ قطب الدین شیرازی، درة التاج، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۱۷-۱۳۲۰ش؛ گندی، یعقوب، رسائل، به کوشش محمد عبدالهادی ابورید، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران، ۱۳۷۲ش؛ میرداماد، القیسات، به کوشش مهدی محقق و دیگران، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ناصر خسرو، زاد المسافرين، به کوشش محمد بذل الرحمان، لندن، ۱۳۴۹ق/۱۹۲۳م؛ نصیرالدین طوسی، محمد، شرح الاشارات و التنبیها (نک: هم، ابن سینا)؛ هیدجی، محمد، تعلیقة علی المنظومه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Guthrie, W. K. C., introd. Aristotle's *On the Heavens*, London, 1971; Mehren, A. F., *Traité des mystiques d'Avicenne*, Amsterdam, 1889; Schmoeders, A., *Documenta philosophiae arabum*, Bonn, 1836.

محمدجواد انوار

آراغون، نک: آراغون.

شناسی به سبب غلبه آب و هوای مرطوب و جاری شدن رودهای پر آب در این منطقه، روندهای فرسایشی به شدت جریان یافته، و بر اثر حمل مواد از نقاط مرتفع به نقاط پست، جلگه‌هایی از جمله جلگه فراهان ایجاد شده است (همانجا). آبرفتهای دوران چهارم این ناحیه را به طور کلی به ۳ دسته تقسیم کرده‌اند: آبرفت کنگلومرایی با عناصر درشت و گوشه‌دار در شمال و شمال شرقی دشت، آبرفتهای درشت دانه در شمال و شمال غربی، و آبرفتهای قسمتهای پست مرکزی دشت که ریز دانه‌تر بوده، و در کویر مرکزی مقدار رس آنها بیشتر است (مبشری، ۲۳۴/۹)؛ از این رو در قسمت مرکزی دشت بافت خاک سنگین‌تر و میزان شوری آن بیشتر است (محتاط، ۴۷).

شهرستان اراک بر روی کمربند زلزله خیز ایران قرار دارد، اما جزو مناطق حداکثر ۵ درجه ریشتر، و از مناطق بدون خسارت زلزله به شمار می‌آید (جغرافیای کامل، همانجا).

اراک از دشت وسیعی تشکیل شده که در شمال آن کوههای خلجستان و در جنوب آن کوههای کمره قرار دارد و با جویبارهایی که از این کوهها سرچشمه می‌گیرد، مشروب می‌شود (کیهان، ۳۸۶/۲). کوه راسوند (۳'۳۸۹ متر) با شعب مختلف خود در چند رشته موازی از شمال غربی به جنوب شرقی کشیده شده است؛ در قسمت غربی، دو رشته از شرق و غرب دهستان شراه به موازات یکدیگر به سمت شمال و شمال غربی کشیده شده‌اند؛ رشته کوه واقع در غرب این دهستان به الوند کوه متصل می‌شود و رشته دیگر که به تدریج از ارتفاع آن کاسته می‌شود، بین فراهان و بزچلو ادامه یافته، به کوه وفس (۲'۷۴۵ متر) که در شمال غربی شهرستان واقع است، متصل می‌گردد (فرهنگ جغرافیایی، ۵/۲؛ فرهنگ کوهها، ۴۸، ۱۱۱). دیگر قله‌های واقع در این شهرستان عبارت است از قله بین‌پوره (توره) و شازند (۳'۲۱۹ متر)، قله لشکر در شمال سرچال (۲'۹۳۸ متر) و قرق (۲'۹۶۷ متر) (فرهنگ جغرافیایی، همانجا).

در این شهرستان، مانند بسیاری از نقاط کشور، به ویژه ایران مرکزی، رودخانه‌ها در مقایسه با منابع آب زیر زمینی اهمیت چندانی ندارند (قس: وکیلی، ۳۶۶). وسعت حوضه آبریز اراک ۴'۵۰۰ کم-۲ است که ۲'۵۲۷ کم-۲ آن کوهستانی است (مبشری، ۲۳۳/۹). مهم‌ترین رود این شهرستان قره‌چای است که از کوههای بخش سرپند کزاز سرچشمه می‌گیرد (فرهنگ جغرافیایی، همانجا) و شاخه‌های متعدد آن که در هر محل، نامی خاص آن محل دارد (قس: محتاط، ۵۸-۶۱)، در پل دو آب به یکدیگر می‌پیوندد و وارد دهستان شراه می‌شود. مسیر آن تا انتهای دهستان شراه، شمالی - جنوبی است و به نام قره‌چای خوانده می‌شود. این رودخانه پس از گذشتن از دهستان شراه و قسمتهایی از شهرستان همدان، کوه وفس را از شمال دور می‌زند و به قسمت شرق جریان می‌یابد؛ سپس از وسط دهستان کوهستانی رودبار و شمال تفرش می‌گذرد و به بند ساوه می‌رسد. این رودخانه در بهار طغیانی است و قسمت عمده آبادیهای دهستان شراه و آبادیهای واقع در کنار رودخانه

اراک، شهر (مرکز استان) و شهرستانی به همین نام در استان مرکزی (ایران). نام اراک صورت فارسی شده عراق است. این نام که بنابر تصویب هیأت وزیران در شهریور ۱۳۱۴ به سلطان آباد (عراق) داده شد، ظاهراً نخستین بار در بیتی از میرزا آقا خان کرمانی (د ۱۳۱۴ ق) در وصف این شهر آمده است (دهگان، «گزارشنامه»، ۲۷۵؛ معین). شهر و شهرستان اراک از گذشته‌های دور جزئی از سرزمین کوهستانی پهناوری به شمار می‌آمده که یونانیان آن را میڈیا (لسترنج، ۱۸۵؛ افضل الملک، ۲۹۹)، و جغرافی نویسان اسلامی جبال (ابن حوقل، ۳۰۴؛ مقدسی، ۳۸۴؛ حدود العالم، ۱۳۹)، قهستان عراق (بکران، ۵۶)، جبال و عراق (یاقوت، ۱۵۲-۱۶) و عراق عجم (حمدالله، ۵۱) نامیده‌اند (نک: هدا، آشتیان). بنابر این، انطباق این نام بر عراق مذکور در منابع مقدم بر ۱۲۲۷ ق (سال بنیاد سلطان آباد) خطاست. به روایت برقی در تاریخ قم (قمی، ۲۶) ناحیه‌ای که سلطان آباد در آنجا احداث شده، جزئی از محدوده قم بوده است (برای اطلاع از تاریخ این ناحیه، نک: هدا، آشتیان، پیشینه تاریخی).

در دوره قاجاریه عراق از ولایات و نواحی حاکم نشین به شمار می‌آمده، و شامل ۵ بلوک یا ناحیه عمده می‌شده است: خلجستان در شرق، فراهان در مرکز، کزاز و سرپند (سرپند) در جنوب، شراه و بزچلو و وفس در مغرب، و رودبار در شمال (وکیلی، ۳۸۵). بعدها این ۵ بلوک به ۹ ناحیه تقسیم شد: عراق و حومه، فراهان، شراه، بزچلو و وفس، آشتیان و گرکان و تفرش، رودبار، مشک آباد و لاکخور، سرپند و کزاز (کیهان، ۳۸۶/۲). این ناحیه از شمال به همدان و ملایر و ساوه، از مشرق به قم و کاشان، از جنوب به محلات و کمره و جاپلق، و از مغرب به بروجرد و نهاوند محدود می‌شده است (همانجا). مرکز این ناحیه سلطان آباد و وسعت آن در ۱۳۳۴ ق بیش از ۲۱'۶۰۰ کم-۲ بوده است (وکیلی، ۳۶۷، ۳۶۵).

شهرستان اراک: اراک یکی از شهرستانهای هشتگانه استان مرکزی است و دارای ۳ بخش، مشتمل بر ۱۸ دهستان و متشکل از ۳۲۱ آبادی دارای سکنه است (آمارنامه، ۱۳۷۲ ش، ۳-۴). این شهرستان از شمال به ساوه و استان همدان، از جنوب به سرپند و خمین، از مشرق به تفرش، آشتیان و محلات و از مغرب به ملایر (استان همدان) محدود می‌شود (سرشماری، نتایج تفصیلی، استان مرکزی، ۱۶، ۱۸). شهرستان اراک با ۱۶۴'۶ کم-۲ مساحت (سالنامه، ۷۰۰۰) در قسمت میانی استان مرکزی قرار گرفته است (سرشماری، نتایج تفصیلی، شهرستان اراک، ۱).

چهره طبیعی: قدیمی‌ترین رسوبات در این شهرستان در جنوب غربی آن قرار گرفته است و به دوران دوم زمین شناسی تعلق دارد. این ناحیه در دوران سوم، مانند بیشتر نقاط کشور، تحت تأثیر نیروهای کوهزایی قرار گرفته، و تشکیل ناحیه‌ای کوهستانی را داده است که زمان تشکیل مرتفعات آن با بقیه رشته کوههای مرکزی ایران همزمان است (جغرافیای کامل، ۱۱۹۳/۲، ۱۱۹۵). در دوران چهارم زمین

رودبار و قسمت عمده آبادیهای جنوب ساوه را مشروب می‌سازد (فرهنگ جغرافیایی، همانجا).

حوضه آب زیرزمینی این شهرستان، حوضه بسته‌ای است که از ارتفاعات به سمت کویر مرکزی جریان دارد و شیب آن در نقاط مختلف دشت از ۸/۰ تا ۱۶ در هزار در اطراف دریاچه (میقان) و از ۸ تا ۱۱ در هزار در نواحی شمالی در نوسان است. بدین سان، عمق برخورد به آب از کناره‌های دشت به سمت کویر مرکزی کاهش می‌پذیرد. این مقدار در رأس مخروط افکنه‌ها ۷۰ متر، در قسمت‌های شرقی و غربی حدود ۵۰ تا ۶۰ متر، و در قسمت شمالی حدود ۷ متر است (مبشری، ۲۳۴/۹-۲۳۵). حجم آب تخلیه شده از ۱۶۵ چشمه این ناحیه، ۱۴ میلیون متر مکعب در سال است و از حدود ۵۴۴ رشته قنات موجود در ۱۳۴۸ ش. نزدیک به ۲۹۰ میلیون متر مکعب بوده است. آبدی این قنات‌ها متفاوت، و از ۱ تا ۲۰۰ لیتر در ثانیه نوسان داشته است (همو، ۲۳۷/۹).

اراک در میان شهرستانهای استان مرکزی در ۱۳۶۷ ش دارای بیشترین چاه‌های عمیق (۷۸۵ حلقه) و نیمه عمیق (۲۰۲۷۰ حلقه) بوده است (فرهنگ آبادیها، کشاورزی، ده). حفر بی حساب چاه‌های موتوری در این شهرستان، مانند بسیاری دیگر از نواحی کشور باعث از میان رفتن قنات‌ها شده است، تا جایی که در طی سالهای ۱۳۴۸-۱۳۶۷ ش حدود ۱۵۰ رشته قنات در این ناحیه از میان رفته است (قس: مبشری، همانجا؛ فرهنگ آبادیها، کشاورزی، یازده). تراکم چاه‌های عمیق این شهرستان بیشتر در شمال شرقی شهر و قسمت‌های جنوب غربی دشت و مخصوصاً نقاطی است که سفره آب تحت تأثیر تشکیلات آهکی است (مبشری، همانجا).

در قسمت مرکزی جلگه اراک دریاچه آب شوری به نام میقان (میگان) وجود دارد که پیرامون آن از ۱۶ تا ۲۴ کیلومتر تغییر می‌یابد. آب این دریاچه شور، و مقدار نمک آن در هر لیتر از ۲۸ گرم در زمستان تا ۵۰ گرم در تابستان در نوسان است. در وسط این دریاچه، جزیره کوچکی قرار دارد که آثار ساختمانی در آن دیده شده است (محتاط، ۴۰). در گذشته نمک حاصل از این دریاچه به مصرف می‌رسیده است (وکیلی، ۳۶۷).

تأثیر مرتفعات بر آب و هوای شهرستان اراک به نحوی بارز قابل مشاهده است. از ویژگیهای اقلیمی این ناحیه، تابستانهای کوتاه و نسبتاً ملایم و زمستانهای سرد و طولانی است (جغرافیای کامل، همانجا). آب و هوای این شهرستان را می‌توان معتدل با زمستانهای بسیار سرد به شمار آورد (کیهان، ۲۸۶/۲). بر این مبنا، اختلاف درجه حرارت سالانه در آنجا بسیار زیاد است، تا آنجا که حداقل مطلق دما به ۳۰/۵- و حداکثر مطلق آن به ۴۴ سانتی‌گراد می‌رسد (سالنامه، ۱۳)؛ میانگین دمای سردترین ماه (بهمن) حدود ۱- و میانگین دمای گرم‌ترین ماه (مرداد) برابر ۲۸ سانتی‌گراد است (جغرافیای کامل، همانجا). معدل شمار روزهای یخبندان اراک ۹۰ روز است (سالنامه، همانجا). میانگین میزان بارش در ایستگاه شهر اراک سالانه ۳۴۹ میلی‌متر

(همانجا)، در قسمت‌های دشت ۲۵۶ میلی‌متر و در مرتفعات ۲۷۰ میلی‌متر محاسبه شده است که جمعاً در سطح دشت و کوهستان به ۱'۱۸۶ میلیون متر مکعب آب در سال می‌رسد (مبشری، ۲۳۶/۹-۲۳۷).

خاک دشت اراک به ۳ واحد اصلی تقسیم می‌شود: آبرفت‌های بادبزنی شکل حای سنگریزه، خاک دشت‌های آبرفتی و خاک اراضی پست (محتاط، ۴۴-۴۷). پوشش گیاهی طبیعی در این ناحیه عمدتاً گیاهان بوته‌ای است که غالباً مصرف دارویی دارند (نک: همو، ۸۳-۱۰۰).

ویژگیهای اجتماعی-اقتصادی: تغییرات جمعیت شهرستان اراک را به سبب دگرگونی حدود اداری آن در سرشماریهای مختلف کشور، نمی‌توان به درستی معلوم داشت. این شهرستان در ۱۳۵۵ ش به جز بخش سرپند دارای ۲۲۹'۳۹۰ تن جمعیت بود (سرشماری ۱۳۵۵، «د، ش»). این شمار در ۱۳۶۵ ش به ۷۵۹'۴۷۶ تن افزایش یافت که ۵۷٪ (۲۷۱'۶۴۰ نفر) از آن در نقاط شهری و ۴۳٪ (۲۰۵'۰۹۹ نفر) دیگر در نقاط روستایی ساکن بودند (سرشماری، نتایج تفصیلی، شهرستان اراک، ۱). جمعیت شهرستان اراک در آخرین سرشماری (۱۳۷۰ ش) برابر ۳۹'۵۵۳ نفر (۵۲۲'۱۱۱ خانوار) بود (آمارنامه، ۱۳۷۲ ش، ۱۲).

نسبت جنسی جمعیت در این شهرستان ۱۰۷ است (همان، ۱۳). از کل جمعیت این شهرستان، ۴۵/۷٪ به گروه سنی کمتر از ۱۵ سال تعلق دارد (سرشماری، نتایج تفصیلی، شهرستان اراک، همانجا) و بدین سان جمعیت آن با پدیده جوانی روبه‌روست.

۷۷٪ از کل جمعیت شهرستان اراک به هنگام سرشماری ۱۳۶۵ ش، در محل تولد خود اقامت داشتند، بر این اساس، ۱۴/۵٪ از روستا به شهر، ۶٪ از شهر به شهر، ۱/۳٪ از روستا به روستا و سرانجام ۰/۴٪ از شهر به روستا مهاجرت کرده بودند (همان، ۳). ۷۹'۷۹۵ نفر از این مهاجران به گروه سنی ۱۰ ساله و بالاتر تعلق داشته که ۳۲/۲٪ آنان شاغل و ۴/۲٪ بیکار (جویای کار) بوده‌اند؛ این نسبت در بین مردان به‌ترتیب ۶۱/۳٪ و ۷/۵٪ و در بین زنان ۴/۴٪ و ۱/۱٪ بوده است (سرشماری، نتایج تفصیلی مهاجرت، ۱۵).

نسبت با سوادان در کل شهرستان برابر ۶۵/۶٪، در نقاط شهری حدود ۷۵/۲٪ و در نقاط روستایی ۵۲/۵٪ بوده است (سرشماری، نتایج تفصیلی، شهرستان اراک، ۵). در ۱۳۶۵ ش، از جمعیت شاغل ۱۰ ساله به بالا در این شهرستان، ۲۵/۸٪ در بخش اول (کشاورزی...)، ۳۲/۶٪ در بخش خدمات و ۱۳/۶٪ در گروه عمده ساختمان، و بقیه در سایر گروه‌ها شاغل بوده‌اند (همان، ۸).

بیش از ۴۰٪ از آبادیهای دارای سکنة این شهرستان با جمعیتی کمتر از ۵۰ خانوار جزو روستاهای کوچک کشور به شمار می‌آید و تنها ۵/۶٪ از آبادیهای آن دارای جمعیتی بیش از ۵۰۰ خانوار است (قس: فرهنگ آبادیها، شهرستان اراک، ۳)؛ همچنین حدود ۴۶٪ از آبادیهای دارای خانوار بهره‌بردار (کشاورزی) در ۱۳۶۷ ش کمتر از ۵۰ خانوار

ایجاد شهری جدید در این ناحیه را به دربار پیشنهاد کرد و پس از صدور فرمان فتحعلی شاه، بنای شهر جدید را در ۱۲۲۷ ق در محل دو آبادی متصل به هم به نامهای حصار و قلعه، آغاز کرد (وکیلی، ۳۷۶، ۳۹۳). تاریخ بنای شهر جدید مطابق کتیبه نقاره خانه شهر ۱۲۲۸ ق است (همانجا). یوسف خان این شهر جدید را به نام فتحعلی شاه، سلطان آباد نام نهاد (هدایت، ۷۰۳/۹). شهر دارای ۷ محله به نامهای حصار، قلعه، عباس آباد، منق آباد، قنات خان حاکم (الکله بالا)، کله نیها (کله ایها: در تلفظ مردم اراک) و زیراب حاج محمد قاسم بود و مردم از آبادیهای پیرامونی در این محلات ساکن شدند (وکیلی، ۳۹۴). آنگاه به دور محلات شهر دیواری با ۵ دروازه به نامهای شهر جرد، قبله، ارک، فراهزان و حاج علینقی برپا شد (همو، ۳۹۴-۳۹۶).

فتحعلی شاه در بازدید از این شهر دستور داد به هزینه دیوانی، خندق عمیقی بر گرداگرد شهر کنده شود (هدایت، ۷۰۴/۹). منابع مختلف به تفاوت زمان ایجاد این شهر را ۱۲۲۳ ق/۱۸۰۸ م (تهران، همانجا)، ۱۲۲۶ ق (کیهان، همانجا)، ۱۲۲۷ ق (دهگان، «گزارشنامه»، ۲۷۳) و نیز میان سالهای ۱۲۲۳ تا ۱۲۲۷ ق (فرهنگ جغرافیایی، همانجا) دانسته اند.

شهر اراک بر خلاف غالب شهرهای کشور، با الگوی منظم و به صورت چهار گوش (مربع مستطیل) طراحی شد (کیهان، ۳۸۶/۲-۳۸۷). طول و عرض قلعه سلطان آباد تقریباً ۸۵۰ در ۶۰۰ متر بوده است که به وسیله کوچه های طولی و عرضی مستقیم و موازی - که از میان هر کدام نهر آبی جاری بود - به ۴۸ قطعه تقسیم می شد (فرهنگ جغرافیایی، همانجا؛ دهگان، همان، ۲۷۴؛ وکیلی، ۳۹۳). دو کوچه متقاطع در مرکز شهر، دو بازار مستقیم و اصلی شهر را تشکیل می داد که در محل تقاطع آنها چهار سوق بزرگی طرح ریزی شده بود (فرهنگ جغرافیایی، همانجا).

ناصرالدین شاه قاجار در سفرنامه عتبات خود می نویسد: «ترتیب کوچه ها و تقسیم آب شهر خیلی به نظم و قاعده است. عمارات حکومتی را به واسطه ارگ کوچکی از شهر خارج کرده اند. در شهر عمارات و خانه های عالی بسیار است» (ص ۱۹۳). همو قلعه مربع شکل این شهر را هم اندازه ارگ تهران ذکر کرده است (همانجا). سلطان آباد دارای کاروانسراهای زیبا و بزرگی بوده است (وکیلی، ۴۱۴-۴۱۵؛ تهران، 622). یوسف خان گرجی به هنگام بنای این شهر، دو مسجد نیز بنا کرد که یکی از آنها در ارگ شهر قرار داشت (اعتماد السلطنه، ۲۰۱۹/۴). در همان سالهای نخست ایجاد شهر، مساجد متعدد دیگری نیز بنا شد که برخی از آنها بعدها از میان رفت (همانجا).

آب آشامیدنی شهر توسط قناتهای تأمین می شد؛ ضمناً چند آب انبار عمومی، و در غالب خانه های شهر آب انبارهای خصوصی وجود داشت (فرهنگ جغرافیایی، همانجا).

شهر سلطان آباد که شهر نو و شهر عراق نیز خوانده می شد، در کنار اهمیت نظامی، به سرعت اهمیت تجاری - بازرگانی نیز یافت و بافت و

جمعیت داشته است (فرهنگ آبادیها، کشاورزی، هشت).

از نظر دسترسی به خدمات و امکانات گوناگون تفاوت زیادی میان نقاط شهری و روستایی در این شهرستان به چشم می خورد؛ به عنوان نمونه، از ۱۱۸ پزشک ساکن در شهرستان (۱۳۶۵ ش)، تنها ۷ تن در نقاط روستایی (۲۸۴ آبادی) و بقیه در ۲ نقطه شهری سرشماری شده اند. به این ترتیب، هر ۲۹'۳۰۰ روستایی تنها یک پزشک داشته اند (سرشماری، نتایج تفصیلی، شهرستان اراک، ۶).

در ۱۳۶۵ ش در ۲۸۴ آبادی این شهرستان ۲۴۶ دبستان، ۷۲ مدرسه راهنمایی و ۹ دبیرستان وجود داشته است (فرهنگ روستایی، ۳۰).

منابع اصلی درآمد روستائیان این شهرستان به ترتیب اهمیت شامل زراعت، کارگری و صنایع دستی است (فرهنگ اقتصادی...، «و»). در ۱۳۶۵ ش، ۲۰/۶۶٪ از خانوارهای روستایی این شهرستان دارای صنعت خانگی بوده اند که از آن میان ۹۶/۳۳٪ به بافت قالی، قالیچه یا گلیم اشتغال داشته اند (سرشماری، نتایج تفصیلی، شهرستان اراک، ۱۳، ۱۴). محصولات عمده زراعی در این شهرستان با توجه به سطح زیر کشت هر کدام بر حسب هکتار عبارت است از: گندم (آبی و دیمی، ۵۷۶'۷۷)، جو (آبی و دیمی، ۱۳'۹۷۹)، چغندر قند (۲۵۴)، حبوبات (آبی و دیمی، ۹'۰۸۸)، نباتات علوفه ای (آبی و دیمی، ۹'۲۵۴)، سیب زمینی (۱'۴۷۴) و دانه های روغنی (آبی و دیمی، ۴۲) (فرهنگ اقتصادی، «و، ز»؛ انگور، سیب و بادام از سایر محصولات آن به شمار می رود (همان، «ز»)).

۹۹/۵۷٪ از جمعیت این شهرستان را مسلمانان تشکیل می دهند که این نسبت در نقاط شهری ۹۹/۳۷٪ و در نقاط روستایی ۹۹/۸۳٪ است؛ پیروان سایر ادیان به ترتیب عبارتند از زرتشتی، مسیحی و کلیسی (سرشماری، نتایج تفصیلی، شهرستان اراک، ۴).

شهر اراک: این شهر با ۲۸/۳ کیلومتر مساحت (شناسنامه...، ۲۷/۲) در ۳۴° و ۵° عرض جغرافیایی و ۴۹° و ۴۲° طول شرقی و در جلگه فراهان قرار گرفته است (کیهان، ۳۸۶/۲؛ دهگان، کارنامه، ۲). ارتفاع این شهر از سطح دریا ۱'۸۰۰ متر است (فرهنگ جغرافیایی، ۶/۲).

شهر اراک دارای قدمت چندانی نیست. این شهر به سبب مرکزیت محل آن برای حومه حاصل خیز پیرامونی و به منظور تجهیز و تجدید سازمان ارتش ایران، در زمان فتحعلی شاه قاجار (س ۱۲۱۲-۱۲۵۰ ق/ ۱۷۹۷-۱۸۳۴ م) با نام سلطان آباد به عنوان مرکز ولایت عراق برپا شد (وکیلی، ۳۶۷؛ کیهان، نیز فرهنگ جغرافیایی، همانجا؛ اعتماد السلطنه، ۸۹۰/۱ و حاشیه ۱۹؛ تهران، 622). در واقع فتحعلی شاه قاجار به منظور سامان دهی به وضع مغشوش سپاه و ایجاد نظم جدید در این دوره در سرتاسر کشور از جمله در عراق، یوسف خان گرجی را به سپهبداری قشون عراق انتخاب کرد و بسیاری از بلوکات این ولایت را برای تأمین هزینه های لازم در اختیار او قرار داد (هدایت، ۴۳۸/۹). یوسف خان سپهدار که با گذر زمان در عراق ملک و مکتت فراوانی یافته بود، برای تعیین مقر حکومتی و تقویت فرمانروایی خود در عراق،

(۱۳۷۰ش) برابر ۸۵۳'۳۳۶ نفر بود (آمارنامه، ۱۳۷۲ش، ۱۳).

شهر اراک دارای صنایع گوناگون فلزی، شیمیایی، نساجی، ساختمانی و غذایی است که برخی از این واحدها از صنایع اساسی کشور به شمار می‌روند، از جمله نورد آلومینیوم، ماشین سازی، کمباین سازی و کارخانه واگن پارس (محتاط، ۴۵۰-۴۵۱). این شهر ضمناً دارای یک دانشکده دولتی، مرکز آموزش فنی و حرفه‌ای و چندین کتابخانه است.

از آثار باقی مانده این شهر ارگ دولتی، مدرسه سپهداری و چهار سوق بزرگ شهر است (فرهنگ جغرافیایی، همانجا).

مأخذ: آمارنامه استان مرکزی (۱۳۶۳ش)، سازمان برنامه و بودجه استان مرکزی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همان، ۱۳۷۲ش، سازمان برنامه و بودجه استان مرکزی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، بیروت، ۱۹۷۹م؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، مرآت البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷-۱۳۶۸ش؛ افضل السلك، غلامحسین، افضل التواريخ، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۱ش؛ بکران، محمد نجیب، جهان نامه، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ دهگان، ابراهیم، کارنامه یا دو بخش دیگر از تاریخ اراک، اراک، ۱۳۴۵ش؛ همو، «گزارشنامه» یا «فقه اللغة الساسی امکنه»، همراه گرجنامه یا تاریخ آستانه، اراک، ۱۳۴۲ش؛ سالنامه آماری کشور (۱۳۶۹ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۵۵ش)، شهرستان اراک، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۸ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، استان مرکزی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی مهاجرت، استان مرکزی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ شناسنامه شهرهای کشور (۱۳۶۴ش)، استان مرکزی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۵ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۶۵ش)، شهرستان اراک، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان مرکزی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، استان مرکزی، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان یکم، دایره جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۸ش؛ فرهنگ روستایی (۱۳۶۵ش)، استان مرکزی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فرهنگ کوههای ایران، سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۵۲ش؛ قمی، حسن، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی قمی، به کوشش جلال الدین طهرانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ کرزن، جرج، ایران و قضیه ایران، ترجمه وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کیهان، سعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ش؛ گزارش مشروح سرشماری، حوزه سرشماری اراک، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸ش؛ مبشری، فریدون و دیگران، ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعه منابع آب (منطقه تهران)، تهران، ۱۳۵۱ش؛ محتاط، محمدرضا، سیماي اراک، تهران، ۱۳۶۸ش؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی، مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ناصرالدین شاه قاجار، سفرنامه عتبات (سال ۱۲۸۷ق)، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ وکیلی طباطبایی، رضا، «تاریخ عراق (اراک)»، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۴۶ش، ج ۱۴؛ هدایت، رضا قلی، ملحقات تاریخ روضه الصفای ناصری، تهران، ۱۳۳۹ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Houtum-Schindler, A., *Eastern Persian Irak*, London, 1896;
Lestrangle, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966;
Tehran and Northwestern Iran, ed. Ludwig W. Adamec, Graz, 1976.
عباس سعیدی

تجارت قالی به صورت مهم‌ترین فعالیت اقتصادی آن درآمد (تهران، همانجا) و این صنعت به سبب مجاورت این شهر با مراکز دامداری بروجرد و دیگر مناطق لرستان و مرکزیت شهر برای عرضه پشم، ترغیب شد و به زودی، سلطان آباد مهم‌ترین مرکز بافت و تجارت قالی گشت؛ البته امکانات ارتباطی این شهر - به ویژه پس از اتمام راه آهن - نیز به این امر کمک کرد (کیهان، ۳۸۷/۲).

در پایان سده ۱۹م کمپانی انگلیسی زیگلر برای تجارت قالی محوطه‌ای به مساحت ۴۰'۰۰۰ یارد مربع در بیرون شهر برپا داشت. وسعت این محوطه با خانه‌های کارکنان، دفاتر و انبارهای شرکت، این بنا را به صورت قلعه‌ای بزرگ در آورده بود (تهران، همانجا) که اهالی آن را قلعه فرنگی می‌خواندند (وکیلی، ۳۹۴). گسترش فعالیت قالی باقی توسط اینگونه تجار شمار ۴۰ کارگاه موجود در شهر را به حداقل ۱'۲۰۰ کارگاه رساند؛ بر این کارگاه‌ها باید ۱'۵۰۰ کارگاه موجود در روستاهای پیرامونی را نیز افزود (تهران، همانجا). اداره این شرکت در ۱۹۰۰م به دست بازرگانان آلمانی و سوییسی افتاد؛ اینان در اصل کارگاهی از آن خود نداشتند، بلکه قالیها بر اساس قراردادهایی که شرکت با اهالی می‌بست و بر طبق طرح و رنگی که شرکت تعیین می‌کرد، بافته می‌شد (همانجا). اینگونه شرکتها با رواج دادن رنگهای مصنوعی و ترغیب به بافت سریع فرشهای یکنواخت، اصالت و زیبایی طرح و نیز کیفیت فرشهای این ناحیه را به خطر انداختند (قس: کرزن، ۶۲۴/۲). البته در کنار اینگونه شرکتهای بیگانه، تجار آذربایجانی و جز آنان نیز در این شهر به تجارت قالی و پنبه مشغول بودند که هر ساله مقدار زیادی قالی از این شهر به کشورهای روسیه، عثمانی و نقاط داخلی کشور صادر می‌کردند (نک: ناصرالدین شاه، همانجا).

جمعیت سلطان آباد در اواخر سده ۱۹م هزار تن بود (هوتوم شیندلر، 129) که در حدود سال ۱۳۲۵ش به ۶۲ هزار نفر رسید؛ البته در آن زمان به علت فقر اقتصادی و مهاجرت ساکنان شهر به دیگر شهرها از جمله تهران، اهواز و آبادان، جمعیت واقعی شهر به حدود ۵۰ هزار نفر تقلیل یافت (فرهنگ جغرافیایی، همانجا).

جمعیت شهر اراک در اولین سرشماری رسمی کشور (۱۳۳۵ش) ۵۸'۹۹۸ نفر بود (گزارش مشروح، «الف»)، ولی از آن زمان به سبب شهرگرایی شدید به سرعت رویه افزایش نهاده، و در ۱۳۴۵ش به ۷۱'۹۲۵ تن، در ۱۳۵۵ش به ۱۱۶'۸۳۲ تن و در ۱۳۶۵ش به ۲۶۵'۳۴۹ تن رسیده است (آمارنامه ... ۵؛ سالنامه، ۴۳).

مطابق آخرین داده‌های ۱۳۶۵ش، شهر اراک دارای ۵۵'۰۸۹ خانوار و نسبت جنسی جمعیت آن ۱۰۳ است (سرشماری، نتایج تفصیلی، شهرستان اراک، ۱۵، ۱۸). حدود ۴۳/۸٪ از جمعیت این شهر را افراد کمتر از ۱۵ سال تشکیل می‌دهند (همانجا) که نشان دهنده بالا بودن بار تکفل و جوانی جمعیت شهر است. ۷۵/۷٪ از ساکنان ۶ ساله به بالا در این شهر باسوادند؛ این نسبت در میان مردان ۸۴/۳٪ و در بین زنان ۶۶/۸٪ است (همانجا). جمعیت شهر اراک در آخرین سرشماری

پیش از اسلام است، عنوان ارانشاه است که درباره فرمانروایان این سرزمین به کار رفته است (سوازیان، «دودمان مهرانیان...»، 80). کاغان کاتواتسی ضمن شرح احوال دودمان مهران که از خویشاوندان خسرو پرویز پادشاه ساسانی بوده‌اند، به وژدان دلاور اشاره می‌کند و می‌نویسد که او قصد داشت دودمان کهن ارانشاهان را بر افکند. نکته قابل توجه آنکه مؤلف عنوان ارانشاهان را به کسر الف «ارانشاهیک» نوشته است (ص 94).

درباره محدوده اران نظریه‌های متفاوتی وجود دارد. برخی منطقه میان دورود کر و ارس را اران نامیده‌اند و برخی دیگر فاصله میان ارس و دربند قفقاز را. با این وصف محدوده این سرزمین از عهد باستان تا سده‌های ۵ - ۷م به تقریب یکسان بوده، و محدوده کنونی جمهوری آذربایجان را در بر می‌گرفته است (نوسلستف، 7). به نوشته استرابن ۵۴۰۰ استاد (از واژه لاتینی stadium و واژه یونانی stádion که به عنوان مقیاس طول معمول بوده، معادل ۱۸۵ متر است) طول سواحل دریای خزر در سرزمین اران و کادوسها واقع شده است (V/243,245). استرابن از وجود ۲۶ قبیله در اران یاد کرده است که هر یک زبان خاص و فرمانروای ویژه خود را داشتند، ولی گویا در زمان او یک پادشاه بر سراسر این سرزمین فرمان می‌راند (V/229). گمان می‌رود این اتحاد پیش از لشکرکشی پئپتوس در ۶۴ - ۶۵م صورت گرفته باشد (آکویان، 18). برخی مؤلفان، رود کر را مرز میان اران و ارمنستان نوشته‌اند (فاوستوس، 162؛ کاپاتسیان، 5) و شمال این رود را مرز جنوبی اران دانسته‌اند، ولی برخی از وجود ارانیها در هر دو سوی رود یاد کرده‌اند (علی‌یف، «پیرامون منابع»، 23). چنین بر می‌آید که مرز شمالی اران از دربند فراتر نرفته است. حد غربی این سرزمین به رودهای آلازانی و ایوری^۳ منتهی می‌شده است. مرز شرقی اران نیز دریای خزر بوده است (همو، «درباره اقوام...»، 18). آکویان ضمن شرحی درباره اران، محل آن را در فاصله رود بزرگ کر و کوههای قفقاز نوشته، و منطقه جنوب رود کر را بلاسکان نامیده است (ص 100). در کتیبه شاپور اول پادشاه ساسانی در نقش رستم که تاریخ آن ۲۶۲م است، از پیروزیهای بزرگ و فرمانروایی وی بر بسیاری از سرزمینها، از جمله گرجستان، اران و بلاسکان به عنوان یکی از کوستهای (ایالت‌های) تابع ایران با نام کوست (ایالت - سرزمین) کاپ کوه (قاف کوه) قفقاز یاد شده است (همو، 101؛ لوکونین، 125).

در متون اسلامی نیز منطقه اران از سوی جغرافی‌نگاران به شرح آمده است. ابن خردادبه، ارمنیه را به ۴ منطقه بخش کرده، و اران را ارمنیه چهارم نامیده است (ص ۱۲۲)، ولی بلاذری آن را با عنوان ارمنیه اول ذکر کرده است (ص ۱۹۴)، ابن حوقل که خود به اران سفر کرده، آن سرزمین را شامل دو بخش دانسته، و اراتین نامیده است (۳۴۹/۲). وی بردعه، الباب (دربند) و تفلیس را بزرگ‌ترین شهرهای

آران، سرزمینی در قفقاز که حدود آن در دوره‌های مختلف تا اندازه‌ای متغیر بوده است و نام آن را جغرافی‌نگاران به شکلهای گوناگون آورده‌اند. در نوشته‌های مؤلفان یونانی و رومی عهد باستان و سده‌های میانه، نام این سرزمین به صورت آلبانیا و آریانیا، و نام مردم آن آلبانوی و آریانوی آمده است (مارکوارت، 116-118). در زبان گرجی این نام به صورت رانی (همو، 116؛ EI²) و در متون ارمنی، آلوآنک (آلوان) و آغوانک (آغوان) نوشته شده است (بارتولد، III/334؛ خورنی، 64؛ کسروی، کاروند، ۳۶۸).

نام آلبانیا و مردم آنجا از سده ۴م در جهان باستان شناخته بود. این نام نخستین بار در مآخذ اواخر سده ۴ و اوایل سده ۳م ذکر شده است (آکویان، 12). استرابن در اثر خود، از آلبانیا یاد کرده است (V/226-228). آرین مورخ یونانی به شرکت آلبانیا در پیکار گوگل در ۳۳۱م در زمرة سپاهیان داریوش سوم اشاره دارد (I/247؛ 5). شرق قفقاز در مآخذ پارتی به صورت آزدان ذکر شده است (علی‌یف، «پیرامون منابع...»، 18-19). گمان می‌رود نام آردان که در سده ۳م به سرزمین آلبانیای قفقاز اطلاق شده است، مربوط به همسایگان جنوبی آلبانیای بوده باشد. این نام تاریخی کهن با «آزان» که در متون جغرافیایی عهد اسلامی آمده، نزدیک است.

ریشه واژه اران شناخته نیست. گروهی از مؤلفان آن را با افسانه‌هایی درآمیخته‌اند. موسی کاغان کاتواتسی مؤلف «تاریخ سرزمین آلوانک» در سده ۱۰م اران را مردی از نوادگان یافت فرزند نوح (ع) دانسته که بر سرزمین آلوانک فرمانروایی داشته است. اران چون مردی ملایم و خوشخوی بود، وی را آغویا آلو می‌نامیدند که در زبان ارمنی به معنای خوش خلق است. از این رو سرزمین زیر فرمان او آغوانک یا آلوانک نام گرفته است (ص 25؛ خورنی، 63-64).

جوانشیر قرباغی مؤلف تاریخ قرباغ که در ۱۲۶۳/۱۸۴۷م نگارش آن را آغاز کرده، درباره وجه تسمیه اران چنین نوشته است: «چون در زمان نوح پیغمبر علیه السلام که طوفان شد و بعد از مدتی که از طوفان گذشته بود، یکی از اولاد و احفاد نوح علیه السلام در این ولایتها که میان رود کر و ارس واقعند و عبارت باشد از شهر تفلیس و گنجه و ایروان و نخجوان و اردوباد و بَزْدَع و بیلقان که در خاک قرباغند و الحال هر دو خراب هستند، در این ولایتها و خاکها حکمران و صاحب شده و آباد نموده و همه را نام خود گذاشته موسوم به اران کرد، چون که نام خود او اران بوده است» (ص ۴۳). در متون عربی، اران به صورت الران (یعقوبی، ۱۷۸/۱، ۴۷۵/۲) نوشته شده است. در برخی متنها آن را به صورت آران نیز نوشته‌اند (منجم یاشی، ۱۶، ۱۵، ۳). یاقوت اران را نامی عجیبی ذکر کرده است (۱۸۳/۱). در برخی مآخذ به صورت ران نیز آمده است (آکویان، 5).

نمونه دیگری که مؤید وجود اران و منطقه ای مرزبان نشین در دوران

1. «K voprosu ob istochnikakh...»

2. «Rod...»

3. Iori

4. «K voprosu o plemenakh...»

آنجا، و شهرهای بیلقان، ورنان، بردیج، شماخیه (شماخی)، شروان، لایجان، شابران، قَبَله، شکی (نوخای کنونی)، شمکور (شامخور کنونی) جنزه (گنجه) و شهرهای کوچک دیگر را متعلق به اران دانسته است (۳۴۲/۲). در سده ۴ق اران سرزمینی چنین گسترده بود. از آن پس، گاه سرزمینهای میان دو رود کر و ارس را اران نامیدند و از بلاد شروان در شمال رود کر جداگانه نام بردند. مهم‌ترین شهر اران در روزگار باستان گَبَله نام داشت. بطلمیوس این شهر را با همین تلفظ^۱ و پلینیوس کیلکه نامیده‌اند. در برخی مآخذ این شهر به صورت گَوَلْک و در متون عهد اسلامی قَبَله نگاشته شده است (بارتولد، III/334). خرابه‌های تخته‌گاه قدیمی اران هنوز در بخش کوتکاشین قفقاز باقی است (BSE³, I/391).

در ۳۸۵م دولتهای ایران و بیزانس به سبب ضعف دولت ارشکیان ارمنستان، این سرزمین را میان خود قسمت کردند. بخش تابع رومیان زیر فرمان ارشک سوم شاه پیشین آن سرزمین بود، ولی بخش تابع ایران از سوی شاپور سوم پادشاه ساسانی به خسرو چهارم از دودمان اشکانی واگذار شد که سرزمین اران را نیز شامل می‌شد. نمایندگان این دودمان تا ۴۲۸م بر این سرزمین فرمانروایی داشتند. بهرام گور (۴۲۰-۴۳۹م)، اردشیر پنجم، فرمانروای این سرزمین را برکنار کرد. از آن پس این منطقه به مرزبانانی که دست‌نشانده شاهنشاه ساسانی بودند، سپرده شد. از آن زمان دو استان کناره رود کر، اوتیک و آرتساخ که بعدها از سوی ترکان قراباغ نام گرفت، تابع مرزبانی اران شد (آکویان، 109-110). شاپور سوم خواهر خود زروان دخت را به همسری خسرو شاه ارمنستان داد که بر اران نیز فرمانروایی داشت. برخی محققان با اتکا به نوشته یغیشه^۲ (ص 116، 114، 91) مورخ ارمنی سده ۵م، تاریخ الحاق آرتساخ به سرزمین اران را پس از سالهای ۴۵۰-۴۵۱م دانسته‌اند (آکویان، 115). دولت ساسانی در سده ۵م در شرق قفقاز مرزبانی اران را پدید آورد که نواحی اطراف دریای مازندران و حوالی رود کر تا دربند قفقاز را شامل می‌شد. یغیشه ضمن شرح حوادث سال ۴۵۰م از شخصی به نام سیبوخت با سمت مرزبان چور (دربند) یاد کرده است (ص 77). گمان می‌رود این شخص مرزبان اران بوده باشد (یوزباشیان، 183).

پس از مرگ یزدگرد دوم در ۴۵۷م فرزندان او برای کسب تاج و تخت به رقابت برخاستند. فرمانروای اران به سبب وجود آشفتگی در دولت ساسانی سر به شورش برداشت (یغیشه، 169). مبارزه برای تخت و تاج ایران سرانجام به سود پیروز (حک ۴۵۹-۴۸۴م) پایان پذیرفت. در پنجمین سال پادشاهی وی شورش اران سرکوب شد (همو، 171-170). بدین‌سان پس از ۵ سده، پادشاهی اران پایان گرفت و ساقط شد. ساسانیان احتمالاً مقر مرزبانی را از چور به منطقه امن‌تری در کرانه راست رود کر، یعنی شهر پرتو (بردعه) — که بعداً تجدید بنا شد — انتقال دادند (آکویان، 122). به نوشته کاغان کاتوانسی، پرتو به فرمان پیروز پادشاه ساسانی توسط واچه شاه اران تجدید بنا شد و پیروز آباد نام

گرفت (ص 39). این نکته بعید می‌نماید، زیرا واچه همان کسی است که پس از مرگ یزدگرد دوم سر به شورش برداشته بود. مورخان و جغرافی‌نگاران اسلامی با اتکا به مآخذ اواخر عهد ساسانی، تجدید بنای پرتو را با دوران پادشاهی قباد (۴۸۸-۵۳۱م) مرتبط دانسته‌اند. منابع تاریخی نیز مؤید این نکته‌اند، زیرا شهر بردعه و دست کم بخشی از آن «فیروز قباد» نامیده شده است (ابن خردادبه، ۱۲۳؛ بلاذری، ۱۹۵).

از سده ۴م در اران مسیحیت به عنوان دین رسمی پذیرفته شد. از مآخذ چنین بر می‌آید که گریگوریس نواده گریگور روشنگر و فرزند وردان، جاثلیق ارمنی مقام اسقف آن سرزمین را عهده‌دار گردید و برای از میان بردن بقایای بت پرستی کوشش بسیار کرد (فاوستوس، 148-156؛ خورنی، 148-149). چور در آغاز اسقف نشین اران بود، ولی در دومین سال پادشاهی خسرو انوشیروان مقرب‌بزرگ از چور به پرتو تخته‌گاه جدید اران انتقال یافت (کاغان کاتوانسی، 71).

چنین به نظر می‌رسد که تا سده ۵م زبان ارانی فاقد خط و کتابت بود. در این سده الفبای ارانی از سوی کشیشان ارمنی تدوین شد. الفبای مزبور شامل ۵۲ حرف بود (BSE³, I/250)، زیرا در زبان ارانی اصواتی وجود داشتند که زبان ارمنی فاقد آنها بود (بارتولد، II(1)/672). پس از ظهور الفبای ارانی، کتابهای مقدس مسیحی از زبان ارمنی به ارانی برگردانده شد (همانجا). گمان می‌رود زبان گرگ‌ها پایه و اساس زبان نوشتاری مردم اران را تشکیل می‌داده است (خورنی، 193-194). تاکنون نمونه روشنی از خط و کتابت مردم اران در دوران پیش از اسلام به دست نیامده است (بارتولد، II(1)/662). شاید بتوان در ناحیه باکو نمونه‌هایی از خط ارانی را یافت (همو، II(1)/662-663)، ولی این مسئله نیازمند تحقیق است. در ۱۹۸۰م در ناحیه «لاچین» جمهوری آذربایجان، کتیبه‌ای سنگی کشف شد که از سوی محققان انستیتوی تاریخ فرهنگستان آذربایجان، کتیبه‌ای ارانی معرفی شد، اما دانشمندان ارمنی این نظر را مردود دانستند. گفته شده که این کتیبه به خط و زبان ارمنی است (سوزان، «درباره کتیبه...»، 276-280).

پذیرش آیین مسیحیت سبب شد که شورشهای مردم اران بر ضد دولت ساسانی صبغه دینی به خود بگیرد. در شورش ارمنیان در ۴۵۱-۴۵۲م بر ضد سیاست یزدگرد دوم، ارانیها شرکت بالنسبه وسیعی داشتند. یغیشه که خود در این ماجرا، وردان (وارطان) مامیکونیان سردهسته شورشیان را همراهی کرده بود، درباره فشار یزدگرد دوم بر شورشیان و واداشتن شاه اران به پذیرش آیین زرتشت، نوشت که «یزدگرد، شاه شاهان با اصرار او را به مغ بدل کرد» (ص 169). پس از این واقعه یزدگرد دوم آذر هر مزد را که از دودمان شاهان پارتی بود، به مرزبانی ارمنستان گمارد و تنی چند از سران شورش را پس از کشته شدن وردان مامیکونیان به ماورای خزر تبعید کرد. پیروز فرزند یزدگرد

۴۷۵). کاغان کاتواتسی از سهل با عنوان ارانشاه (ارانشاهیک) یاد کرده است (ص ۱۶۴). در کتاب مسعودی، ایرانشاه آمده است که گمان نمی‌رود مقرون به صحت باشد. وی می‌نویسد محمد بن یزید که اکنون به عنوان شروانشاه شهرت دارد، به تبعیت از گذشتگان خویش ایرانشاه بود و چون علی بن هشتم شروانشاه درگذشت، محمد بر قلمرو او استیلا یافت (۲۲۸/۱). از نوشته مسعودی چنین بر می‌آید که این واقعه اندکی پیش از ۳۳۲ ق/۹۴۴ م روی داده است. این نوشته خود می‌رساند که ایرانشاه باید همان ارانشاه و به قول کاغان کاتواتسی ایرانشاه بوده باشد.

در ۳۳۲ ق برده، تختگاه اران مورد حمله روسها قرار گرفت (ابوعلی مسکویه، ۶۳-۶۲/۲)، ولی کسروی این تاریخ را خطا دانسته، و آغاز هجوم روسها را در ماه آخر بهار یا ماه نخستین تابستان ۳۳۳ ق نوشته، و جنگ سالار مرزبان محمد بن مسافر از دودمان سالاریان را با روسها در پاییز ۳۳۴ ق ذکر کرده است (همان، ۷۸). پس از آن شهر برده که دستخوش ویرانی شده بود، اهمیت خود را از دست داد و گنجه جای آن را گرفت (بارتولد، III/335). یاقوت در روزگار خود از برده به عنوان قریه‌ای کم اهمیت یاد کرده است (۵۵۹/۱). مرزبان تا ۳۴۰ ق/۹۵۱ م بر اران و آذربایجان حکومت کرد. پس از آن اران زیر سلطه شدادیان گنجه قرار گرفت که مقتدرترین آنان ابوالسوار شاورین فضل بن محمد بن شداد بود (منجم باشی، ۱۱-۱۸؛ نیز نک: ابن اثیر، ۵۹۸/۹). در قابوسنامه این نام به صورت ابوالسوار ذکر شده است (عنصر المعالی، ۲۰۰).

به سبب جنگها و اختلافهایی که در این منطقه روی می‌داده، زمان بندی رویدادها با آشفتگیهایی همراه شده است. در اواسط سده ۵ ق/۱۱ م طغرل بیک سلجوقی آهنگ اران کرد و ابوالسوار ناگزیر از فرمانبرداری شد و خطبه به نام طغرل کرد (کسروی، همان، ۳۰۲). پس از طغرل، الب ارسلان با سپاهی بزرگ از ترکان به اران و ارمنستان رفت و پس از گشودن سرزمینهای قفقاز، اران را در ۴۵۹ یا ۴۶۰ ق به فضلون دوم فرزند ابوالسوار واگذاشت (همان، ۳۰۵-۳۰۶). منجم باشی تاریخ ورود الب ارسلان را به سرزمین اران، ذیحجه ۴۵۹ نوشته است (ص ۱۶). در این باره اختلاف نظرهایی وجود دارد. فرای معتقد است که الب ارسلان یکی از امرای خود به نام ساوتکین را به حکومت اران فرستاد (EI²). حال آنکه کسروی خلاف این نظر را ابراز داشته، و بر آن بوده است که ملکشاه سلجوقی این شهرها را از فضلون گرفت و به ساوتکین خادم خود سپرد و فضلون را بر استراباد گمارد (همان، ۳۰۷-۳۰۸).

در عهد سلجوقیان، اران تجزیه شد و رفته رفته تحت نفوذ غزان قرار گرفت و زبان ترکی جانشین تمام زبانهای رایج در آن سرزمین شد (EI²). اران گاه زیر فرمان شروانشاهان و گاه تحت نفوذ فرمانروایان آذربایجان بود. به عنوان نمونه قراستقر مدتی بر اران فرمان راند. در روزگار او شهر گنجه در ۵۳۴ ق/۱۱۴۰ م دچار زلزله‌ای شد که به نوشته ابن اثیر ۲۳۰ هزار نفر از اهالی، از جمله فرزندان قراستقر

که عنوان کوشانشاه داشت و بر ناحیه وسیعی از آسیای مرکزی فرمان می‌راند، در ۴۵۷ م آن گروه از تبعید شدگان را که زنده مانده بودند، به سرزمینهایشان بازگرداند (یوزباشیان، ۱۳؛ لوکونین، ۱۳۸). قباد اول (کواد) سرزمین اران را گشود و دریند را به تصرف آورد (بلاذری، ۱۹۴؛ یعقوبی، ۱۷۸/۱). در عهد خسرو انوشیروان سرزمینهایی که در گذشته بخشی از اران به شمار می‌آمد، به فرمانروایان و امیرانی چند واگذار شد که هر یک عنوان خاصی چون فیلان شاه، لیران شاه، شروان شاه و جز آن داشتند (بلاذری، ۱۹۶؛ سوازیان، «دودمان مهرانیان»، ۷۹). بدین سان مرزبانی اران قطعه قطعه شد (همانجا). در اواخر سده ۶ و اوایل سده ۷ م مهرانیان زمام امور اران را به دست گرفتند. مهران که از خویشاوندان خسرو پرویز بود، به شهر پرتو رفت. وی در اران شهری ساخت و آن را مهران نامید. در سده ۶ م قباد اول پادشاه ساسانی برای جلوگیری از هجوم هونها در ناحیه پرتو، پایگاههایی مستحکم بنا کرد. از آن پس پرتو، تختگاه اران شد و کبلک (قبله) اهمیت پیشین خود را از دست داد. در ۶۲۸ م ترکان و خزران به سرزمین اران حمله بردند. نخست دریند را گشودند و آنگاه به پرتو درآمدند. مردم شهر ناگزیر به کوهستانها پناه بردند (کاغان کاتواتسی، ۷۹-۷۸؛ گومیلف، ۱۹۴-۱۹۳).

مهرانیان پس از مرگ خسرو پرویز نیز بر اران فرمان راندند. یکی از آنان وراز گریگور نام داشت که جاثلیق اران بود. فرزند وی جوانشیر در جریان فتوحات مسلمانان شهرت یافته است (کاغان کاتواتسی، ۹۳-۹۴). دوره فرمانروایی جوانشیر بر اران را سالهای ۶۳۶-۶۷۰ م نوشته اند (بنیاداف، ۱۵۱). وی با عنوان «سپهبد اران» در جنگهای یزدگرد سوم با عربها شرکت داشت و چون یزدگرد تیسفون را رها کرد، جوانشیر از راه آذربایجان به اران بازگشت (کسروی، شهریاران، ...، ۲۶۷).

چنین به نظر می‌رسد که فتح ارمنستان و گرجستان و اران در سالهای ۲۴-۲۶ ق/۶۴۵-۶۴۷ م و در عهد خلافت عثمان توسط حبیب ابن مسلمة فهری و سلمان بن ربیعة باهلی صورت گرفته باشد. سلمان بن ربیعة به بیلقان و برده درآمد و تا شروان که بخشی از سرزمین اران بود، پیش رفت (یعقوبی، ۱۶۸/۲). چندی بعد معاویه بن ابی سفیان، برادر جوانشیر به نام وراز تیرداد (ارمنی: وراز تردات) را به فرمانروایی اران و عامل خلیفه در آن سرزمین منصوب کرد (بنیاداف، ۱۶۵) و بدین سان حاکمیت بنی امیه بر اران مستقر شد. در عهد خلفای عباسی نیز فرمانروایان اران به صورتی نیمه مستقل خراجگزار خلافت بودند. مهرانیان گرچه در روزگار خلافت رو به ضعف نهادند، با این وصف تا مدتی موجودیت خود را حفظ کردند. آخرین فرمانروای اران از دودمان مهران همانند برادر جوانشیر، وراز تیرداد دوم نام داشت که در ۲۰۷ ق به دست نرسی یا نرسی (ارمنی: نرسیس) کشته شد (ایرانیکا). یعقوبی از نرسی با عنوان بطریق اران یاد کرده است (۴۶۱/۲). سهل بن سنباط فرمانروای اران که بابک خرم‌دین را دستگیر و به افشین عامل معتصم خلیفه عباسی تسلیم کرده بود، نیز عنوان بطریق داشت (همو، ۴۷۴/۲-۴۷۴/۱).

antichnii perioda», *K osveshcheniyu problem istorii i kulturi Kavkazskoi Albanii i vostochnikh provintsiil Armenii*, Erevan, 1991, vol. I; Strabo, *The Geography*, tr. Horace Leonard Jones, London, 1961; Svazyan, G. S., «Ob odnoi Albanskoi nadpisii», «Rod Mihanidov v Albanii», *K osveshcheniyu problem istorii i kulturi Kavkazskoi Albanii...*, Erevan, 1991, vol. I; Yuzbashyan, introd. *Egishe Ovardane i voine Armyanskoi*, Erevan, 1971. عنایت‌الله رضا

اران، نک: وهران.
آریاب آصنام، نک: اریاب انواع.

آریاب انواع، جمع رب النوع، اصطلاحی که هم در مباحث مربوط به تاریخ ادیان و مذاهب، و هم در نوشته‌های فیلسوفان به کار رفته است. در اینجا کاربرد فلسفی این اصطلاح بررسی می‌شود. در میان فلاسفه اسلامی نخستین بار سهروردی به طور صریح واژه‌های اریاب انواع و رب النوع را به کار برده (نک: ۴۵۳/۱، ۴۶۰، ۴۶۳). و آنها را با مثل افلاطونی، طباع تام هرسیان، و فرشتگان محافظ و مدبر انواع در آیین مزدیسنا (امشاسپندان) مترادف گرفته است. با توجه به این نکته، ضمن مطرح کردن سخنان سهروردی در این باره، اجمالی از تاریخچه این بحث نیز خواهد آمد.

چنانکه مشهور است، نظریه ایده‌ها، یا به تعبیر فیلسوفان اسلامی مُثُل، محور اساسی اندیشه‌های افلاطون بوده است. افلاطون این نظریه را در جای جای آثار خود پرورانده، و گسترش داده است. این نظریه از یک سو با مسئله معرفت، و از سوی دیگر با عقیده قدم نفوس در اصطلاح حکمای اسلامی ارتباط پیدا می‌کند. ایده برای افلاطون در برگیرنده مفهومی کلی، ذات، صورت و جوهر است و چیزها با بهره‌داشتن از ایده‌ها، هستند و شناخته می‌شوند. در نظر این فیلسوف متعلق معرفت حقیقی باید ثابت و پایدار، یعنی معقول باشد، نه محسوس (کاپلستون، ۱۸۸/۱(۱)؛ از این‌رو شناسایی حقیقی فقط شناسایی ایده‌هاست که همیشه باشند و همیشه همان و پایدارند و شناخت چیزها در پرتو ایده آنها ممکن می‌شود. از سوی دیگر، ایده‌ها نه تنها بنیاد شناسایی چیزها، بلکه بنیاد هستی آنها نیز هستند و اشیاء محسوس به نسبت‌های گوناگون از ایده‌ها بهره می‌گیرند و واقعیت می‌یابند. ایده‌ها «مجموعه ذاتی هستند که صورتی نامتحرک دارند؛ دستخوش کون و فساد نیستند؛ مشوب به هیچ امر خارجی نیستند؛ به امر دیگری تبدیل نمی‌شوند؛ نه با چشم دیده می‌شوند و نه با هیچ حس دیگر، بلکه فقط با عقل دریافته می‌شوند» (کربن، *فلسفه ایرانی*، ۳۴).

متفکران اسلامی نظریه ایده‌ها، یا مُثُل را با تعبیرهای خاص خود — که گاهی متفاوت با سخن افلاطون است — مطرح کرده‌اند. به عقیده این متفکران، افلاطون بر آن بود که هر نوعی از انواع جسمانی محسوس، مثالی در عالم عقل دارد و آن صورتِ بسیط نورانی است قائم به خود که در مکان نیست، به دیده تحقیق، این صورتهای نورانی همانا حقایقند، چرا که از لحاظ مجرد بودن به منزله ارواح صورتهای نوعی جسمانیند، و صورتهای نوعی جسمانی از نظر مادی بودن، به

فرمانروای آن سرزمین گشته شدند (۷/۱۱). از ۶۱۸ ق/۱۲۲۱ م مغولان به سرزمین اران حمله بردند و نفوذ ترکان بر اران فزونی گرفت. اران در عصر سلجوقیان و متعاقب آن به روزگار مغولان تمام و کمال ترکی شد و ویژگیهای قومی و نیز نام خود را از دست داد (IA, I/598).

اران در اواسط سده ۱۸ م به چندین خان نشین، ملک نشین و سلطان نشین کوچک تجزیه شد که در واقع تنها نامی داشتند: قراباغ، طالش، شکی، شروان، گنجه، باکو، نخجوان، اردویاد، دربند، قبه (قوبا) و لنکران. سلطان نشینها شامل: ایلی سو، آرش، کوتکاشن، کازاخ، شمشادیل، واراندین، جرابرد، گلستان، دیزک و خاچن در قراباغ کوهستانی (علیا) بودند. پس از جنگهای ایران و روس و تصرف سرزمین قفقاز از سوی دولت روسیه، آن گروه از خانان که در خدمت امپراتوری روسیه قرار داشتند، تا اندازه‌ای به صورت نیمه مستقل به حیات خود ادامه دادند، ولی اندکی بعد تابع فرماندار کل امپراتوری روسیه در قفقاز شدند. این وضع تا ۱۹۱۸ م ادامه داشت، تا اینکه با ورود قوای عثمانی به قفقاز، دولتی از سوی گروه مساواتیان تأسیس شد که نام جمهوری آذربایجان بر خود نهادند (نک: ه. د. آذربایجان، جمهوری شوروی سوسیالیستی).

بجز «تاریخ آغوان» (اران) نوشته کاغان کاتواتسی و برخی نوشته‌های پراکنده دیگر، تنها اثر مستقل درباره تاریخ اران، کتابی است با عنوان منشآت اران که نگارنده آن مسعود بن نامدار است. وی در عهد برکیارق پسر ملکشاه سلجوقی می‌زیست و منشی آلتون‌تاش فرمانروای اران بود. نسخه خطی این کتاب در کتابخانه ملی پاریس (ش ۴۴۳۳) است (IA، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ ابن خردادبه، عیبدالله، المسالك والممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹ م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، قاهره، ۱۳۳۳ ق/۱۹۱۵ م؛ بلاذری، احمد، تفرج البلدان، لیدن، ۱۸۶۵ م؛ جوانشیر قراباغی، میرزا جمال، تاریخ قراباغ، باکو، ۱۹۵۹ م؛ عنصر الممالی، کیاکوس، قاپوس نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ کسروی، احمد، شهریاران گنگام، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ همو، کاروند، به کوشش یحیی ذکاء، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۵۸ ق/۱۹۶۵ م؛ منجم باشی، احمد، باب فی السدادیه من کتاب جامع الدول، به کوشش و. مینورسکی، کمبریج، ۱۹۵۳ م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، دارصادر؛ نیز:

Akopyan, A. A., *Albaniya-Aluank v greko-latinskikh i drevnearmyanskikh istochnikakh*, Erevan, 1987; Aliev, K., «K voprosu o plemenakh kavkazskoi Albanii», *Issledovaniya po istorii kulturi narodov Vostoka...*, Moscow/Leningrad, 1960; id., «K voprosu ob istochnikakh i literature po istorii drevney Kavkazskoi Albanii», *Voprosi istorii Kavkazskoi Albanii*, Baku, 1962; Arrian, *Anabasis Alexandri*, London, 1976; Bartold, V. V., *Sochineniya*, Moscow, 1963-1965; BSE³; Bunyatov, Z. M., «Iz istorii Kavkazskoi Albanii VII-VIII v. v.», *Voprosi istorii Kavkazskoi Albanii*, Baku, 1962; Egishe, *O vardane i voine Armyanskoi*, tr. I. A. Orbeli, Erevan, 1971; EI²; Favstos Buzand, *Istoriya Armenii*, tr. M. A. Gevorgyan, Erevan, 1953; Gumilev, L. N., *Drevnie Turki*, Moscow, 1967; IA; *Iranica*; Kalankatuatsi, Movses, *Istoriya strani Aluank*, tr. Sh. V. Smbatyan, Erevan, 1984; Kapantsian, G. A., introd. *Istoriya...* (vide: Kalankatuatsi); Khorenatsi, Movses, *Istoriya Armenii*, tr. Gagik Sarkisyan, Erevan, 1990; Lukonin, V. G., *Kultura Sasanidskogo Irana*, Moscow, 1969; Marquart, J., *Eransahr*, Berlin, 1901; Novoseltsev A. P., «K voprosu o politicheskoi granits Armenii i Kavkazskoi Albanii v

رب النوع یا مثال افلاطونی است که به گفته سهروردی قاعده امکان اشرف وجود آن را اقتضا می‌کند.

شیخ اشراق در تلویحات پرده از این تعبیرات برمی‌دارد و به صراحت می‌گوید: به عقیده بسیاری از پیشینیان هر یک از انواع جسمانی دارای مثال و صورتی است که قائم به ماده نیست، بلکه جوهری عقلی است که با معنای معقول حقایق مطابقت می‌کند. گاهی [برای اثبات وجود این صورتهای و جوهرهای معقول] به قاعده امکان اشرف متوسل شده، و گفته‌اند این انواع جسمانی، انگاره‌ها و نشانه‌ها و سایه‌هایی از آن [صورتهای و جوهرهای معقول]‌اند و حقایق اصلی همان جوهرهای عقلی، یعنی همان مثل افلاطونید (سهروردی، ۶۸/۱). رب النوع هر چیز، همیشه همان است و دگرگون نمی‌شود. اوست که مدیر و مدبر نوع و حافظ خصوصیات ذاتی نوع است؛ و از اینجاست که گندم از گندم پروید، جوز جو (همو، ۱۴۳/۲).

حکیم سبزواری در اسرار الحکم، پس از بیان اینکه سهروردی انواعی را که در عالم محسوس هستند و از مثل یا ارباب انواع بهره دارند، «صنم» و «طلسم» می‌نامد، چنین می‌نویسد: اشراقیان گویند نسبت ارباب به ارباب مانند نسبت اصنام است به اصنام؛ پس چنانکه صنم و نمونه انسانی جبروتی، جامع کل فعلیات و اصنام است، رب النوع و مربی آن نیز جامع فعلیات آن انواع است (ص ۳۱۵). پیداست که در این عبارت، رب النوع یا مربی به جای مثال به کار رفته، و این نام‌گذاری به اعتبار بهره‌مندی و نورگیری انواع جسمانی از رب النوع، و عنایت و تدبیر رب النوع نسبت به آنهاست.

در نظر سهروردی چنانکه گفته شد، هر نوعی از انواع محسوسات، جوهری مجرد و نورانی و قائم به ذات خود دارد که مدیر و مدبر و حافظ و ناظر بر احوال آن نوع است و از یک نظر، کلی آن نوع محسوب می‌شود و کلیت آن به معنای تساوی نسبت اوست به هر یک از افراد و دوام فیض او بر آنها؛ گویی آن جوهر مجرد اصل همه افراد است و افراد، فروغ آن اصلند. گاهی رب النوع هر نوع را به اسم آن نوع می‌نامند و آن را کلی آن چیز می‌گویند؛ ولی باید توجه داشت که مقصود از کلی، در اینجا، همان سعه وجودی و شمول و سریان و احاطه است. به عبارت دیگر در اینجا مراد از کلی، مفهوم کلی در معنای منطقی آن نیست، بلکه مقصود از آن، ذاتی روحانی است که نوع جسمانی به منزله سایه و صنم آن است و نسبتهای جسمانی در نوع جسمانی همانا به منزله سایه‌هایی از نسبتهای روحانید (۴۶۳/۱). سخن متقدمان که گفته‌اند در عالم عقل، انسانی کلی هست، یعنی در عالم عقل نور قاهری هست که شعاعهای گوناگون متناسب [یا اصنام این عالم] دارد و سایه‌های آن [نور قاهر] در عالم مادی عبارت از صورت [محسوس] انسان است. البته آن نور قاهر، کلی است، اما نه به معنای اینکه محمول بر کثیرین است، بلکه به این معنی که نسبت فیض او بر افراد یکسان

مثابه انگاره‌ها (اصنام) و سایه‌های آنها هستند. این صورتهای نوری همانها هستند که مثل خوانده می‌شوند (قطب‌الدین، ۲۵۱).

پیش از سهروردی فیلسوفان دیگری مانند فارابی و ابن سینا درباره نظریه ایده‌ها یا مثل بحث کرده‌اند و با تعبیرات گوناگونی از آن سخن گفته‌اند: فارابی، با تأثر از حوزه اسکندریه، مثل را «صورتهای علمی قائم به ذات خدا» می‌داند (نک: صدرالدین، الشواهد، ۱۵۶) و می‌نویسد: افلاطون در بسیاری از سخنان خود اشاره می‌کند که موجودات صورتهای مجردی در عالم الهی دارند و گاهی آنها را مثل الهی می‌نامد، مثلی که از میان نمی‌روند و تباهی نمی‌پذیرند. آنچه در معرض زوال و تباهی است، همانا موجودات [عالم کون و فساد] است (فارابی، ۱۰۵). فارابی برای مثل سه گونه وجود می‌پذیرد: یکی وجود بالقوه آنها در چیزهای محسوس؛ دوم وجودی که در ذهن ما دارند؛ سوم وجود خاص آنها در [علم] خدا، یا در عقل فعال. به این ترتیب، وی با قول به وجودهای سه گانه مثل می‌کوشد تا در عین موافقت با اصالت معنای افلاطونی، مقتضیات فلسفه ارسطویی را هم در نظر گیرد (نک: مذکور، ۱۳). تفاوت نظر افلاطون با سخن فارابی در این است که به عقیده افلاطون، مثل، قائم به ذات خویشند، نه قائم به ذات خدا (نک: صدرالدین، همان، ۱۵۷). برداشت فارابی از مثل، بیان دیگری است از سخن نوافلاطونیان که معتقد بودند مثل، اندیشه‌های خدا هستند (کاپلستون، ۲۱۵/۱(۱)؛ یا نظر آلبینوس^۱ (ح سده ۲ م) که مثل افلاطونی را به عنوان علم جاوید خدا تلقی می‌کرد (همو، ۱۹۹/۲(۱)). از طرف دیگر فارابی در کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین، ضمن بحث درباره مثل افلاطون می‌نویسد: ارسطو در کتاب اثولوجیا [وجود] صورتهای روحانی را اثبات می‌کند و می‌گوید که آن صورت در عالم ربوبیت موجودند (همانجا). بدین سان، معلوم می‌شود که موجود بودن مثل در «عالم ربوبیت» تعبیری نوافلاطونی است و در کتاب اثولوجیا (ه م) که نوشته‌ای است نوافلاطونی مطرح شده است.

ابن سینا نیز در بخش الهیات شفا نظریه افلاطون و افلاطونیان را درباره ایده‌ها نقادی می‌کند (ص ۳۹۰-۳۲۴) و به گفته صدرالدین شیرازی از مثل به «وجود طبایع نوعی در خارج»، یعنی «کلی طبیعی»، یا «ماهیات لا بشرط» تعبیر می‌نماید (همان، ۱۵۶). ابن سینا صریحاً وجود مثل افلاطونی را مردود دانسته، و دو برهان بر امتناع وجود آن اقامه کرده است (نک: آشتیانی، ۱۸۷؛ مطهری، ۳۶۶/۱-۳۷۱).

اندیشه افلاطون در نوشته‌های سهروردی به صورتی خاص مطرح شده است. سهروردی برای هر نوعی از چیزهای جهان محسوس، رب النوعی در عالم معنوی و حوزه نور می‌پذیرد و می‌گوید: مبدأ همه این «طلسمات» نور قاهر است که همان «صاحب طلسم» و «نوع قائم نوری» است؛ و انواع نوری قاهر عقلاً مقدم بر افرادند و «امکان اشرف» وجود این «انواع نوری مجرد» را اقتضا می‌کند (۱۴۳/۲). در این عبارت منظور از «طلسمات» همان محسوسات، و مقصود از «صاحب طلسم» یا «نوع قائم نوری» یا «انواع نوری مجرد» همان

است. منظور از این کلی آن نیست که نفس تصور معنایش مانع از اشتراک [میان کثیرین] نباشد، چرا که [متقدمان] خود اعتراف دارند که [آن نور قاهر] ذاتی متشخص و خود آگاه است. بنابراین چگونه می‌تواند معنایی عام و کلی باشد؟ در افلاک نیز که کراهی را کلی و دیگری را جزئی می‌نامند، منظور همین است و توجهی به معنای کلی چنانکه در منطق مصطلح است، ندارند (همو، ۱۶۰/۲-۱۶۱).

از طرف دیگر شیخ اشراق در توضیح کیفیت صدور کثرت از وحدت، و نحوه پیدایش عقول، از نظریه ایده افلاطون یاری جسته، و آن را با نظریه نوافلاطونیان در هم آمیخته است. به گفته او انوار مجرد صادر از نور الانوار دودسته‌اند: نخست انوار قاهر یا عقول، و دیگر انوار مدبر یا نفوس. انوار قاهر یا عقول خود دو ردیفند: ردیف طولی که میان خود رابطه علت و معلولی، و تقدم و تأخر ذاتی دارند، و «قواهر اعلون» خوانده می‌شوند؛ و ردیف عرضی که میان آنها چنین رابطه‌ای نیست و انوار قاهر صوری، یا انوار متکافی یا عقول متکافی یا «قواهر ادنین» نام دارند. عقول عرضی یا انوار قاهر صوری همانها هستند که سهروردی آنها را ارباب اصنام، یا ارباب انواع می‌خواند (نک: ۱۴۴-۱۴۷ و حواشی، نیز، ۴۵۳/۱).

از آنجا که در نظر شیخ اشراق، ارباب انواع در قلمرو عالم نور هستند و حوزه نور با جهان معنوی افلاطون و نوافلاطونیان بسیار مشابه است و همچنین خصوصیتی که سهروردی برای ارباب انواع می‌پذیرد، با ویژگی ایده‌های افلاطونی - مخصوصاً با برداشت نوافلاطونیان از این مطلب - یکی است، می‌توان ارباب انواع، ارباب اصنام، عقول متکافی، انوار قاهر متکافی، عقول عرضی و قواهر ادنین را - چنانکه سهروردی و شارحان افکار او بارها تصریح کرده‌اند - تعبیرهای گوناگونی از نظریه ایده‌های افلاطونی دانست، تعبیراتی که با تفاسیر نوافلاطونی و اسکندرانی از مثل، آمیخته شده، و چنانکه خواهیم دید، به قالب اندیشه‌ها و اصطلاحات آیین مزدیسنا درآمده است.

گفته شد که نظریه شیخ اشراق درباره مثل، یا ارباب انواع ریشه افلاطونی دارد و با تفاسیر نوافلاطونی درآمیخته است. به نظر می‌رسد که مأخذ عمده سهروردی در این باره کتاب «اثولوجیا» بوده است. در این کتاب از نظریه «یادآوری» (تذکار) سخن می‌رود و به سخن افلاطون در باب معرفت و چگونگی استناد معرفت به ایده‌ها اشاره می‌شود، مثلی که در مجموع، عالم معقول را می‌سازند، یعنی عالمی که بر جهان محسوس افاضه و اشراق می‌کند. محسوسات اصنام معقول‌تند و مقصود از صنم همان موجود محسوس است که بر طبق نظر افلاطون چیزی جز سایه و شبی زایل شونده و ناپایدار نیست (ص ۶۹، ۹۲، ۹۳، ۱۵۶).

شیخ اشراق نیز بارها همین مطالب را مطرح می‌سازد و اصطلاح صنم را درست در همان معنایی که در اثولوجیا به کار رفته است، به کار می‌برد.

سهروردی برای اثبات وجود مثل افلاطونی ادله‌ای آورده است که

مهم‌ترین آنها مبتنی بر قاعده امکان اشرف است (۱۴۳/۲، ۱۵۴-۱۵۶). وی در توضیح این قاعده می‌نویسد: «بدان که چون ممکن خسیس [که مرتبه وجودی او پست‌تر است] موجود شود، باید که ممکن شریف [که مرتبه وجودی او والاتر است] پیش از آن موجود باشد» (۴۵/۳). نیز ۱۴۹). به عبارت دیگر از آنجا که وجود هر چیز پرتو وجودی است که برتر از آن است و هر چیز که در مراتب هستی والاتر باشد، علت چیزی است که فروتر است، بنابراین وجود هر موجود فروتر دلیلی است بر وجود موجودی والاتر از آن.

در «اثولوجیا» نیز ضمن توضیح اینکه در نظام هستی و چگونگی ابداع موجودات، نخست عالم عقل است و سپس عالم حس، و ممکن نیست که جهان محسوس بدون عالم معقول و پیش‌تر از آن پدید آید، می‌نویسد: «چون فاعل اول خواست اشیاء را بیافریند، عقل را آفرید که پرتوی از نور او [فاعل اول] است. آنگاه عقل حس را آفرید که پرتوی از نور او [عقل] است. پس ممکن نیست که عالم حسی بدون عالم عقلی هستی پذیرد (ص ۱۷۷). سهروردی نیز بارها همین مباحث را در رساله‌های خود با توسل به قاعده امکان اشرف مطرح می‌کند (۵۱/۱، ۴۳۴، ۱۵۴/۲، ۴۵/۳، ۱۰۱، ۱۴۹؛ قس: «اثولوجیا»، همانجا).

چنانکه اشاره شد، اعتقاد به ارباب انواع نقشی اساسی در فلسفه سهروردی دارد. وی مثل افلاطونی را از دیدگاه فرشته‌شناسی زرتشتی و با اصطلاحات آیین مزدیسنا تعبیر و تفسیر می‌کند؛ به این ترتیب، مثل به فرشتگان یا ارباب انواع تبدیل می‌شوند که در این جهان وجود دارند و تمامی جهان شناسی آیین زرتشتی ایران باستان در مکتب نوافلاطونی ادغام می‌گردد (کرین، فلسفه ایرانی، ۳۴-۳۵). این تفسیر مبنی بر این نظر است که در آیین زرتشتی هر یک از انواع موجودات تحت حمایت و تدبیر یکی از امشاسپندان قرار دارند و هر نوع، مظهر و نماد مادی یک امشاسپند است (بهار، ۱۲۰). هر یک از امشاسپندان بخشی از آفرینش را حمایت می‌کنند: بهمن حیوانات سودمند را، اردیبهشت آتش را، شهریور فلزات را، اسپندارمذ زمین را، مرداد گیاهان را و خرداد آب را (پورداو، ۸۸/۱-۹۵). چنانکه دیده می‌شود، اعتقاد به ذوات ملکوتی در عالم انوار و تعبیر از آن به فرشتگان و اداره امور جهان فرودین به وسیله فرشتگان فرازین که مدبران و نگهبانان عالم مادی تلقی می‌شوند، از خصوصیات آیین مزدیسناست و این همان نکته است که سهروردی به آن اشاره کرده، می‌گوید: ایرانیان بیش از همه درباره ارباب انواع مبالغه کرده‌اند (۴۶۰/۱، نیز نک: ۱۵۷/۲).

سهروردی در برخی از نوشته‌های خود از رب النوع انسان به «طباع تام» تعبیر می‌کند (نک: ۴۶۴/۱). به عبارت دیگر چنانکه هر نوعی از انواع موجودات، رب النوع یا فرشته‌ای خاص خود دارد، رب النوع انسان نیز همان فرشته‌ای است که از آن به «طباع تام» تعبیر شده است. در اینجا باید به چند نکته اشاره شود:

نخست اینکه اصطلاح «طباع تام» اصطلاحی هرمسی است (نصر، ۱۵۹-۱۶۵؛ کرین، تاریخ فلسفه، ۲۴۱، بدوی، ۱۸۰-۱۸۴).

مآخذ: آشتیانی، جلال‌الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ ابن سینا، الشفاء، الیهیات (۱)، به کوشش قنوتی و سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ ابوالبرکات بغدادی، هبة الله، المعترفی الحکمة، حیدرآباد، ۱۳۵۷-۱۳۵۸ ق؛ «انولوجیا»، افلوطن عند العرب عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۷ م؛ بدوی، عبدالرحمان، الانسانیة والوجودیة فی الفکر العربی، قاهره، ۱۹۴۷ م؛ بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ پورداد، ادبیات، مزدیسنا، بمبئی، ۱۹۲۸ م؛ سبزواری، ملاحادی، اسرارالحکم، تهران، ۱۳۸۰ ق؛ سهروردی، یحیی، مجموعه مصنفات، ج ۱ و ۲، به کوشش هانری گرین، تهران، ۱۳۵۵ ش، ج ۳، به کوشش حسین نصر، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار الاربعه، بیروت، ۱۴۱۰ ق/ ۱۹۹۰ م؛ هو، الشاهد الربوبیة، به کوشش جلال الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۴۶ ش؛ فاوایی، ابونصر، الجمع بین رأیی الحکیمین، به کوشش البیرنصری نادر، بیروت، دارالمشرق؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ج سنگی، ۱۳۱۵ ق؛ گرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله بمبشری، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ هو، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ مذکور، ابراهیم، «نظریه مثل و مسأله معرفت در فلسفه اسلامی»، ترجمه اسماعیل سعادت، معارف، تهران، ۱۳۶۳ ش، ش ۱؛ مطهری، مرتضی، درسهای الیهیات شفا، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ نصر، حسین، «هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی»، مجله دانشکده ادبیات، تهران، ۱۳۴۱ ش، ش ۳۸؛ نیز:

Copleston, F., *A History of Philosophy*, New York, 1962.

صمد موحّد

لژیید، استان و شهری در کشور اردن. نام ارید را صورت تغییر یافته آریلا یا اریسل دانسته‌اند (دباغ، بلادنا...، ۳(۲)/۴۵۲؛ پاولی، 407/III/520-521؛ نیز نک: ۵، اریل).

استان ارید: ارید یکی از استانهای ۸ گانه کشور اردن است که با ۲'۵۵۱ کی.م. مساحت («سالنامه... ۱۹۹۵»، 641)، در شمال غربی این کشور قرار گرفته، و از شمال به مرز سوریه، از غرب به رود اردن و سرزمین فلسطین، از جنوب به استان بلقا و از شرق به استان عمان محدود است (دباغ، همان، ۳(۲)/۴۲۵، ۴۲۶). ارتفاع برخی از نقاط این استان از سطح دریا پایین‌تر و برخی تا ۱'۵۰۰ متر بالای سطح دریاست، اما قسمت اعظم آن (۸۸/۲٪) دارای ارتفاعی بین صفر تا هزار متر است (همانجا). استان ارید یکی از مناطق سه گانه حاصل خیز اردن است (فیشر، 428؛ بومن، 412) که از نظر وسعت، ششمین و از لحاظ حجم جمعیتی، دومین استان اردن به شمار می‌رود («سالنامه ۱۹۹۵»، همانجا).

منطقه ارید از لحاظ زمین شناختی بیشتر از رسوبات دریایی و خشکی متعلق به ژوراسیک و نیز دوران سوم تشکیل شده است (بومن، 415) و با شیب ملایمی از سمت غرب به دره رود اردن و از شرق به جلگه داخلی بیابانی منتهی می‌شود (فیشر، همانجا). رشته کوه عجلون که بین رودهای یرموک و زرقا امتداد دارد، کوههای اصلی منطقه را تشکیل می‌دهد و ام الدرج با ۱'۲۴۲ متر، منیف با ۱'۱۹۸ متر و رأس الاقرع با ۱'۰۹۸ متر قله‌های اصلی این رشته کوه است (دباغ، همان، ۳(۲)/۴۳۱-۴۳۲).

دوم اینکه در نوشته‌های شیخ اشراق، به تأثیر اندیشه‌های ایرانی و هرمسی، گاهی مقصود از طباع نام همان صورت ملکوتی هر انسان یا حقیقت ملکوتی و انانیّت آسمانی هر فرد است که نفس پس از هبوط در عالم جسمانی از آن دور مانده، و بدین سبب همواره در جست و جوی باز یافتن اصل خویش است (نصر، ۱۶۰). گاهی نیز مراد از طباع نام همان فرشته خاص نوع انسانی یا رب النوع انسانی است که به عقل فیاض، یا عقل فعال، یا روح القدس، یا روان بخش تعبیر شده است و به عنوان هادی و مربی نفوس انسانی تلقی می‌شود (سهروردی، ۴۵۹/۱، ۲۰۰/۲-۲۰۱، ۹۷/۳، ۱۸۰، ۳۸۲).

سوم اینکه پیش از سهروردی، ابوالبرکات بغدادی (ه) نیز با تأثیر از افکار هرمسی، همین اندیشه را مطرح ساخته، و از فرشته نگهبان و هادی و مدبر و مربی نفس انسانی به «طباع تام» تعبیر کرده است، فرشته‌ای که به منزله معلم و مرشد روحانی نفس است، او را راه می‌نماید و معرفت می‌آموزد و نیرو می‌بخشد. ابوالبرکات در تأیید این نکته یادآور می‌شود که حکیمان پیشین نیز - آنانکه به مقام مشاهده و معرفت نظام عالم ربوبی رسیده‌اند - همین مطلب را اظهار کرده‌اند و از فرشته نگهبان و هادی و مدبر هر نفس یا دسته‌ای از نفوس به طباع تام تعبیر کرده‌اند، چنانکه حاملان وحی الهی هم آن را ملک (فرشته) خوانده‌اند (۳۹۱/۲). از طرف دیگر ابوالبرکات، برخلاف مشائیان، شمار عقول مجرد را منحصر به ۱۰ نمی‌داند و از عقول به ملائکه و ارواح تعبیر می‌کند، از نظر این فیلسوف، جهان هستی پر از فرشتگانی است که مدبر و حافظ انواع‌اند. به این ترتیب هر یک از انواع محسوس - فلکی باشد، یا عنصری - فرشته یا رب النوعی دارد که صورت آن نوع را در ماده حفظ می‌کند و نوع را به وسیله افراد باقی نگاه می‌دارد و به همین سبب این فرشتگان «حافظ صور» نامیده می‌شوند (۱۶۷/۳). چنانکه دیده می‌شود ابوالبرکات در تعبیر از عقول به فرشتگان و اعتقاد به کثرت آنها و سخن از طباع تام، یعنی فرشته هادی و مربی نفوس انسانی که همان رب النوع انسانی است، بر شیخ اشراق تقدم دارد، و آرائی از این دست است که بعدها در آثار سهروردی به صورت دقیق‌تر و عمیق‌تر مطرح می‌شود (نک: ۵، ۲۰۵).

پس از سهروردی بحث درباره ارباب انواع یا مثل مورد توجه پیروان و شارحان اندیشه‌های او قرار گرفته، و نقد و بررسی شده است. در ادامه این کوششها صدرالمآلهین شیرازی از یک تازان این میدان بوده، و بر نظریه مثل به شدت تأکید کرده، و اصرار ورزیده است (مطهری، ۳۱۶/۱).

صدرالدین شیرازی در کتابهای اسفار (۴۶-۶۶) و شواهد الربوبیة (ص ۱۵۴-۱۷۸) پس از نقد ادله ابن سینا در نفی مثل و رد اشکالات او بر این نظریه، و ایراد مناقضاتی بر نحوه استدلالهای سهروردی، وجود مثل یا ارباب انواع را می‌پذیرد و می‌کوشد تا بر مبنای حرکت، ادراک و آثار صادر از انواع جسمانی، وجود مثل افلاطونی را اثبات کند (همان، ۱۵۹-۱۶۲).

آبادیهای آن در عصر برنز مسکونی بوده‌اند (نوت، «تاریخ...»، 4). استان اربد، ۲۶۲ شهر و روستا را در خود جای داده است که از آن میان می‌توان از عجلون، بیت راس، جرش، سوف، کفرنجه، شونة الشمالیه و طیه نام برد (دباغ، همان، ۳(۲)/۴۳۱-۴۳۷). شهر اربد مرکز و مهم‌ترین شهر این استان به شمار می‌رود که تقریباً در مرکز منطقه و در جانب شرقی وادی القفر قرار گرفته است (اشتویرناگل، 84).

جمعیت استان اربد، گذشته از رشد طبیعی خود، در دو مقطع زمانی، یکی در ۱۹۴۸م، پس از اشغال فلسطین و دیگری در ۱۹۶۷م، پس از جنگ ۶ روزه، با ورود پناهندگان فلسطینی، به شدت افزایش یافت. مطابق داده‌های موجود، در ۱۹۶۱م این منطقه ۲۷۳'۹۷۶ نفر جمعیت داشت که ۱۸'۱۶۳ نفر (۶/۶٪) از آن در چادر زندگی می‌کردند؛ از این شمار ۹۵/۹٪ مسلمان و ۴/۱٪ مسیحی بودند. جمعیت این استان در پایان سال ۱۹۶۵م به ۳۱۱'۳۰۹ نفر رسید که بر اساس مساحت این استان در آن هنگام (۳'۸۸۵-۲)، تراکم نسبی جمعیت منطقه بیش از ۸۰ نفر در هر کیلومتر مربع بود (دباغ، همان، ۳(۲)/۴۲۷، ۴۲۵). این شمار پس از ۲۰ سال به بیش از دو برابر افزایش یافت و در ۱۹۸۶م به ۶۸۰'۲۰۰ نفر («سالنامه ۱۹۸۸»، 632) و در ۱۹۹۳م به ۹۷۹ هزار نفر رسید که تراکم نسبی جمعیت آن به حدود ۳۸۴ نفر می‌رسد («سالنامه ۱۹۹۵»، همانجا). با توجه به اینکه پناهندگان فلسطینی نتوانستند به موطن خود باز گردند، جمعیت اردن (در سطح ملی) و استان اربد (در سطح منطقه‌ای) افزایش سریع یافت (بومنت، 440). مطابق داده‌های آماری حدود ۵۰٪ از جمعیت کشور اردن را فلسطینیان تشکیل می‌دهند («سالنامه ۱۹۹۵»، همانجا). در نتیجه افزایش فشار جمعیتی بر منابع آب و خاک (بومنت، 428؛ فیشر، 428)، برای توسعه فعالیت‌های کشاورزی، در جهت حفظ منابع و نوسازی فعالیت‌ها، از جمله در بلندبهای عجلون (بومنت، همانجا؛ دباغ، بلادنا، ۳(۲)/۴۳۴-۴۳۵) اقداماتی شد و همچنین تلاش‌هایی برای حفاظت از جنگل‌ها و مراتع (فیشر، همانجا) صورت گرفت و از ۱۹۷۸م به این سو در استان اربد طرح‌های همه جانبه توسعه به اجرا درآمد (گویر، 114)، علاوه بر این، اربد یکی از مراکز واحدهای صنایع سبک اردن به شمار می‌رود (هلد، 138).

منطقه اربد از لحاظ ارتباطی نیز اهمیت ویژه‌ای دارد. جاده باستانی اربد این منطقه را از یک سو به دمشق و بغداد و از سوی دیگر به ساحل مدیترانه و شهرهای آن متصل می‌ساخت («راهنمای»، 520؛ نیز نک: قلفشندی، ۳۹۳/۱۴)؛ در مسیر این راه باستانی، خط لوله نفت که از بغداد تا حیفامتداد دارد، احداث شده است که از جسر المجامع به شهر اربد (به طول ۳۸ کمه) متصل می‌شود. این خط لوله از کنار جاده اصلی می‌گذرد و از جسر المجامع تا مرز عراق ۳۵۴ کمه طول دارد («راهنمای»، 514-515). راه‌های دیگری نیز در منطقه وجود دارد که

منطقه اربد از بخش‌های نسبتاً پرباران اردن به شمار می‌رود (تیلور، 84)، اما میزان بارش آن بیشتر تحت تأثیر عامل ارتفاع، با نوسان شدید مکانی همراه است (همانجا؛ «توسعه اقتصادی...»، 43). مقدار بارش در قسمت‌های شمالی، مثلاً شهر اربد ۴۸۰ میلی‌متر، کفریو ۴۲۵ میلی‌متر و طیه ۵۵۰ میلی‌متر، به مراتب بیشتر از قسمت‌های جنوبی، مثلاً جفر ۴۷/۵ میلی‌متر، است. ریزش‌های جوی در قسمت‌های جنوبی، علاوه بر محدودیت از نظر مقدار، با نوسان شدید سالانه نیز همراه است (راهنمای...، 424). اربد از مناطقی است که تا ۹۵٪ بارش سالانه آن در فصل زمستان صورت می‌گیرد (بومنت، همانجا). از سوی دیگر، اگرچه رودخانه‌های یرموک و زرقا، به عنوان دو شاخه مهم رود اردن، مرزهای طبیعی منطقه را به ترتیب در شمال و جنوب تشکیل می‌دهند (دباغ، همان، ۶(۲)/۲۸۹)، اما رودخانه‌های مورد استفاده در منطقه بیشتر خشکه رودهای فصلی هستند که مهم‌ترین آنها طیه، زقلاب و جرم است (همان، ۳(۲)/۴۴۰-۴۴۱). پوشش گیاهی این منطقه، به ویژه در جنوب شرقی جرش، نسبتاً متراکم و درختان آن بیشتر بلوط و نوعی صنوبر است (همان، ۳(۲)/۴۳۱).

مقدار نسبتاً زیاد بارش در این منطقه، زراعت دیم را در بسیاری از نقاط آن امکان پذیر ساخته است (فیشر، همانجا)، تا جایی که در طول ماه‌های زمستان، بیشتر اراضی آن وسیعاً به زیر کشت می‌رود (تیلور، همانجا)؛ همین امر موجب شده است تا این منطقه یکی از مناطق عمده کشاورزی اردن به شمار آید («توسعه اقتصادی»، همانجا). سطح زمین‌های زیر کشت منطقه حدود ۴۵'۲۴۲ هکتار است که تقریباً ۱۰'۷۶ هکتار آن به درختان میوه و ۳'۰۱۰ هکتار به مو (انگور) اختصاص دارد. درختان زیتون منطقه نیز به ۳۸۱'۲۲۰ اصله می‌رسد (دباغ، بلادنا، ۳(۲)/۴۴۸-۴۴۹). البته زمانی کشت درختان زیتون در این منطقه گسترش بیشتری داشت، اما امروزه همچون پوشش جنگلی بلوط که تنها قسمت‌های مرتفع‌تر را می‌پوشاند، به صورتی پراکنده مشاهده می‌شود. انواع غلات و حبوب، زیتون، انگور و انجیر مهم‌ترین محصولات منطقه به شمار می‌روند (فیشر، 428؛ دباغ، همانجا). در سال‌های اخیر، تولید محصولات همچون گوجه فرنگی، سیب زمینی و مرکبات گسترش نسبی یافته است (فیشر، همانجا).

به واسطه شرایط مناسب اقلیمی و امکان اشتغال به کشاورزی سنتی، قسمت عمده جمعیت اردن در آبادیهای کوچک و بزرگ این منطقه پراکنده شده‌اند («راهنمای»، 466؛ هلد، 231)؛ به این ترتیب، اگرچه اربد کمتر از ۵٪ از خاک اردن را دربر دارد، اما ۲۴/۴٪ از کل جمعیت را در خود جای داده است («سالنامه ۱۹۹۵»، 641). استان اربد که قسمت مهمی از منطقه باستانی جلعاد را تشکیل می‌دهد، از نواحی اصلی زندگی یکجانشینی در اردن به شمار می‌رود («راهنمای»، همانجا)؛ سابقه زیست در این منطقه تا به آنجا است که گفته‌اند برخی

مسیحیان و یهودیان ساکن ارید تعلق داشت (اشتورناگل، همانجا). جمعیت ارید در ۱۳۴۰ ق/ ۱۹۲۲ م به ۲۵۰۰ نفر و در ۱۳۶۵ ق/ ۱۹۴۶ م (یک سال پس از جنگ جهانی دوم) به ۶۶۹۳ نفر رسید (دباغ، همان، ۳/ (۲) ۴۵۵). شهر ارید پیش از ۱۹۴۵ م دارای شورای شهر، دادگاهی محلی و یک درمانگاه ۱۲ تختخوابی بود («راهنمای»، ۴۷۳-۴۷۴).

جمعیت شهر ارید از ۱۹۴۸ م و پس از اشغال فلسطین و ورود رانده شدگان فلسطینی (نشاشیبی، ۳۶۶: لا روس بزرگ، ذیل ارید^۲)، به سرعت روبه افزایش نهاد. اگرچه «دائرة المعارف اسلام» (ج ۱۹۷۸) جمعیت این شهر را ۳ هزار نفر نوشته است (نک: IV/76، EI²)، اما شمار ساکنان شهر در اواخر سال ۱۹۶۱ م، ۴۴۶۸۵ نفر (۲۳۰۶۴ مرد و ۲۱۶۲۱ زن) بود و در پایان سال ۱۹۶۳ م این رقم به ۴۹۴۰۱ نفر (۲۵۵۶۰ مرد و ۲۳۸۴۱ زن) رسید (دباغ، همان، ۳/ (۲) ۴۵۶) که به این ترتیب، نسبت جنسی در شهر ارید در این دو سال به ترتیب برابر ۱۰۶/۷ و ۱۰۷/۲ بود. به موازات افزایش جمعیت، شهر ارید نیز روبه توسعه نهاد (بومنت، ۴۲۶؛ نشاشیبی، همانجا) و به مرور چادرهای آوارگان به صورت جزئی از شهر درآمد، تا آنجا که امروزه قابل تشخیص از محله‌های فقیرنشین این شهر نیست (گوپزر، ۳۵).

در تابستان ۱۹۶۸ م جنگنده‌های اسرائیلی با بمبهای ناپالم به ارید حمله کردند (سويد، ۴۹۳/۶) که عده‌ای از ساکنان شهر کشته یا مجروح شدند (همو، ۴۶۱/۶، ۴۹۷)؛ این حمله متعاقب حمله‌هایی بود که در آوریل ۱۹۶۶، به این شهر صورت گرفته بود (منسفیلد، ۳۸۶). در ۱۹۷۰ م روابط فلسطینیان ساکن اردوگاهها و دولت اردن رو به تیرگی نهاد (همو، ۳۸۸) و در سپتامبر همان سال، قوای سوریه برای جلوگیری از حمله نظامی اردن به اردوگاهها، وارد ارید شد (همانجا؛ سیکر، ۱۶۵) و تا اوایل سال ۱۹۷۱ م، شهر ارید یکی از کانونهای اصلی درگیری دولت اردن با فلسطینیان بود (عبدالرحمان، ۲۰۸).

مطابق داده‌های موجود، در ۱۹۸۴ م هنوز ۱۶۶۹۱ نفر از آوارگان در زیر چادر به سر می‌بردند (صالح، ۳۴۰)، اما امروزه بسیاری از آوارگان با مردم بومی شهر در آمیخته‌اند (هلد، ۲۳۱). جمعیت شهر ارید در ۱۹۸۶ م به ۱۵۰ هزار نفر («سالنامه ۱۹۸۸»، ۷۵۵) رسید و تا ۱۹۹۳ م به ۳۸۵ هزار نفر افزایش یافت («سالنامه ۱۹۹۵»، ۶۴۱). این شهر از لحاظ وسعت و جمعیت، پس از عمان و زرقا، سومین شهر بزرگ اردن به شمار می‌آید (همانجا؛ هلد، ۲۳۲).

شهر ارید به سبب برخورداری از موقعیت و شبکه راههای مناسب، کانون اصلی ارتباطی-مواصلاتی و مرکز بازرگانی و فعالیت صنعتی، حاصل خیزترین منطقه کشور به شمار می‌رود. این شهر پس از عمان، پایتخت کشور، بیشترین واحدهای صنعتی و ضمناً یک واحد ذوب آهن را در خود جای داده است (بومنت، ۴۱۲، ۴۲۵). شهر ارید از ۱۹۷۶ م

به مرکز استان (شهر ارید) اتصال دارد؛ از آن جمله است راههای ارید به مفرق، عجلون به ارید، ارید به ام قیس و ارید به درعا (همان، ۵۱۶، ۵۲۰).

در منطقه ارید، به ویژه در تل حصن آثاری قدیمی (نوت، «دوره آموزشی... ۱۹۵۶»، ۲۴)، از جمله مقابر عمودی کنده شده در تخته سنگها یافت شده است که ظاهراً به دوره دوم عصر آهن و عصر برنز (هزاره ۳ ق م) تعلق دارند (ابراهیم، ۶۷-۶۸؛ وایرث، ۴۹۰).

شهر ارید: این شهر مرکز استان ارید است که در ۳۲° و ۳۳° عرض شمالی و ۳۵° و ۵۶° طول شرقی (دباغ، همان، ۳/ (۲) ۴۵۲) در ارتفاع ۶۰۰ متری از سطح دریا (همانجا؛ بستانی، ۴۲۳/۸)، بر سر راه عمان - دمشق، در شمال کشور اردن و در ۱۵۰ کیلومتری پایتخت (نشاشیبی، ۳۶۶) قرار گرفته است.

شهر ارید در منطقه حاصل خیز و نسبتاً خوش آب و هوایی قرار گرفته است (بستانی، همانجا). میزان بارش سالانه آن را به تفاوت از ۴۸۰ تا ۵۱۴ میلی متر گزارش کرده‌اند («راهنمای»، ۴۲۴؛ دباغ، همان، ۳/ (۲) ۴۵۷). ارید پیوسته شهر اصلی بخش شمالی اردن به شمار آمده («راهنمای»، ۵۲۰؛ نوت، «دوره آموزشی ۱۹۵۴»، ۲۱) و در واقع، منزلگاه مهمی در کنار جاده اصلی و سراسری فلسطین - عراق («راهنمای»، همانجا) و نیز راه جنین - دمشق (قلقشندی، همانجا) بوده است. این شهر را ضمناً یکی از ایستگاههای چارخانه ملک بیبرس (د ۱۲۷۷ ق/ ۱۶۷۶ م) به شمار آورده‌اند (ابن شاهین، ۱۱۸؛ دباغ، بلادنا، ۳/ (۲) ۴۵۳). ارید از جمله شهرهایی است که در دوره فتوحات اسلامی در فلسطین شمالی، توسط شرحبیل بن حسنه به دست مسلمانان افتاد (همان، ۳/ (۲) ۴۵۲).

هسته اولیه شهر ارید بر روی تپه‌ای مصنوعی قرار دارد. در دوره عثمانی قلعه‌ای مربع شکل که اندازه هر ضلع آن ۵۴ متر بود، در قسمت جنوبی آن برپا شد، هر چند در ۱۳۰۲ ق/ ۱۸۸۵ م این قلعه تقریباً به صورت ویرانه‌ای در آمده بود (اشتورناگل، ۸۵-۸۶). در ۱۸۸۴ م در این شهر که در آن زمان محافظه عجلون خوانده می‌شد، به عنوان مرکز حوزه اداری ساختمانی ایجاد شد که در داخل آن حوضی وجود داشت که با گرد آمدن آب باران در آن، آب آشامیدنی ساکنان آنجا تأمین می‌شد (دباغ، همان، ۳/ (۲) ۴۵۴). این ساختمان را در ۱۸۸۵ م به عنوان بنایی «مدرن» با تزئینات معماری قابل توجه معرفی کرده‌اند (اشتورناگل، ۸۴). در این زمان ارید هنوز آبادی کوچکی بود با حدود ۷۰۰ نفر جمعیت که در ۱۳۰ واحد مسکونی زندگی می‌کردند (همو، نیز دباغ، همانجاها). در ۱۳۱۱ ق/ ۱۸۹۴ م ساختمان اداری شهر به صورت قلعه در آمد و جمعیت و واحدهای مسکونی شهر نیز رو به افزایش نهاد و تقریباً دو برابر شد (اشتورناگل، همانجا). در همین زمان، بازار شهر ارید نیز رونق یافت و از بازار شهر درعا پیشی گرفت و به صورت مرکز مبادله کالاهای کشاورزی حوزه پیرامونی درآمد (همو، ۸۵؛ نیز نک: بستانی، همانجا). برخی مغازه‌های این بازار به مهاجران نابلسی و برخی دیگر به

دارای دانشگاه (دانشگاه یرموک) است (گویزر، 41؛ نتلتون فیشر، 684).

در قسمت غربی هسته اولیه شهر و در قسمت میانی شهر امروزی، بقایای آثار تاریخی یافت شده است. مسجد قدیمی شهر و چند آب انبار کهن در همین قسمت قرار دارند. آثار قدیمی موجود در این شهر را هم از نظر مصالح (سنگ بازالت) و هم از لحاظ تزینات دارای ویژگیهای معماری حورانی دانسته‌اند (اشتورناگل، 84-87).

از بزرگان منسوب به این شهر حسن بن احمد، شروطی و محدث (د ۷۶۲ق)، احمد بن سلیمان، فقیه و ادیب (د ۷۷۶ق) و یحیی بن عبدالله، مقری (د ۹۲۲ق) را می‌توان نام برد (دباغ، بلادنا، ۳/۲۴۵۳). نوشته‌اند که یزید بن عبدالملک، خلیفه اموی، در ۱۰۵ق/۷۲۳م در این شهر وفات یافت (طبری، ۲۱/۷؛ مسعودی، ۱۹۵/۳؛ ذهبی، ۱۵۰/۵، ۱۵۲؛ ابن کثیر، ۲۳۱/۱۹؛ نیز نک: دباغ، همان، ۳/۴۵۲) و جسد او را از این شهر به دمشق بردند و در آنجا به خاک سپردند (همو، الموجز...، ۱۱۶، بلادنا، ۳/۴۵۳).

مأخذ: ابراهیم، معاویه، «فلسطين: من اقدم العصور الى القرن الرابع قبل الميلاد»، موسوعة خاص، ج ۲؛ ابن شاهین ظاهری، خلیل، زبدة کشف الممالک و بیان الطرق و المسالک، به کوشش پل راوس، پاریس، ۱۸۹۲م؛ ابن کثیر، البدایة و النهایه، بیروت، ۱۹۷۲م؛ یثانی، دباغ، مصطفی مراد، بلادنا فلسطين، بیروت، ۱۹۷۳-۱۹۸۵م؛ همو، الموجز فی تاریخ الدول العربیة و عهودها فی بلادنا فلسطين، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۹۸۵م؛ سدید، یاسین، «الاستراتيجية العسكرية الاسرائيلية»، موسوعة خاص، ج ۶؛ صالح، حسن عبدالقادر، «الوضع الديموغرافي للشعب الفلسطيني»، موسوعة خاص، ج ۱؛ طبری، تاریخ؛ عبدالرحمان، اسعد، «النضال الفلسطيني فی اطار منظمة التحرير الفلسطينية»، موسوعة خاص، ج ۵؛ قلقتندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۹۶۳م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، بیروت، ۱۹۶۶م؛ نیشابیی، ناصرالدین، در خاورمیانه چه گذشت، ترجمه ج. م. روحانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نیز:

Beaumont, P., *The Middle East, A Geographical Study*, London, 1988; *Britannica Book of the Year*, 1988, 1995; *The Economic Development of Jordan*, Baltimore, 1961; EI¹; EI²; Fisher, W. B., *The Middle East*, London, 1978; *Grand Larousse*; Gubser, P., *Jordan, Crossroads of Middle Eastern Events*, London, 1983; Held, C. C., *Middle East Patterns*, London, 1989; Mansfield, P., *The Middle East, A Political and Economic Survey*, London, 1973; *The Middle East Intelligence Handbooks 1943-1946*, London, 1987; Nettleton Fisher, S. & W. Ochsenwald, *The Middle East, A History*, New York, 1990; Noth, M., «Beiträge zur Geschichte des Ostjordanlandes», *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, Wiesbaden, 1951, vol. LXVIII; id, «Das deutsche evangelische Institut... Lehrkursus 1954», *Ibid*, 1953, vol. LXXI; id, «Das deutsche evangelische Institut... Lehrkursus 1956», *Ibid*, 1957, vol. LXXIII; Pauly; Sicker, M., *Israel's Quest for Security*, New York, 1989; Steuernagel, D. D., «Der Adschlun», *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, 1926, vol. XLIX; Taylor, A., *The Middle East*, Newton Abbot, 1972; Weippert, H., *Palästina in vorhellenistischer Zeit*, München, 1988.

آربعین، عنوانی مشترک برای شماری از نوشته‌ها که در آنها به گونه‌های مختلف ۴۰ حدیث فراهم آمده است.

وجود حدیثی از رسول اکرم (ص) که در آن بر حفظ ۴۰ حدیث توصیه شده، در رواج تدوین اینگونه کتابها اثر بسزایی داشته است. این حدیث با مضمون «من حفظ علی امتی اربعین حدیثاً...» با الفاظ

گونگونی در مجامیع و آثار حدیثی آمده است (نک: ابن بابویه، ۱۳۴؛ ابن عبدالبر، ۵۱/۱-۵۳؛ ابونعیم، ۱۸۹/۴؛ ابن جوزی، ۱۱۹/۱-۱۲۹). این کتابها در زمینه‌های گوناگونی چون سیره و سنت رسول اکرم (ص)، مناقب علی (ع) و ائمه اطهار (ع)، اصول دین، فقه و تصوف بوده است. گردآورندگان این مجموعه‌ها هر کدام بنا به سلیقه در گزینش خود شیوه‌ای اختیار کرده‌اند. مثلاً برخی ۴۰ حدیث از ۴۰ شیخ مختلف، و برخی ۴۰ حدیث از مشایخ ۴۰ شهر را گرد آورده‌اند. به گفته بکری (ص ۲۴)، این کتابها که پایه‌گذار آن عبدالله بن مبارک (د ۱۸۱ق) بود (نیز نک: کتانی، محمد، ۱۰۲)، به تدریج جایگاه مهمی را به خود اختصاص داد. وجود عنوانهای پرشمار خطی و چاپی از «اربعینات» مؤلفان گوناگون، گستردگی اینگونه تألیفات را آشکار می‌سازد (برای نمونه، نک: وادی آشی، ۵۱۰-۵۱۲؛ رودانی، ۷۲-۹۳؛ کتانی، عبدالحی، ۲۴۶/۳-۲۴۸؛ کتانی، محمد، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۵۲/۱-۶۱؛ آقابزرگ، ۴۰۹/۱-۲۳۴). گفتنی است که پارسی‌گویان با ذوق، گاه به نثر و گاه با به نظم کشیدن اربعینات، به ویژه در زمینه حدیثهای مورد توجه صوفیان، به فراهم آوردن نوشته‌هایی با عنوان «چهل حدیث» دست یازیده‌اند (نک: منزوی، ۲۲۹۷/۴-۲۳۱۱). در اینجا تنها به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

الف - چاپی: ۱. الاربعون، از قدیم‌ترین آثار در این زمینه که توسط محمد بن اسلم طوسی (د ۲۴۲ق) فراهم آمده، و در بیروت (۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م) منتشر شده است. ۲. کتاب الاربعین فی التصوف، از ابوعبدالرحمان سلمی (د ۴۱۲ق) که در حیدرآباد دکن (۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م) به چاپ رسیده است. ۳. الاربعون حدیثاً علی مذهب المتحققین من المتصوفة، از ابونعیم اصفهانی که در بیروت (۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م) انتشار یافته است. ۴. کتاب الاربعین حدیثاً فی شأن المهدی (ع)، از همو که متن عربی آن با حذف اسانید در کشف الغمّه اربلی (۲۶۷/۳-۲۷۵) به چاپ رسیده است (برای ترجمه فارسی، نک: نامه دانشوران، ۸/۷-۲۱). ۵. الاربعون الصغری، از ابوبکر احمد بن حسین بیهقی (د ۴۵۸ق) که توسط محمد نور بن محمد امین مراغی در قطر (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م) به چاپ رسیده است. ۶. کتاب الاربعین فی اصول الدین، از ابوحامد غزالی (د ۵۰۵ق) که در لکهنو (۱۳۱۶ق) و نیز در بیروت (۱۹۸۴م) منتشر شده است. ۷. الاربعون حدیثاً، از منتجب الدین رازی فقیه امامی سده ۶ق که در قم (۱۴۰۸ق) انتشار یافته است. ۸. کتاب الاربعین فی اصول الدین، از فخرالدین رازی (د ۶۰۶ق) که در حیدرآباد دکن (۱۳۵۳ق) انتشار یافته است. ۹. کتاب الاربعین فی مناقب امهات المؤمنین، اثر ابن عساکر (د ۶۲۰ق) که توسط محمد مطیع حافظ و غزوه بدیر در دمشق (۱۴۰۶ق/۱۹۸۸م) به چاپ رسیده است. ۱۰. الاربعون حدیثاً فی حقوق الاخوان، از ابن زهره (د ۶۳۹ق) فقیه معروف امامی که توسط نبیل رضا علوان در قم (۱۴۰۵ق) چاپ شده است. ۱۱. الاربعون حدیثاً، تألیف عبدالعظیم منذری (د ۶۵۶ق) که طرق احادیث این کتاب را صدرالدین مناوی تخریج کرده است. این

حجی، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ سواس، یاسین محمد، فهرست مجامیع المدرستہ العمریة، کویت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۷م؛ صنعا، خطی؛ طلح، محمداسعد، الکشاف عن مخطوطات خزان کتب الاوقاف، بغداد، ۱۳۷۲/ق ۱۹۵۳م؛ ظاهره، خطی (حدیث)؛ عیسوی، احمد محمد و محمدسعید ملیح، فهرس مخطوطات المكتبة الثرية بالجامع الكبير بصنعاء، قاهره، ۱۹۷۸م؛ کتانی، عبدالحی، فهرس الفهارس والاتیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ کتانی، محمد، الرسالة المستخرقة، استانبول، ۱۹۸۶م؛ منزوی، خطی مشترک؛ نامۀ دانشوران، قم، دارالفکر؛ وادی آشی، محمد، برنامج، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۲م؛ نیز: Arberry; De Slane.

بخش فقه و علوم قرآنی و حدیث

ارپلی، نک: ارپیل.

ارپلی، ابوالحسن بهاء الدین علی بن عیسی بن ابی الفتح هگاری (د ۶۹۳ق/۱۲۹۴م)، محدث، شاعر و ادیب امامی مذهب، پدر اوفخر الدین عیسی حاکم ارپل و نواحی آن بود و در شهر ریاستی داشت (ابن فوطی، تلخیص، ۴/۳/۲۷۴).

تاریخ تولد ارپلی دانسته نیست. از گزارش دیدار وی در کودکی با ابن ظهیر حنفی شاعر (د ۶۳۷ق) در موصل (نک: ارپلی، التذکره...، ۷۶)، بر می آید که تولد او باید در دهه سوم سده ۷ق روی داده، و بخشی از دوران کودکی را در موصل گذرانده باشد؛ خاصه که پدر او اصلاً منسوب به هکاریه (در شمال موصل) بود (ابن فوطی، همانجا). ارپلی بعدها نیز در این شهر با کسانی چون نجم الدین یحیی موصلی شاعر در ۶۶۲ق دیدار کرده است (ارپلی، همان، ۱۲۳-۱۲۴). وی در ارپل نیز با شمس الدین احمد غزّی شاعر، بدرالدین یوسف دمشقی و یکی از پسران ابن سناء الملک (ه م)، محافل و مباحث ادبی داشته است (نک: همان، ۱۰۸، ۱۵۱، ۱۵۳). او در دیوان انشای ارپل، چندی به دبیری پرداخت (ابن شاکر، ۵۷/۳). در پی سقوط بغداد، ارپل نیز به محاصره مغولان درآمد (نک: رشیدالدین، ۷۱۶/۲). موصل هم در رمضان ۶۶۰ به دست مغولان سقوط کرد (نک: همو، ۷۳۰/۲). ارپلی در گریز از اوضاع متشنج ارپل و موصل پیش تر در رجب همان سال به بغداد آمده، و در سلک خدم و حشم و همکاران علاءالدین عطا ملک جوینی قرار گرفته، و سمت دبیری انشا یافته بود (ارپلی، همان، ۴۱-۴۲). از آن پس، به استثنای سفرهایی کوتاه، ارپلی تا پایان عمر در بغداد در خانه ای مشرف بر دجله سکنی گزید (ابن فوطی، الحوادث...، ۳۶۶). ارپلی همواره در سفر و حضر در ملازمت عطا ملک جوینی بود (وصاف، ۱۰۴) و خود از همراهی با او در سفر به تیان (در سواد بصره و شرق دجله) و طیب (میان واسط و خوزستان) گزارش داده است (نک: رساله...، ۸۵-۸۶). در ۶۸۰ق، حاسدان که از نفوذ و مقام خاندان جوینی اندیشناک بودند، در پی زمینه چینی قبلی، نزد اباقاخان زیان به سعایت گشودند و عطا ملک را متهم به اختلاس اموال دولت کردند. از این رو اموال وی مصادره، و خود او در بند شد. پس از یک ماه عطا ملک و یاران او چون ارپلی را در بند، به حضور ایلخان فرستادند. ارپلی که بی تابانه در اندیشه عطا ملک بود، وی را به ایباتی تسلی داد و او نیز در ایباتی وی را به صبر

تخریج به کوشش سمیرطه مجذوب در بیروت (۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م) منتشر شده است، ۱۲. الاربعون حديثاً النووية فی الاحادیث الصحیحة النبویة، از محیی الدین یحیی بن شرف نووی (د ۶۷۶ق) که در بولاق (۱۲۹۴ق) و نیز در بیروت (۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م) انتشار یافته است. از جمله شروح آن شرحی از ابن دقیق العید (چ بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م) را می توان بر شمرد. ۱۳. الاربعون حديثاً، از محمد بن مکی عاملی معروف به شهید اول (د ۷۸۶ق) (قم، ۱۴۰۷ق). ۱۴. اربعین، از جامی که توسط کاظم مدبرشانه چی در مشهد (۱۳۶۳ش) انتشار یافته است. ۱۵. کتاب الاربعین، از شیخ بهایی (د ۸۰۳ق) که در تهران (۱۲۷۴ق و ۱۳۱۰ق) و نیز در تبریز (۱۳۷۸ق) چاپ سنگی شده است. این کتاب توسط محمد خاتون آبادی به فارسی ترجمه شده، و به کوشش حسین استاد ولی در تهران (۱۴۱۰ق) به طبع رسیده است. ۱۶. کتاب الاربعین، از محمدباقر مجلسی که در قم (۱۳۹۹ق) منتشر گردیده است. ب- خطی: ۱. الاربعون، از ابوالعباس حسن بن سفیان نسوی (د ۳۰۳ق) که نسخه ای از آن در کتابخانه ظاهره موجود است (ظاهره، ۲۵۵)؛ ۲. الاربعون، از ابوبکر محمد بن ابراهیم اصفهانی معروف به ابن مقری (د ۳۸۱ق) که نسخه ای از آن در کتابخانه ظاهره نگهداری می شود (نک: سواس، ۴۱۹)؛ ۳. الاربعون فی شیوخ الصوفیة، از ابو سعد مالینی (د ۴۱۲ق) که نسخه ای از آن در کتابخانه ظاهره وجود دارد (ظاهره، ۳۸۷)؛ ۴. الاربعون، از ابن ودعان موصلی (د ۴۹۴ق) که نسخه های بسیاری از آن در کتابخانه های جهان یافت می شود (نک: طلح، ۲۵۳؛ آربری، شم 1/4825؛ دوسلان، شم 7/722؛ برای رواج کتاب و شروح آن، نک: ه م، ۷۷/۵)؛ ۵. کتاب الاربعین فی ارشاد السائرین الی منازل المتقین، تألیف ابوالفتح همدانی (د ۵۵۵ق) که نسخه ای از آن در دارالکتب مصر وجود دارد (تیموریه، ۱۸۳/۲)؛ ۶. الاربعون الجعفریة یا الاربعون حديثاً العلویة، از جعفر بن احمد بن عبدالسلام (د ۵۷۳ق) که در فهرستها از نسخه های متعدد آن یاد شده است (نک: صنعا، ۲۶۹/۱؛ تیموریه، ۱۷۴/۲)؛ ۷. کتاب الاربعین المستغنی بتعین ما فیہ عن المعین، از ابوطاهر سلفی (د ۵۷۶ق) (نک: ظاهره، ۳۰۰)؛ ۸. الاربعون علی البلدان، از عبدالقادر رهاوی (د ۶۱۲ق) که نسخه ای از آن در کتابخانه ظاهره نگهداری می شود (همان، ۲۸۸)؛ ۹. الاربعون الیمینیة فی الاحادیث النبویة، از وداعی (د بعد از ۷۲۰ق) که نسخه ای از این اثر زیدی در جامع کبیر صنعاء وجود دارد (نک: عیسوی، ۴۹)؛ ۱۰. اربعون حديثاً تساعیة الاسناد، تألیف ابن دقیق العید (د ۷۵۲ق) (نک: تیموریه، ۱۷۵/۲).

مآخذ: آقازرگ، الذریعة؛ ابن بابویه، محمد، ثواب الاعمال، به کوشش محمد مهدی حسن خراسان، نجف، ۱۳۹۲/ق ۱۹۷۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، العلل المتناهیة، به کوشش خلیل میس، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳م؛ ابن عبدالبر، یوسف، جامع بیان العلم و فضله، بیروت، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۴م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، بیروت، ۱۳۸۷/ق ۱۹۶۷م؛ ارپلی، علی، کشف القمّة، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ بکری، حسن، کتاب الاربعین حديثاً، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳م؛ تیموریه، فهرست؛ حاجی خلیفه، کشف؛ رودانی، محمد، صلة الخلف، به کوشش محمد

خواند. پیش از رسیدن این گروه به اردوی ایلخان، خبر یافتند که اباقاخان در پی بیماری درگذشته است. چون احمد نگودار ایلخان شد، سخن چنان کفر دیدند و عطا ملک مقام پیشین بازیافت و اربلی تا وفات وی (۶۸۱ق) در ملازمت او بود (نک: وصاف، ۹۱-۱۰۹؛ شعرانی، ۷/۸-۸). از آن پس نیز اربلی با حشمت و جاه و جلال (نک: ابن شاکر، همانجا) تا ۶۸۷ق در مقام و موقع خویش باقی بود. در این سال سعدالدوله یهودی که بعداً به وزارت ارغون خان رسید (نک: رشیدالدین، ۸۱۹/۲)، به بغداد آمد و امور اشراف در عراق بدو واگذار شد. در پی آن گروهی از مناصب خویش عزل شدند و برخی به قتل رسیدند (نک: ابن فوطی، الحوادث، ۴۵۴). اربلی نیز مدتی از کار برکنار شد، اما پس از قتل سعدالدوله در ۶۹۰ق، منزلت خود را بازیافت (ابن شاکر، همانجا؛ نیز نک: رشیدالدین، ۸۲۴/۲-۸۲۵) و ۳ سال پایان عمر را در آرامش به سر برد. پیکر اربلی را پس از درگذشت در خانه بزرگ او دفن کردند (آقابزرگ، الذریعة، ۴۷/۱۸) و مردم به زیارت قبر او می‌رفتند، اما چندی بعد آنجا به تملک کسانی دیگر درآمد (امینی، ۴۵۲/۵) و امروز آن خانه ویران شده است و اثری از آن بر جای نیست (جبوری، ۱۷-۱۸).

در منابع متأخر، گاه از اربلی با عنوان وزیر یاد شده است و گفته‌اند که او وزیر یکی از آخرین خلفای عباسی بود، ولی بعداً از وزارت کناره گرفته، و به تألیف و تصنیف پرداخته است (نک: افندی، ۱۶۶/۴، ۱۶۸؛ زنوزی، ۶۶۰/۲؛ خوانساری، ۳۴۱/۴)؛ اما چنین نسبتی در هیچ یک از منابع کهن نیامده است.

اربلی نزد دانشمندانی نامدار علم اندوخته، یا اجازه روایت گرفته است، از آن جمله‌اند: رضی‌الدین ابوالهیجاء علی بن حسن اربلی، استاد ادب و صرف و نحو (اربلی، التذکرة، ۷۶، ۱۳۷)؛ رضی‌الدین علی ابن طاووس که با او درباره تفسیر دعای امام کاظم (ع) مباحثه کرده (همو، کشف...، ۴۲۳-۴۳) و از او روایت کرده است (همان، ۳۴۷/۱)؛ محمد ابن یوسف گنجی شافعی که اربلی دو کتاب کفایة الطالب فی مناقب علی بن ابی طالب و البیان فی اخبار صاحب الزمان را در دو مجلس نزد او خواند (جلسه پایانی: ۶۴۸ق در اربل) و از وی اجازه روایت گرفت (همان، ۱۰۸/۸، ۲۶۵/۳). اربلی در ذکر اخبار امام علی (ع) و امام مهدی (ع) از این دو کتاب نقل کرده است (همانجا)؛ علی بن محمد بن محمد بن وضاح شهرابانی از بزرگان حنبلیان (همان، ۱۴/۱، ۳۶۳، ۷۵/۲) و جلال‌الدین بن عبدالحمید بن فخار موسوی حائری که در ۶۷۶ق از او اجازه روایت گرفته است (همان، ۳۶۳/۱-۳۶۴). اربلی کتاب الذریعة الطاهرة ابوبشر دولابی را از او به اجازه روایت کرده است (همان، ۱۵۵/۲، ۳۶۳-۳۶۴)، محیی‌الدین یوسف بن یوسف بن یوسف ابن زیلاق کاتب (همو، التذکرة، ۸۰)، اربلی از کسان دیگر نیز روایت کرده است: ابو محمد عبدالرزاق بن عبدالله عزالدین رسعی حنبلی (همو، کشف، ۷۷/۸، ۸۴)، رشیدالدین ابو عبدالله محمد بن ابی القاسم (همان، ۳۷۲/۲)، برهان‌الدین ابوالحسن احمد بن علی غزنوی (خوانساری، همانجا)، علی بن انجب (امینی، ۴۴۶/۵) و ابن شعار

کمال‌الدین مبارک بن احمد موصلی (ابن فوطی، تلخیص، کتاب الکاف، ۲۴۱-۲۴۲).

کسانی نیز از او دانش آموخته‌اند. به گفته افندی، اربلی در بغداد مجلسی داشت که در اول و آخر روز بر پا می‌شد و فضلا در آنجا گرد می‌آمدند و میان آنان بحث و گفت و گو می‌شد (نک: قیسی، ۲۰). ابن فوطی نیز از شاگردان این مجالس است (ابن فوطی، همان، ۷۵۶/۴ (۲) جم). علامه حلی و برادرش رضی‌الدین علی نیز از راویان او به شمار می‌آیند (امینی، ۴۴۷/۵). همچنین کسانی از اربلی اجازه روایت گرفته‌اند: مجدالدین فضل بن یحیی طیبی، کاتب او که طی مجالسی (پایان آنها در ۶۹۱ق) کتاب کشف الغمّه را از او استماع کرده است (نک: اربلی، همان، ۳۴۳/۳)؛ دیگر علم‌الدین ابومحمد اسماعیل بن عزالدین موسی از سادات علوی است که این کتاب را بر او خوانده است (ابن فوطی، همان، ۵۷۰/۱ (۱)؛ نیز نک: اربلی، همان، ۷۱/۲-۷۲).

درباره اعتقادات اربلی روایات گوناگون است: ابن شاکر (۵۷/۳) از گرایش وی به تشیع سخن گفته، و فضل‌الله بن روزبهان خنجی در ابطال نهج الباطل گفته است که همه امامیان، علی بن عیسی را از بزرگان و علمای خود می‌دانند (نک: شوشتری، ۲۹/۸). دیگران نیز او را از علمای امامیه و از محدثان بزرگ شیعه برشمرده‌اند (مجلسی، ۲۹/۸؛ خوانساری، ۳۴۱/۴) و وی را ثقه و صدوق خوانده، و نیک ستوده‌اند (مجلسی، ۱۰/۱؛ حر عاملی، اصل...، ۱۹۵/۲، وسائل...، ۴۳/۲۰). با این حال، برخی شاگردان میر داماد تعبیر وی در شرعة التسمیة را اشاره به توقف میر داماد در امامی بودن اربلی دانسته، و او را زیدی مذهب خوانده‌اند (نک: افندی، ۱۶۹/۴). افندی بی‌هیچ تردید او را شیعه امامی دانسته، اشاره می‌کند که وی در کشف الغمّه از جمله در بیان احوال مهدی (ع)، به این امر تصریح کرده است. به گفته وی آنچه موجب این توهم شده، تألیفی به نام کشف الغمّه از یکی از علمای زیدیه است که افندی آن را در تبریز دیده بوده است (همانجا). از اینها گذشته، استوارترین منبع برای اظهار نظر در این باره، کتاب کشف الغمّه خود اوست. اربلی در چند جای این کتاب، گفت و گوهایی را که صورت جدل و محاجه دارد، طرح کرده، و در آن خود را از پیروان تشیع (معشر الشیعه) بر شمرده، و به طعن و ایراد و اعتراض مخالفان پاسخ گفته است. این پاسخها بی‌تردید می‌نمایاند که باید از موضع یک شیعه امامی ارائه شده باشد (برای مثال، نک: ۸۵/۱، ۳۴۰، ۵۲/۲، ۸۶-۸۸). افزون بر این، او خود را صریحاً هواخواه و پیرو راه و مذهب اهل بیت (ع) خوانده، و آن را مایه فخر و مباهات خویش دانسته است (همان، ۵-۳/۸).

بجز مهارت اربلی در حدیث، شخصیت ادبی وی نیز در خور توجه است. او از خردسالی به شعر و ادب متمایل بود. برخی از ابیاتی که وی در کودکی و نوجوانی سروده است، در التذکرة دیده می‌شود (ص ۱۵۵-۱۵۶).

نسیب، خمر، وصف بهار، گلها و گیاهان سخن دارد و ابیات و اشعاری را در این مجموعه گرد آورده که از دیوانهای پراکنده شعراست و گاه به شرح حال آنان پرداخته که در دیگر منابع به دست نمی‌آید (قیسی، ۱۴، ۱۶). این کتاب به کوشش نوری حمودی قیسی و حاتم صالح ضامن در بیروت (۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م) به چاپ رسیده است.

۲. رساله الطیف (بغدادی، ۸۹/۲؛ طیف الانشاء)، که از آثار ارزشمند نثر اربلی است و متضمن اخبار و اشعار شعرای عرب جاهلی و اسلام و برخی معاصران مؤلف و مجموعه ۴۱۳ بیت است که پاره‌ای از ابیات نیک مؤلف در آن آمده است. اربلی در این کتاب به تقلید از سید مرتضی در طیف الخیال دست زده، و در بسیار جاها در وصف طیف، درازی شب عاشقان، رنج و شب زنده‌داری و کوتاهی شب وصال با نظم و نثر راه او را پیموده، و همچون او، پاره‌ای از شعر ابوتام طائی و بحرّی را آورده است. رساله الطیف گردشی فکری در عالم خیال است که مؤلف در آن، میان اسلوب «مقامه‌نویسی» و اسلوب «طیف‌الخیال» جمع کرده، و گوشه چشمی به رساله الغفران معری دارد (جبوری، ۳۲). اگر چه بیشتر کتاب گزیده‌هایی از قطعه‌های شعری و ابیات شعراست، اما مؤلف این گزیده‌ها را با اسلوب سنگین صناعی ربط داده است که توان زیبایی از آن نمودار است (فروخ، ۶۶۲/۳). نگارش این کتاب به دست یاقوت بن عبدالله در شعبان ۶۷۴ در بغداد پایان یافته است (نک: ص ۱۵۸). این کتاب به کوشش عبدالله جبوری در بغداد (۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م) به چاپ رسیده است.

۳. کشف الغمّة فی معرفة الاثمة، کتابی است مشهور و ارزشمند در احوال و اخبار پیامبر اکرم (ص)، فاطمه (ع) و ائمه اثنا عشر (ع). مؤلف در این کتاب راه ایجاز و اختصار پیموده (نک: ۸۶/۳)، و در هر باب به عادت و شیوه خود ابتدا روایات را از طریق اهل سنت و سپس از طریق شیعه روایت کرده است (نک: ۷۵/۲). در پایان هر باب نیز قصایدی در مدح و یا رثا مندرج ساخته است (برای ابیاتی در مدح امام باقر (ع)، نک: ۳۶۴/۲). مؤلف، این کتاب را در ۲ جزء تألیف کرده است. جزء اول با زندگی پیامبر اکرم (ص) آغاز می‌شود و با احوال حضرت علی (ع) پایان می‌یابد. اربلی این جزء را در ۳ شعبان ۶۷۸ به انجام رسانده است (نک: ۷۰/۲). جزء دوم نیز با اخبار فاطمه (ع) آغاز می‌شود و با احوال امام مهدی (ع) پایان می‌پذیرد. وی این جزء را در ۲۱ رمضان ۶۸۷ به پایان آورده است (نک: ۳۴۳/۳؛ قس: آقابزرگ، طبقات، ...، ۱۰۷-۱۰۸ که ۶۸۲ ق آورده است).

حر عاملی (وسائل، ۴۳/۲۰) و مجلسی (۲۹، ۱۰/۸) این کتاب را ستوده، و از منابع تألیفات خویش برشمرده‌اند. افندی نسخه‌ای صحیح و کهن از آن را به همراه پاره‌ای تعلیقات کفعمی و حواشی میرزا ابراهیم همدانی دیده است (۱۷۲/۴-۱۷۳) که متضمن اجازه نامه شیخ علی کرکی به برخی شاگردانش بوده، و کرکی آن را از روی نسخه علامه (مورخ ۷۰۶ ق) نوشته و علامه نیز نسخه خود را از نسخه اصل مصنف تصحیح کرده بوده است.

ابن شاکر از او به عنوان منشی، کاتب زبردست، شاعر و مترسل یاد کرده (همانجا)، و ابن عماد (۲۸۳/۵) نظم و نثر او را ستوده است. اربلی در کشف الغمّة که حاکی از وسعت مهارت او در فنون ادب است، به مناسبت‌های مختلف ابیاتی در غزل، وصف، مدح و رثا، با قلمی سیال و اسلوبی گیرا آورده است (بحر العلوم، ۱۹۳/۲). بخش دیگر شعر او وصف خمر و اندکی مجون است. سروده‌های وی اگر چه متکلف است، ولی رونق، لطافت، شیرینی، اصالت و استواری دارد (فروخ، ۶۶۲/۳؛ جبوری، ۲۴).

اربلی به نوشته خود، با عطا ملک جوینی (نک: رساله، ۸۵-۸۶)، ابن صلیا (التذکره، ۱۱۰) و دیگران مشاعره و مناشده و نشستهای ادبی داشته است (نک: همان، ۵۴، ۸۰-۸۱، ۸۵، جم، رساله، ۷۵). او گاه بالبداهه شعر می‌سرود. از این دست، شعری است در تفضیل نرگس بر گل سرخ در مقابله با تفضیل گل سرخ بر نرگس (نک: التذکره، ۲۳۷، نیز نک: ۱۰۴). از ابیات او درباره کسان، مدیحه‌ای است برای شمس‌الدین محمد جوینی (رساله، ۱۳۵) و دیگر قصیده‌ای در رثای نصیرالدین طوسی (ابن فوطی، الحوادث، ۳۸۰-۳۸۱). اربلی از راویان شعر امام علی (ع) است (امینی، ۲۶/۲) و خود غدیریه‌ای (رائیه) دارد (همو، ۴۴۴/۵-۴۴۵؛ اربلی، کشف، ۲۷۰-۲۷۱/۸) که در شمار ابیات نیک و لطیف است.

آثار چاپی:

۱. التذکره الفخریة، این کتاب به درخواست فخرالدین ابومنصور منوچهر پسر ابوالکرم همدانی نایب علاءالدین عطا ملک جوینی فراهم آمده، و مشتمل است بر گزیده‌هایی از شعر و ادب که مؤلف در آن به شرح لغات و ایضاح معانی پرداخته، و به او منسوب ساخته است (نک: ص ۴۲-۴۳). اربلی در این کتاب بیشتر به اشعار نوپردازان معاصر خود نظر دارد، چه به زعم وی، اشعار متأخران معانی نزدیک به فهم و الفاظی سالم و متناسب دارد و روش آنان در تلطیف الفاظ و معانی و زیبایی سبک و نیل به غرض و دوری از لغات مهجور، از قدما نیک‌تر و به طبع اهل عصر سازگارتر است (نک: ص ۴۳). اربلی به درخواست فخرالدین پاره‌ای دوبیتی، موالیا و موشح نیز بر آن افزود (ص ۴۲-۴۳)، اما کاتب و تعلیق‌نویس کتاب تا زمان فراغ از کتابت نسخه (۱۴ رمضان ۶۹۳) نتوانسته بود بر این بخش ضمیمه دست یابد (همان، ۲۹۶). گفته می‌شود که اربلی این کتاب را در ۶۷۱ ق به انجام رسانده است (ابن فوطی، تلخیص، ۴/۳/۴۱۹). اگر چه دانسته نیست که مؤلف چه مدت دست اندرکار این اثر بوده، ولی خود گزارشی از دیدار با نجم‌الدین یحیی شاعر موصلی در ۶۶۲ ق در موصّل به هنگام گردآوری این مجموعه به دست داده است (ص ۱۲۳-۱۲۴). مؤلف در این کتاب، غنا و اصوات مغنیان را بررسی کرده، و اشاراتی دارد که حاکی از آشنایی دقیق اوست. جز این در هر باب مقدمه‌ای بر اسلوبی آمیخته به سجع و ترسل آورده، و توان هنری خویش را آزموده است. او الفاظ و عبارات و گاه آراء قدما را نقد و ارزیابی کرده است و از شباب، خضاب، مشیب، غزل،

از کشف الغمه ترجمه‌هایی به فارسی صورت گرفته که از آن جمله است: ترجمه فخرالدین علی بن حسن زواری در ۹۳۸ق با عنوان ترجمه المناقب برای امیر قوام الدین محمد (استوری، ۱۵/۱(۱) که با مقدمه ابوالحسن شعرانی و تصحیح ابراهیم میانجی همراه متن اصلی در تبریز (۱۳۸۱ق) در ۳ جلد چاپ شده است (برای اطلاع از دیگر ترجمه‌های کتاب و نسخه‌های آن، نک: افندی، ۱۷۷/۱؛ آقابزرگ، الذریعة، ۱۳۹/۴؛ منزوی، ۴۴۳۹-۴۴۴۱؛ استوری، ۱۲۶۰/۲(۲)، ۲۱۰/۱(۱)). همچنین کشف الغمه توسط شرف الدین یحیی بن حسین بحرانی یزدی همراه با اضافاتی تلخیص شده است (افندی، ۳۴۳/۵؛ آقابزرگ، همان، ۴۲۵/۴).

متن عربی این کتاب بارها به چاپ رسیده است: از جمله نخستین بار با شرح محمد علی خوانساری، تهران، ۱۲۹۴ش؛ با مقدمه جعفر سبحانی و به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تبریز، ۱۳۸۱ق، در ۳ جزء؛ پاره‌ای از آن با عنوان حیات الامامین زین العابدین و محمد الباقر (ع) با مقدمه محمد حسین کاشف الغطا، نجف، ۱۹۵۱م؛ قسمت دیگر آن با عنوان حیات الامام جعفر الصادق (ع)، نجف، ۱۹۵۱م.

اربلی این کتاب را از منابعی چند برگرفته، و فرصت بازنگری منابع را نیافته است (نک: ۳۴۳/۳). از جمله منابع متنوع او، آثار نویسندگان شیعه و سنی چون خطیب خوارزمی، گنجی شافعی، ابویسر دولابی، ابن علقمی، راوندی، جنابذی و ابن بطریق است (نک: ۸۴/۱، ۱۰۸، ۳۳۸، ۳۳۹، ۱۵۵/۲، ۳۵۳؛ آقابزرگ، طبقات، ۱۰۸).

اثر خطی: جلوة العشاق و خلوة المشتاق. نسخه‌هایی از این کتاب در کتابخانه ملی پاریس (دوسلان، شمه 3551) و نیز کتابخانه ریکاردیانا در فلورانس موجود است (GAL, S, I/713).

آثار یافت نشده: ۱. دیوان شعر (حر عاملی، امل، ۱۹۵/۲). بجز آثار چاپ شده اربلی که حاوی ابیات نغز و لطیف اوست، گزیده‌هایی از شعر او را ابن فوطی (الحوادث، ۳۸۰-۳۸۱)، ابن شاکر (۵۸۳-۶۰۰)، ابن عماد (۳۸۳/۵) و حر عاملی (همانجا) آورده‌اند. اربلی قصاید فراوانی در مدح ائمه (ع) دارد که بخشی از آنها را در کشف الغمه آورده است. پاره‌ای از این ابیات را محمد بن طاهر سماوی نجفی (د: ۱۳۷۰ق) در کتابی مستقل با عنوان دیوان الاربلی گرد آورده که نسخه‌ای از آن (۲۰ صفحه) به خط او در کتابخانه سید محسن حکیم در نجف موجود است (جبوری، ۲۴). ۲. رساله‌هایی چند (حر عاملی، همانجا). ۳. المقامات الاربع، که شامل مقامه‌های بغدادیه، دمشقیه، حلبیه و مصریه است (ابن شاکر، ۵۷/۳، حاشیه؛ ابن عماد، همانجا؛ بغدادی، ۵۳۵/۲). ۴. نزهة الاخبار فی ابتداء الدنيا و قدر القوى الجبار (فروخ، ۶۶۲/۳؛ قس: کحاله، ۱۶۳/۷؛ نزهة الاخبار فی... نک: حاجی خلیفه، ۱۹۳۸-۱۹۳۹، که نام مؤلف را علاءالدین علی بن عیسی اردبیلی ذکر کرده است).

آثار منسوب: ۱. الاربعین، در حدیث (نک: محدث، ۱۱۵۸/۲).

۲. برهمن الدهر (بغدادی، ۱۸۰/۱). ۳. الثاقب فی المناقب (نک: افندی، ۱۷۳/۴؛ خوانساری، ۳۴۳/۴). که این کتاب را از عمادالدین فقیه طوسی دانسته است). ۴. حدائق البیان فی شرح التبیان، در معانی و بیان عباس عزازی به اشتباه این کتاب را به او نسبت داده است (قیسی، ۲۱).

مآخذ: آقابزرگ، طبقات اعلام الشيعة، قرن ۷، به کوشش علینقی منزوی، بیروت، ۱۹۷۲م؛ همو، الذریعة؛ ابن شاکر کبی، محمد، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، تلخیص مجمع الآداب، ج ۴، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۲-۱۹۶۷م؛ همو، همان، کتاب الکاف، به کوشش محمد عبدالقدوس قاسمی، لاهور، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ همو، الحوادث الجامعة و التجارب النافعة، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۱ق؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ اربلی، علی، التذکره الفخریه، به کوشش نوری حمودی قیسی و حاتم صالح ضامن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، رسالة الطیف، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ همو، کشف الغمه، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۱ق؛ افندی، عبدالله، ریاض العلماء، قم، ۱۳۰۱ق؛ امینی، عبدالحسین، الفهرست، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ بحر العلوم، محمد صادق، تعلیقات بر تكملة الرجال عبدالبی کاظمی، نجف، مطبعة الآداب؛ بغدادی، ایضاح؛ جبوری، عبدالله، مقدمه بر رسالة الطیف (نک: همو، اربلی)؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حر عاملی، محمد، امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۶۲ش؛ همو، وسائل الشيعة، به کوشش محمد رازی، بیروت، ۱۳۸۹ق؛ خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، قم، ۱۳۹۱ق؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ زوزنی، محمدحسن، ریاض الجنة، نسخه خطی کتابخانه ملی تبریز، شمه ۳۵۷۸؛ شعرانی، ابراهیم، مقدمه بر کشف الغمه اربلی، به کوشش ابراهیم میانجی، تبریز، ۱۳۸۱ق؛ شوشتری، نورالله، احقاق الحق، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ قیسی، نوری حمودی، مقدمه بر التذکره الفخریه (نک: همو، اربلی)؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷م؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۲۰۳ق/۱۹۸۳م؛ محدث ارموی، جلال‌الدین، تعلیقات نقض، تهران، ۱۳۵۸ش؛ منزوی، خطی؛ و صاف، تاریخ، پبش، ۱۲۶۹ق؛ نیز: De Slane; GAL, S; Storey, C. A., Persian Literature, London, 1970. محمد رضا ناجی

آربونه، نامی که مؤلفان عرب به شهر ناربن^۱ در جنوب فرانسه اطلاق کرده‌اند و نیز نام پنجمین ایالت اندلس که شهر مذکور مرکز آن بوده است.

این شهر که قدمت آن به دوره پیش از میلاد می‌رسد، محل تأسیس نخستین مستعمره رومیها در ۱۱۸-۱۱۷م در سرزمین گل به نام ناربومارتیوس^۲ بوده، و نام کنونی آن نیز از همان مایه گرفته است. بعدها در تقسیمات اداری روم، ناربو مرکز یکی از ۴ ایالت گل به نام گالیا ناربوننسیس^۳ بود. این شهر که در آن زمان از طریق رود اود^۴ به دریای مدیترانه راه داشت، رفته رفته یکی از بزرگ‌ترین شهرهای گل و یکی از پررونق‌ترین بنادر آن به شمار آمد. آوسونیوس در سده ۴م در شعری، از شکوه و عظمت ناربو سخن گفته، و از تنوع جغرافیایی و اهمیت تاریخی شهر و ایالت آن یاد کرده است (I/280-281). سیدونیوس نیز در اواسط سده ۵م در شعری، به باروها، طاقها، پرستشگاهها، میدان، تئاتر و دیگر

1. Narbonne

2. Narbo Martius

3. Gallia Narbonensis

4. Aude

برای شناسایی نواحی آن سوی پیرنه گسیل داشته، و آنان از پیرنه گذشته، و به شهرهایی چون قرشونه^۲ و اربونه رسیده باشند (سالم، ۱۰۴؛ سامرای، ۱۲۲-۱۲۳؛ قس: ابن فرضی، ۱۴۶/۱؛ نیز نک: رنو، IV/256). در واقع، موسی هنوز سرگرم نبرد در نواحی شمال خاوری اندلس بود که ولید، خلیفه اموی که ظاهراً از پیشرویهای موسی و طارق در سرزمینهای ناشناخته نگران شده بود، آنان را به دمشق فراخواند و موسی ناچار پس از مدتی دست از جنگ کشید و پس از گماشتن فرزند خود عبدالعزیز به حکومت اندلس، همراه طارق در ۹۵/۷۱۴ م راهی دمشق شد (ابن عبدالحکم، ۲۱۰؛ ابن قوطیه، ۳۵-۳۶؛ اخبار، ۲۷، ۲۸؛ ابن اثیر، ۵۶۵/۴-۵۶۶). از این رو، سخت بعید می‌نماید که موسی، به رغم نقشه‌های بلند پروازانه‌ای که به وی نسبت می‌دهند، مجال لشکرکشی به آن سوی پیرنه را یافته باشد (مونس، ۲۴۲-۲۴۳؛ سالم، ۱۰۴-۱۰۵؛ قس: لوی پرووانسال، I/27). آنچه نیز در این باره از ابن حیان نقل شده است، احتمالاً با اخبار مربوط به لشکرکشی عبسه بن سحیم کلبی به سرزمین گل و غلبه او بر شهرهایی چون آوینیون و لیون که یک دهه بعد روی داد، خلط شده است (قس: سالم، همانجا). به همین سبب، برخی عبدالعزیز را ادامه دهنده فتوحات پدر در جنوب گل و او یا سردارانش را فاتح واقعی اربونه (در ۹۶/۷۱۵ م) شمرده‌اند (همو، ۱۱۱؛ سامرای، ۱۲۳-۱۲۴؛ بستانی، I/2؛ قس: لوی پرووانسال، I/30, 55).

آنچه نیز منابع معاصر درباره فتح اربونه به دست عبدالعزیز گفته‌اند، یکسره مبتنی بر روایتی است که فرانسیسکو کودرا مدعی است که از یک نسخه کهن عربی نقل کرده، و بر مبنای آن عبدالعزیز در یکی از لشکرکشیهای خود، به اربونه رسیده بوده است (سالم، همانجا). ولی صحت و سقم این روایت را جز با بررسی منبع آن نمی‌توان تعیین کرد. عبارتی نیز که از *الامامة والسياسة* درباره رسیدن عبدالعزیز به سرزمین گوتها نقل شده (ج طبع، ۱۵۳؛ نیز نک: سامرای، ۱۲۴)، ظاهراً مخدوش است (قس: *الامامة*، ج زنی، همانجا). وانگهی حکومت عبدالعزیز دیری نپایید و او در ۹۷/۷۱۶ م با دسیسه وزیر و گروهی از سپاهیان خود کشته شد (ابن عبدالحکم، ۲۱۲-۲۱۳؛ ابن قوطیه، ۳۶-۳۷؛ ابن اثیر، ۲۲/۵؛ ابن عذاری، ۲۴/۲-۲۵).

والی دیگری که نامش در اخبار مربوط به فتح اربونه به میان آمده، حربن عبدالرحمان ثقفی است که چندماه پس از قتل عبدالعزیز، به ولایت اندلس برگزیده شد. در یکی از مآخذ کهن مسیحی که به ایسیدروس باجی^۱ منسوب است، روایتی نقل شده است حاکی از آنکه حر در ۹۹/۷۱۸ م با لشکری از پیرنه گذشته، و پس از حمله به شهرهایی چون اربونه با غنایم و اسیران بسیار به اندلس بازگشته است (کنده، I/92؛ رنو، IV/258، حاشیه؛ درباره ایسیدروس باجی، نک: مونس، ۱۵۱-۱۵۳، حاشیه ۲). با اینهمه، در هیچ‌یک از منابع موجود اسلامی اشاره‌ای به این رویداد نشده است و به علاوه، به درستی نمی‌توان دریافت که آیا حر،

بناهای مهم این شهر اشاره کرده است (I/284-287).

گویند ناربو زادگاه برخی از امپراتوران روم بوده است. آثاری از بناهای عصر آنان هنوز در این شهر باقی است. پس از سقوط امپراتوری روم و چیرگی اقوام آلانی، سوئبی و واندال بر این شهر در اوایل سده ۵ م، سرانجام گوتهای غربی (ویزگوتها) در ۴۱۳ م بر آن استیلا یافتند و آنجا را پایتخت خود قرار دادند. در عصر فتوحات اسلامی این شهر مرکز ناحیه سیپتیمانیا بود که خود بخشی از ایالت لانگدوک^۱ در جنوب گل شمرده می‌شد (لاروس بزرگ، بریتانیکا، آمریکا، کلیز، ۴۰۰، ذیل ناربن، نیز لانگدوک).

با آغاز فتوحات مسلمانان در جنوب باختری اروپا و پیروزیهای برق آسای آنان در اندلس، در اواخر سده ۱ ق بخش وسیعی از آن سرزمین تا نواحی جنوب گل به دست ایشان افتاد. ناربو که از این پس مسلمانان آن را اربونه یا نربونه خواندند، یکی از آخرین حلقه‌ها از زنجیره این فتوحات بود و به همین سبب نیز پس از فرو نشستن موج این کشور گشایی، اربونه از نخستین شهرهایی بود که از جنگ آنان به در آمد. در منابع اسلامی از فتح اربونه و فاتحان آن سخن به میان آمده است. ولی روایات این منابع درباره فتح نواحی جنوب گل چنان اندک و مختصر است که بر پایه آنها نمی‌توان شرحی دقیق از رویدادهای آن به دست داد و یا نخستین فاتحان شهرهای آن نواحی از جمله اربونه را به درستی بازشناخت. در این میان، روایات منابع کهن مسیحی که مورداستفاده مورخان معاصر اروپایی و عرب بوده است، سخت به کار می‌آید، چه، به رغم گرایشهای دینی و نژادی این منابع، در پاره‌ای از موارد آگاهیهای سودمند به دست می‌دهند که در منابع کهن اسلامی نمی‌توان یافت.

روشن‌ترین گزارشی که منابع اسلامی از فتح اربونه به دست داده‌اند، روایت ابن حیان مورخ اندلسی است که موسی بن نصیر و طارق بن زیاد را فاتح اربونه خوانده است. به روایت او، موسی و طارق پس از فتح نواحی ثغرا علی (آراگون)، به آن سوی کوههای پیرنه (جبال البرت) تاختند و سپس گروههایی از جنگجویان طارق نواحی جنوب گل را در نوردیدند و بر شهرهایی چون اربونه چیره شدند و تا آوینیون^۲ (صخره ابنیون) و لیون (حصن لودون) در قلمرو فرانکها پیش راندند (مقری، ۲۷۲/۱-۲۷۴؛ قس: ابوالفدا، ۱۸۳؛ ابن خلدون، ۲۵۴/۲-۲۵۵؛ *الامامة*، ج زنی، ۶۷/۲؛ ابن عبدالحکم، ۲۰۸؛ نیز نک: کنده، I/78-80؛ رنو، IV/255؛ لوی پرووانسال، I/55). برخی از محققان معاصر در صحت این روایت تردید کرده‌اند، زیرا به گفته آنان، هیچ نشانه‌ای در دست نیست که عبور موسی و طارق را از پیرنه و ورود آنان را به گل تأیید کند (مونس، ۲۴۲) و در منابع کهن مسیحی نیز هیچ اشاره‌ای به این موضوع نشده است. برخی دیگر احتمال داده‌اند که موسی هنگام جنگ در نواحی شمال خاوری اندلس، گروههایی از جنگجویان خود را

1. Languedoc

2. Avignon

3. Carcassone

4. Isidorus Pacensus

مطابق این روایت، واقعاً بر اربونه دست یافته بوده است، یا نه (همو، ۲۴۴-۲۴۵؛ قس: رنو، همانجا).

اما فتح قطعی اربونه را به سمح بن مالک خولانی نسبت می‌دهند. البته در اینجا نیز، مانند غالب موارد بعد، مهم‌ترین مأخذ ما روایات منابع مسیحی است و در منابع کهن اسلامی جز اشاره‌هایی به برخی از رویدادها دیده نمی‌شود. سمح که پس از عزل حراز حکومت اندلس از جانب عمر بن عبدالعزیز به ولایت آن سامان برگزیده شده بود، در ۱۰۰ق/۷۱۹م به اندلس درآمد و به محض ورود، به تنظیم امور کشور و توسعه مرزهای شمالی آن پرداخت. بدین منظور، در سال بعد با لشکری گران از شرق پیرنه به سپتیمانیا حمله برد و اربونه را محاصره و تسخیر کرد و چون این شهر موقعیت نظامی مناسبی داشت، آن را به صورت دژ اصلی خود در آن ناحیه درآورد و به تقویت استحکامات آن پرداخت. سپس طرسکونه^۱ را به تصرف خود درآورد و آنگاه به سوی تولوز (طولوشه) در دوک‌نشین آکوتانیا^۲ (اقتانیه) تاخت، ولی در نبردی خونین با مسیحیان که در ۱۰۲ق/۷۲۱م در نزدیکی آن شهر روی داد، خود و بسیاری از سرداران سپاهش کشته شدند (کنده، ۹۵-۹۶؛ رنو، ۲۶۱-۲۶۲؛ لوی پرووانسال، ۵۵، ۵۸؛ قس: ابن فرضی، ۸/۲۳۰؛ ابن اثیر، ۵/۴۸۹؛ ابن عذاری، ۲۶/۲؛ ابن خلدون، ۴(۲)/۲۵۷؛ نیز نک: سامرایسی، ۱۲۵-۱۲۷). پس از این شکست، بقایای لشکر سمح به فرماندهی عبدالرحمان غافقی خود را به اربونه رساندند (کنده، ۹۶؛ رنو، ۲۶۲-۲۶۳؛ IV/262-263) و این شهر همچنان در دست مسلمانان ماند و از این پس تا حدود ۴ دهه پایگاه ثابت ایشان در جنوب گل بود.

۴ سال بعد که عنبسه بن سحیم کلبی، والی اندلس، لشکرکشی بزرگ خود را به قلب سرزمین گل آغاز کرد، اربونه پایگاه اصلی او در آن سوی پیرنه بود و آنگاه که وی در راه بازگشت در حمله گروهی از فرانکها کشته شد (۱۰۷ق/۷۲۵م)، باز اربونه بود که همچون بار قبل مقصد و پناهگاه لشکر امویان گردید و این بار عذرة بن عبدالله فهری سپاه را به اربونه باز آورد (کنده، ۱۰۱؛ رنو، ۲۶۳-۲۶۴؛ لوی پرووانسال، ۵۸-۵۹؛ سالم، ۱۳۸-۱۳۹).

۷ سال بعد، در بزرگ‌ترین لشکرکشی عربها به قلب سرزمین گل که به شکست آنان در نبرد پواتیه^۳ (بلاط الشهداء) در برابر شارل مارتل و کشته شدن فرمانده ایشان عبدالرحمان غافقی، والی اندلس، در ۱۱۴ق/۷۳۲م انجامید، یک بار دیگر اربونه پذیرای لشکر در هم شکسته عرب شد. بقایای این سپاه در بازگشت از آن نبرد خونین که بر پیشروی مسلمانان در اروپا نقطه پایان نهاد، راه سپتیمانیا را در پیش گرفتند و در اربونه استقرار یافتند (کنده، ۱۱۱-۱۱۰؛ رنو، ۴۰۳؛ لوی پرووانسال، ۶۲؛ مونس، ۲۷۴-۲۷۵).

پس از این شکست، موقعیت مسلمانان در جنوب گل به خطر افتاد و فعالیت‌های نظامی ایشان کاستی گرفت. عبدالملک بن قطن، والی جدید

اندلس، نیز جز تقویت دژها و مواضع مسلمانان در آن سوی پیرنه کاری از پیش نبرد، ولی به روایت منابع مسیحی، در ۱۱۶ق/۷۳۴م حمله تازه‌ای از اربونه آغاز شد که این بار یوسف بن عبدالرحمان، فرمانروای اربونه، آن را رهبری می‌کرد. او در این لشکرکشی تنها نبود. دوک ماریسی (مرسیلیه) نیز که بر بخش اعظم ایالت پرووانس فرمان می‌راند، اکنون از بیم شارل مارتل با یوسف هم‌پیمان شده بود و او را یاری می‌کرد. بدین سان، فرمانروای اربونه توانست با سپاهی گران از دره رُن بگذرد و بر آرل^۴ و سپس فرتا^۵ و آوینیون چیره شود. از سوی دیگر، غُقبه بن حجاج سلولی، والی جدید اندلس، نیز با لشکری از پیرنه گذشت و به ناحیه دُفینه هجوم برد و پس از تصرف شهرهایی چون والانس به سوی قلمرو بورگوئی تاخت و برلیون غلبه کرد. بدین ترتیب، مسلمانان بار دیگر بر بخش‌هایی از جنوب خاوری گل استیلا یافتند، ولی سلطه ایشان چندان به درازا نکشید، چه در ۱۱۹ق/۷۳۷م شارل مارتل که اکنون از مرزهای شمالی و خاوری قلمرو خود آسوده شده بود، به مقابله آنان شتافت و پس از بازپس گرفتن آوینیون و عقب راندن مسلمانان، به سوی اربونه، دژ اصلی ایشان در جنوب گل، تاخت و آن را در محاصره گرفت. سپاهیان او بر همه گذرگاههای منتهی به اربونه در پیرنه مسلط شدند و راههای ارتباطی میان سپتیمانیا و اندلس را بستند. اربونه در تنگنا افتاد. لشکری نیز که عقبه از راه دریا به یاری محاصره شدگان فرستاد، در نزدیکی شهر مورد حمله شارل قرار گرفت و در هم شکست. با اینهمه، اربونه پایداری کرد و شارل که از محاصره طرفی نبسته بود، راه بازگشت را در پیش گرفت، ولی پیش از آن همه باروها و استحکامات شهرهای آن ناحیه را که ممکن بود مورد استفاده مسلمانان قرار گیرد، نابود کرد و ویرانی بسیار به بار آورد (رنو، ۴۰۳-۴۰۴؛ لوی پرووانسال، ۶۴-۶۳؛ مونس، ۲۷۸-۲۸۴؛ نیز نک: اخبار، ۳۳-۳۴؛ ابن عذاری، ۲۹/۲؛ مفری، ۱/۲۳۶؛ که عقبه را فاتح اربونه خوانده‌اند).

در ۱۲۴ق/۷۴۲م، لشکرکشی دیگری از اربونه آغاز شد که این بار مقصد آن نه قلمرو مسیحیان، بلکه قرطبه و هدف از آن مقابله با سپاه شام در اندلس بود و علت آن نیز کشته شدن عبدالملک بن قطن، والی اندلس، به دست بلج بن بشر قشیری، فرمانده سپاه شام در اندلس، و یارانش در ۱۲۳ق بود. این قتل که در ادامه کشمکش میان عربها و بربرها در مغرب و کشیده شدن دامنه آن به اندلس روی داد، به نبردی سخت و خونین میان دو گروه از قبایل عرب - یمنیان اندلس و قیسیان شام - در نزدیکی قرطبه انجامید. در این میان، عبدالرحمان بن علقمه لخمی - فرمانروای اربونه - که به «شهنشاه اندلس» معروف بود و از دوستان عبدالملک ابن قطن شمرده می‌شد، به قصد انتقام جویی از بلج با سپاه اربونه به میدان آمد، ولی با آنکه وی توانست به دست خود، بلج را از پای درآورد، سپاه او و هم‌پیمانانش در جنگ شکست خورد و بسیاری از جنگجویان وی در نبرد کشته شدند (ابن قوطیه، ۴۲-۴۳؛ اخبار، ۴۴-۴۷؛ ابن اثیر،

1. Tarascona

2. Aquitania

3. Poitiers

4. Arles

5. Fretta

منابع اسلامی چنین برمی‌آید که عبدالملک در این لشکرکشی اربونه را فتح کرده، و پس از تاخت و تاز در آن نواحی با غنایم و اسیران بسیار به اندلس بازگشته است. به روایتی، وی حتی اسیران مسیحی را واداشت تا سنگهایی را که از باروی ویران شده اربونه به دست آمده بود، تا دروازه‌های قصر امیر در قرطبه حمل کنند (نک: ابن قوطیه، ۶۵؛ ابن اثیر، ۱۳۵/۶؛ ابن عذاری، ۶۴/۲؛ ابن خطیب، ۱۱-۱۲؛ ابن خلدون، ۴(۲)/۲۷۱؛ مقری، ۳۳۷/۱). ولی منابع مسیحی یادی از فتح اربونه نکرده، و فقط به حمله مسلمانان اشاره کرده‌اند. به روایت آنان، عربها به اربونه حمله بردند، ولی چون با مقاومت مدافعان آن روبه‌رو شدند، مناطق اطراف دژ را به آتش کشیدند و سپس به سوی قرقشونه تاختند و در جنگی سخت با دوک تولوز او را شکست دادند و با غنایم و اسیران بسیار به اندلس بازگشتند (رنو، IV/598-601؛ لوی پرووانسال، I/144-146؛ نیز نک: سالم، ۱۵۱-۱۵۲). در سده‌های بعد نیز ظاهراً لشکرهایی از اندلس با عبور از پیرنه یا از راه دریا به جنوب گل هجوم برده‌اند، یکی از آنها در ۲۲۷ ق/۸۴۲ م، در زمان امارت عبدالرحمان اوسط، تا نزدیکی اربونه پیش رفته است (لوی پرووانسال، I/212؛ قس: رنو، IV/616-617؛ ابن اثیر، ۵۲۹/۶؛ ابن عذاری، ۸۶/۲؛ نیز: سالم، ۱۵۲).

در روایتی از ابن بشکوال نیز به فتح اربونه به دست امیر محمد بن عبدالرحمان (حک ۲۳۸-۲۷۳ ق/۸۵۲-۸۸۶ م) اشاره شده است (مقری، ۴۶۴/۱). ولی هیچ منبع دیگری از این رویداد سخن نگفته است. یکی از مورخان کهن مسیحی از حمله دیگری نیز به اربونه خبر داده است. به روایت وی، در ۴۱۰ ق/۱۰۱۹ م، گروهی از مسلمانان شبانه از راه دریا به اربونه هجوم بردند، ولی اهالی شهر آنان را شکست دادند و بسیاری از ایشان را کشتند و برخی را نیز اسیر کردند (رنو، V/109). با اینهمه، روابط اربونه با دربار امویان در اندلس سراسر جنگ و ستیز نبود، بلکه به صورتی دیگر نیز ادامه یافت و این بار بازرگانان یهودی اربونه بودند که به جای لشکرهای عرب روانه سرزمینهای مختلف می‌شدند و کالاهای گوناگونی از غلام و کنیز گرفته، تا سنگهای قیمتی را به قرطبه و دیگر مراکز مهم اندلس می‌بردند (لوی پرووانسال، I/263).

موقعیت جغرافیایی اربونه نیز، گذشته از اهمیت سیاسی و نظامی آن، درخور توجه است و سبب شده است که این شهر در تقسیمات اداری اندلس وارد شود و در آثار جغرافی‌دانان اسلامی همواره مورد بحث قرار گیرد. اربونه که در حد واسط جنوب باختری گل و شمال خاوری اندلس قرار داشت، پس از فتح و ضمیمه شدن آن به قلمرو اندلس مرکز ایالتی شد به همین نام که به سبب موقعیت سرحدی آن به ایالت ثغریا ثغر اربونه نیز شهرت یافت و به رغم آنکه این ایالت و مرکز آن بسیار زود از قلمرو حکومت اندلس خارج شد، باز همچنان در آثار جغرافی‌دانان اسلامی از اربونه و جایگاه آن نسبت به سرزمین اصلی اندلس گفت‌وگو شده، و در این میان اختلاف نظرهایی نیز پدید آمده

IV/418-419؛ نیز رنو، ۳۲-۳۱/۲؛ ابن عذاری، ۴۹۱-۴۹۰/۵؛ علل و زمینه تاریخی این جنگ، نک: مونس، ۲۱۰-۲۱۷). بدین‌سان، درگیر شدن سپاهیان اربونه و دیگر مراکز آن سوی پیرنه در منازعات داخلی اندلس نتیجه‌ای جز ضعف بیشتر مسلمانان در جنوب گل و محدود شدن قدرت و قلمرو ایشان نداشت (همو، ۲۸۷-۲۸۸). عبدالرحمان بن علقمه نیز چندی بعد در زمان حکومت یوسف بن عبدالرحمان فهری بر اندلس و احتمالاً به دسیسه او کشته شد و اربونه فرمانروای نامدار خود را که در اندیشه بر انداختن یوسف و حکومت بر اندلس بود، از دست داد (ابن عذاری، ۳۸/۲؛ مقری، ۲۶/۳).

با آشفتگی اوضاع اندلس در اواخر عصر والیان و زوال قدرت مسلمانان در جنوب گل، اربونه که آخرین پایگاه مهم ایشان در آن سوی پیرنه بود و پیوندهای آن با اندلس نیز عملاً قطع شده بود، به مهم‌ترین هدف فرمانروایان مسیحی مبدل شد. در ۱۳۴ ق/۷۵۲ م، پین کوتاه قد^۱ فرزند و جانشین شارل مارتل با یاری یکی از رهبران گوت به اربونه لشکر کشید و آن را محاصره کرد، ولی استواری دژ و کشته شدن رهبر گوت در کمین مسلمانان، پین را ناکام گذاشت، به‌ویژه که خشک سالی عظیم در آن نواحی، سپاهیان او را به سختی افکنده بود (رنو، IV/420؛ مونس، ۲۸۹). در ۱۴۰ ق/۷۵۷ م، عبدالرحمان الداخل، امیر اموی اندلس، برای تقویت پایگاه مسلمانان در جنوب گل سپاهی نیرومند به اربونه گسیل داشت، ولی این سپاه در گذرگاههای پیرنه گرفتار جنگجویان کوهستان شد و از هم پاشید (رنو، IV/421؛ مونس، ۲۹۰). بدین‌سان، واپسین کوشش حکومت اندلس برای حفظ پایگاه خود در آن سوی پیرنه به شکست انجامید و چندی نگذشت که اربونه به دست مسیحیان افتاد.

به روایت منابع کهن مسیحی، مسیحیان ساکن اربونه که بخش بزرگی از جمعیت آن را تشکیل می‌دادند، پنهانی با فرستادگان پین از در مذاکره درآمدند و پس از توافق با او در فرصتی مناسب بر پاسداران دژ حمله‌ور شدند و با کشتن بسیاری از ایشان شهر را تسلیم سپاهیان پین کردند (رنو، IV/421-422؛ لوی پرووانسال، I/64؛ مونس، ۲۹۱). غالب منابع، سقوط اربونه را در ۱۴۲ ق/۷۵۹ م نوشته‌اند، ولی برخی نیز با استناد به روایت مسعودی (۱۶۲/۱) که تاریخ سقوط اربونه را ۳۳۰ ق نوشته است (نیز مقری، ۳۵۱/۴)، احتمال داده‌اند که این تاریخ تصحیف ۱۳۳ ق بوده است و از این‌رو تاریخ احتمالی سقوط اربونه را ۱۳۳ ق دانسته‌اند (لوی پرووانسال، همانجا؛ سالم، ۱۵۰-۱۵۱).

گرچه سقوط اربونه به حضور دائمی مسلمانان در جنوب گل پایان بخشید، ولی مانع حملات گاه به گاه آنان به آن سوی پیرنه و به خصوص اربونه نشد. در ۱۷۷ ق/۷۹۳ م، هشام بن عبدالرحمان، امیر اندلس، در لشکرکشی تازه‌ای به شمال اندلس و جنوب گل، سپاهی را به فرماندهی عبدالملک بن مغیث روانه پیرنه ساخت. این سپاه نخست به جرنده^۲ حمله برد و آن را محاصره کرد و برج و باروی آن را ویران ساخت. سپس، با عبور از پیرنه تا سبتیمانیا پیش رفت و به اربونه حمله‌ور شد. از روایات

است. برخی آن را جزئی از اندلس و یکی از ۴۰ شهر آن شمرده‌اند، ولی برخی دیگر آن را بیرون از این قلمرو و جزئی از سرزمین «روم» یا «افرنج» دانسته‌اند (نک: ابن فقیه، ۷۹؛ ابن خردادبه، ۸۹-۹۰؛ ابوعبید، ۸۹۱؛ ادریسی، ۷۳۸/۲؛ ابوالفدا، ۱۸۲-۱۸۳؛ مقرئ، ۱۲۷/۱-۱۲۸؛ درباره تقسیمات اداری اندلس از زمانهای کهن، نک: مونس، ۵۳۲ به بعد).

اریونه پس از چیرگی دوباره مسیحیان بر آن و در زمان حکمرانی شارلمانی (۷۶۸-۸۱۴م) مرکز دوک‌نشین گوتیا^۱ بود و سپس در سده‌های میانه بخش جنوبی آن زیر سلطه کنتهای تولوز قرار گرفت و بخش شمالی آن به صورت اسقف‌نشین درآمد. محله‌ای از یهودیان نیز در شهر وجود داشت که تا اخراج ایشان در اوایل سده ۱۴ م رونق داشت. این شهر که در سده‌های ۱۱ و ۱۲م از رونق تجاری برخوردار بود، پس از فرو ریختن سدهای اود و انباشته شدن بندر آن با گل و لای و قطع ارتباط آن با دریای مدیترانه در ۱۳۲۰م، رونق و اهمیت خود را از دست داد. در ۱۵۰۷م، شهر در قلمرو حکومت پادشاه فرانسه قرار گرفت و در ۱۷۹۰م، در جریان انقلاب فرانسه، نهاد اسقفی شهر از میان رفت (لا روس بزرگ، بریتانیکا، آمریکا، جودائیکا، کلیر، ذیل نارین). نارین امروز شهری است در بخش اود از استان لانگدوک که در ۶۱ کیلومتری شرق کارکاسون (قرقشونه) و ۱۳ کیلومتری غرب مدیترانه در میان تاکستانهای وسیع قرار گرفته است و از طریق کانال روبین که شاخه‌ای از کانال میدی است و بخش شمالی شهر (سیت^۲) را از بخش جنوبی آن (بور^۳) جدا می‌کند، به مدیترانه راه دارد.

از آثار تاریخی نارین، گذشته از برخی بناهای کهن رومی، کلیسای جامع سن ژوست (سده‌های ۱۳ و ۱۴م)، کلیسای سن پل سیرز (سده‌های ۱۲ و ۱۳م) و بناهای اسقف‌نشین شهر (سده‌های ۱۳ و ۱۴م) هنوز باقی است. اگر نارین در گذشته‌های دور زادگاه برخی از امپراتوران روم و پایگاه ایشان بوده، در عصر حاضر نیز زادگاه دو تن از مشاهیر موسیقی و علوم فرانسه، موندونویل (۱۷۱۱-۱۷۷۲م) و آرمان گوتیه (۱۸۳۷-۱۹۲۰م)، بوده است (لا روس بزرگ، بریتانیکا، آمریکا، همانجاها).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن خردادبه، عیدالله، المسالک و الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خطیب، محمد، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، فتوح مصر و اخبارها، به کوشش چارلز س. توری، لیدن، ۱۹۲۰م؛ ابن عذاری، احمد، البیان المغرب، به کوشش کولن و لوی پروانسال، لیدن، ۱۹۵۱م؛ ابن فرضی، عبدالله، تاریخ العلماء و البراءة للعلم بالاندلس، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن قوطیه، محمد، تاریخ افتتاح الاندلس، به کوشش عبدالله انیس طابع، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، المسالک و الممالک، به کوشش آدریان وان لئون و آندره فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اخبار مجموعه، به کوشش ابراهیم ایاری، قاهره/بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ادریسی، محمد، نزلة المشتاق، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة؛ الامامة و السیاسة، به کوشش طه محمد زینی، بیروت،

دارالمعرفة للطباعة و النشر؛ همان، بخش مربوط به فتح اندلس، به کوشش عبدالله انیس طابع، همراه تاریخ افتتاح الاندلس (نک: هم، ابن قوطیه)؛ یسانی، سالم، عبدالعزیز، تاریخ المسلمین و آثارهم فی الاندلس، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سامرای، خلیل ابراهیم صالح، الثغر الاعلی الاندلسی، بغداد، ۱۹۷۶م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ مقرئ، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مونس، حسین، فجر الاندلس، قاهره، ۱۹۵۹م؛ نیز:

Americana; Ausonius, tr. H. G. Evelyn White, London, 1968; Britannica; Collier's Encyclopedia, London/New York, 1986; Condé, J. A., History of the Dominion of the Arabs in Spain, tr. J. Foster, London, 1854; Et; Grand Larousse; Judaica; Lévi-Provençal, E., Histoire de l'Espagne musulmane, Paris / Leiden, 1950; Reinaud, M., Incursions of the Muslims into France, tr. H. Kh. Sherwani, Islamic Culture, Hyderabad Deccan, vol. IV, 1930, vol. V, 1931; Sidonius, G.S.A., Poems and Letters, tr. W. B. Anderson, London, 1963.

مهرن ارژنده

آربیل، شهر و منطقه خودمختار کردنشین در شمال جمهوری عراق. این نام را به صورت‌های آرویل (رسام، ۱96)، آرویل (باکینگهام، 325)، آویل (ابن جوزی، ۱۰۴؛ انصاری، ۱۹۰؛ ابن کثیر، ۱۲۱/۷؛ عینی، ۱۳۷، ۲۰۹)، و در بیشتر مآخذ، اربیل نوشته‌اند (ابن خردادبه، ۶؛ یاقوت، ۱۸۶/۱؛ ابن اثیر، ۴۹۳/۱۲؛ حموی، ۱۰۹؛ قزوینی، ۲۹۰؛ ابن شداد، ۵۷/۱(۱)؛ ابن طقطقی، ۴۴۶؛ شوارتس، 683). یاقوت نیز شعری از نوشروان بغدادی نقل می‌کند که این نام در آن به صورت آرتلا آمده که با کربلا هم قافیه شده است (۱۸۷/۱-۱۸۸).

یونانیان قدیم آن را به صورت آریلا نوشته‌اند (شوارتس، همانجا) که صورت لاتین آن آریلوم و اوریلوم^۴ بوده است (کاسین، 149، I/139؛ فی، I/39). آسوریها آن را اربه ایلو می‌خواندند (پاولی) که برخی آن را به معنای ۴ الهه (اربع ایلو) دانسته‌اند (دفتر، ۴۶۵). نام ناحیه اربیل در کتیبه داریوش اول هخامنشی در بیستون به صورت آربه ایرایا^۵ آمده است (گلزاری، ۳۵۳/۱).

منطقه اربیل: این منطقه با حدود ۱۴'۴۷۱ کم ۲ وسعت (متس، 259؛ قس: درویش، ۵۷، که ۱۵'۶۸۳ کم ۲ آورده؛ بریتانیکا: ۱۵'۳۱۵ کم ۲)، قسمتی از کردستان عراق به‌شمار می‌رود که نیمه شمالی آن کوهستانی است و قسمتهای جنوبی آن به سوی دشت سیلابی رودخانه دجله کشیده شده است (همانجا).

ویژگیهای طبیعی: دشت اربیل قسمتی از شمال منطقه نسبتاً وسیع واقع بین دو رودخانه زاب بزرگ و زاب کوچک به‌شمار می‌رود. چین خوردگیهای موازی نزدیک به هم در این منطقه، مجموعه‌ای کوهستانی پدید آورده که دشت وسیع اربیل در جنوب غربی آن قرار گرفته است. این دشت از آبرفت‌های رودخانه‌ای تشکیل شده که دو رشته کوه «حب السلطان» و «سفین» آن را از دشت رواندوز جدا می‌سازد («راهنما...»، 58, 91). این رشته کوهها، مانند دیگر کوههای عراق، شاخه‌هایی از رشته کوه اصلی توروس به‌شمار می‌روند (آل‌فرعون،

(پرویز، ۷۱/۱) برپا شده بود، با دستگیری رهبر آن که خود را از اخلاف هوخشتره و شاه ساگارتی می خواند، سرکوب کرد (گلزاری، ۳۵۲/۱-۳۵۳؛ داندامایف، ۱۲۱-۱۲۰). در *ایرانیکا* نام رهبر این شورش به جای چیترا تاخما، به خطا تَخَسپاده (سردار داریوش اول) ذکر شده است. در این دوره، راه شاهی که از سارد با گذشتن از بابل تا شوش کشیده شده بود، از همین ناحیه می گذشت (رو، ۳۷۴؛ «راهنما»، ۹۳)؛ این راه ۴۶۸۳ که طول و ۱۱۱ منزلگاه داشت (پرویز، ۷۶/۱-۷۷)، قسمتی از این جاده مهم تا زمان حاضر به عنوان راه ارتباطی موصل - اربیل مورد استفاده بوده است (استاین، ۱۶۰).

برخلاف دوره کورش و داریوش، در زمان خشایارشا - به سبب جنگهای مداوم با یونانیان - به آبادانی منطقه بین النهرین و به ویژه به قسمتهای شمالی آن (از جمله ناحیه اربیل) کمتر توجه می شد، تا جایی که پیش از هجوم اسکندر، شهرهای شمالی بین النهرین به صورت ویرانه هایی بدون استحکامات دفاعی ذکر شده اند (رو، ۳۷۴-۳۷۳). اسکندر در ۳۳۱ ق م برای دست یافتن به سرزمینهای شرق، در این ناحیه به نبرد سرنوشت ساز خود با داریوش سوم پرداخت (رسام، همانجا؛ فی، ۴۰/۱).

در این جنگ، سپاه داریوش در آبادی بزرگی به نام گوگملا^۱ (گوگمل) در نزدیکی رود بومدوس^۲، حدود ۷۵ میلی (۶۰۰ استاد) اربلا گرد آمد (آرین، «الشکر کشی...»، I/249؛ داندامایف، ۳۲۵). رود بوملو یا بومدوس، همان رود خا زیر است که شاخه ای از زاب بزرگ به حساب می آید (استاین، ۱۶۰-۱۵۹)، تل گمل در شمال غربی شهر اربلا قرار گرفته (GSE, V/168)، و این محل ظاهراً تل جمل کنونی است که از قول پلوتارک آن را به معنای «خانه شتر» نوشته اند (پیرنیا، ۱۳۷۷/۲). آرین گزارش می کند که این سرزمین از همه سو هموار و باز بود و آنجا که زمین ناهمواری داشت، توسط ایرانیان برای عبور ارا به ها و سواره نظام مسطح شد («جنگهای...»، III/160-161).

کرتیوس می نویسد: داریوش بیشتر ذخایر خود را در شهر اربلا گذاشت و با پل بستن بر رود لیکوس^۳ (زاب بزرگ)، در عرض ۵ روز سپاه خود را از این رود عبور داد و پس از طی مسافتی حدود ۸۰ استاد، نیروهای خود را در دشتی هموار و وسیع در نزدیکی رود بوملو (خا زیر) مستقر ساخت (I/245-247؛ استاین، ۱۶۰). پس از پیروزی اسکندر بر داریوش سوم، اداره ساتراپی اربیل به سردار وی، آمفی ماخوس، واگذار شد (*ایرانیکا*).

این ناحیه در دوره پارتیها به آدیابنه شهرت یافت و از نواحی کوچک قلمرو پارتیان به شمار می رفت (بیگولوسکایا، ۱۱۲)، از ۵۲ تا ۵۴ م که بلاش به جنگ با داهیها و سکاها مشغول بود، به آدیابنه روی آورد و آنجا را بار دیگر تابع حکومت ایران ساخت و مونوبازوس (مینوباز؟) را حاکم آنجا شناخت (پیرنیا، ۲۴۳۰/۳). این ناحیه در ۱۱۶ م بار دیگر به

دشت اربیل دارای چشم اندازی یک نواخت است («راهنما»، ۹۳) و ارتفاع آن از سطح دریا، در شرق بین ۴۸۰ تا ۵۵۰ متر و در غرب حدود ۳۰۰ متر است (خلف، ۷۱).

رودخانه زاب کوچک که سرچشمه های اصلی آن در خاک ایران است، در مسیر راه باستانی اربیل - بغداد جاری است و رود آلتون کویری، رأس جنوبی دشت سه گوش اربیل را تشکیل می دهد. همچنین رودخانه های کوچک بسیاری در این دشت جاری است که بیشتر رژی می فصلی دارند («راهنما»، ۵۹، ۸۹، ۹۳؛ دفتر، ۴۶۹-۴۷۰). دشت اربیل، یکی از نواحی سه گانه دشت مشهور به آسور، دارای آب و هوایی استپی است که زمستانهای سرد و طولانی و تابستانهای کوتاه دارد («راهنما»، ۱۹۴، ۳۹۴). مقدار بارش در این منطقه برخلاف نواحی جنوبی و مرکزی عراق که ناچیز است، به طور متوسط به ۴۵۵ میلی متر در سال می رسد (همان، ۶۲۳؛ متس، ۷۷).

در منطقه اربیل روستاهای بسیاری وجود دارند که از لحاظ آبیاری، بیشتر به نهرها و شاخه های کوچک منشعب از زاب بزرگ و زاب کوچک و نیز به آب باران متکی هستند، گرچه در گذشته این منطقه دارای شبکه قابل توجهی از قناتها بوده است («راهنما»، ۹۳؛ دفتر، ۴۶۹). نوشته اند که در دوره خلفای عباسی این منطقه حدود ۳۶۵ رشته قنات داشته که تا اواسط سده ۲۰ م حدود ۶۰ رشته از آنها باقی بوده است («راهنما»، ۴۴۲). امروزه در دشت اربیل گذشته از منابع زیرزمینی، از آبهای اضافی سد بخرمه^۴ که بر روی زاب بزرگ بسته شده است، نیز استفاده می شود (بومنت، ۳۶۶).

تاریخچه: ناحیه اربیل از هزاره ۳ ق م مسکون بوده است. آثاری از اجتماعهای کوچک کشاورزی در تپه های واقع در نزدیکی مسیر اربیل - کرکوک به صورت خانه هایی کوچک یافت شده است که برخی از آنها دیوارهای سنگی داشتند و با قلعه سنگ چیده شده بودند. اینگونه اجتماعهای یکجانشین نه تنها بیانگر دیرینه بودن زندگی در این ناحیه، بلکه نشان دهنده روندهای گذر از دوره میان سنگی (مزولیتیک) به نوسنگی (نئولیتیک) است (رو، ۵۵-۵۴). اینگونه تپه ها که پر شمارند (رسام، ۱۹۶)، مکانهایی باستانی هستند که به مرور زمان و به سبب آسیبهای اقلیمی و انسانی به زیر خاک رفته اند. این تپه های باستانی همگی با عنوان «تل» خوانده می شوند (رو، ۳۵).

ناحیه اربیل در عهد اول پادشاهی آشور (ح ۱۸۰۰ ق م) توسط شمشی اداد اول به قلمرو این دولت پیوست («راهنما»، ۲۱۴)، اما بعدها در پایان دوره طولانی سلطنت شلمنصر (ح ۸۲۰ ق م) دستخوش طغیان شد (رو، ۲۷۰). در ۵۴۷ ق م، کورش هخامنشی سرزمین آشور را فتح کرد و ساتراپی آسوریه را برپا داشت که شهر اربلا مرکز آن به شمار می رفت (*ایرانیکا*). در ۵۲۱ ق م، داریوش اول شورشی را که به رهبری چیترا تاخما^۵ در ساگارتی، یعنی قسمتهای کوهستانی ناحیه اربیل

1. Bakhma
7. Lycus

2. Tchitratakhama

3. Gaugamela

4. Bumodus

5. Anabasis...

6. The Campaigns...

دست رومیان افتاد (پیگولوسکایا، ۱۱۱) و در حدود همین زمان گروه‌هایی از مسیحیان در این ناحیه ساکن شدند (کریستن سن، ۵۴). در دوره پارتیها، ناحیه آدیابنه در اختیار پادشاهان محلی دست‌نشانده ایران که با خانواده اشکانی قرابت داشتند، قرار گرفت (پیرنیا، ۲۵۲۴/۳، ۲۶۳۲: «راهنما»، ۵۲۹).

در طول سده ۳م، مسیحیت به سرعت در بین‌النهرین گسترش یافت و از ادسا (الرها) به آدیابنه رسید و مرکز این ناحیه، اربیل، به صورت اسقف‌نشین درآمد (همان، ۲۳۹-۲۳۸). کاراکالا در ۲۱۶م ضمن تصرف این ناحیه، مقابر پادشاهان محلی و بزرگان پارتی در آنجا را ویران ساخت (پیگولوسکایا، ۱۲۳؛ پیرنیا، ۲۵۲۴/۳).

هر چند نوشته‌اند که اربیل در دوره ساسانیان صحنه آزار مسیحیان بود (EI²)، اما ضمناً گزارش شده است که در آن دوره ۵ مطلقاً نشین تأسیس شد که یکی از آنها در اربیل بود (کریستن سن، ۲۹۵). همچنین در این زمان، روابط دربار ایران با عیسویان کاملاً مسالمت‌آمیز و براساس آزادی آنان بوده است (همانجا؛ لا بور، ۱۲۶-۱۲۷). در زمانهای مختلف رفتار با مسیحیان متفاوت بوده است، چرا که آزار مسیحیان توسط مغان در آدیابنه که از مراکز مهم مسیحیت در آن زمان بوده، نیز گزارش شده است (پیگولوسکایا، ۲۰۳).

ناحیه اربیل در سده‌های بعد اهمیت گذشته خود را از دست داد. هر چند گسترش اسلام در این ناحیه با صلح و بدون مقاومت جدی صورت گرفت، اما شهر اربیل، جایگاه خود را به عنوان مرکزی برای مسیحیت حفظ کرد (EI²). به گفته ابن خلکان (۸۲/۴) در زمان زین‌الدین ابی سعید علی بن بکتگین، امور اربیل با رعایت عدل و انصاف و تدبیر اداره می‌شد و بناهای زیادی نیز در این شهر ساخته شد (نیز نک: غسانی، ۲۵۲). در دوران مظفرالدین کوکبری که او را نیز مردی رعیت پرور، شجاع و عادل معرفی کرده‌اند (همو، ۴۵۲-۴۵۳)، اربیل از رونق فراوانی برخوردار بود. او چندین نوانخانه و مدرسه و چند بنای عالی عام‌المنفعه دیگر ایجاد کرد (شوارتس، ۶۸۵).

خلفای متأخر بنی عباس به سرزمین اصلی عراق اکتفا می‌کردند، تا جایی که ناحیه اربیل زیر فرمان ایشان نبود (ابن طقطقی، ۴۱). در خلافت مستنصر و پس از مرگ مظفرالدین، علی شرف‌الدین اقبال شرابی که فرمانده سپاه خلیفه بود، اربیل را متصرف شد (همانجا؛ ابن فوطی، ۴۴-۴۵).

در ۶۲۸ق/۱۲۳۱م قوم تاتار به ناحیه اربیل هجوم آوردند و در آبادیهای این ناحیه دست به قتل و غارت زدند (ابن اثیر، ۵۰۱/۱۲؛ ابن عبری، ۲۴۹)، اما ظاهراً پس از فتح بغداد به دست هلاکو بود که توانستند در ۶۵۶ق/۱۲۵۸م به تصرف کامل آن نایل آیند (EI²). در ۸۵۱ق این ناحیه به تصرف جهان شاه قراقویونلو درآمد (عزازی، ۲۱۹/۳). در ۸۷۴ق در آنجا طاعون شیوع یافت و جان عده زیادی را گرفت (همو، ۲۳۹/۳). بدینسان این ناحیه اهمیت گذشته خود را تا حد زیادی از دست داد.

امروزه منطقه اربیل از مناطق کردنشین است که در ۱۹۷۰م توسط حکومت عراق، خودمختاری نسبی یافت (متس، مقدمه، ۲۴). هر چند خودمختاری مناطق کردنشین در ۱۱ مارس ۱۹۷۴ توسط حکومت مرکزی عراق رسماً اعلام شد (نیلاک، ۵۲-۵۰)، اما هیچ‌گاه از نظر کردها قانونی، کامل و قابل پذیرش نبوده است (همانجا)، زیرا حکومت مرکزی در این منطقه اسماً خودمختار مدخله مستقیم دارد و تصمیمات مهم را حکومت مرکزی خود اتخاذ و اجرا می‌کند (متس، ۱۸۷).

ویژگیهای اجتماعی-اقتصادی: به گزارش منابع، پیش از این ناحیه اربیل کردنشین نبوده است و سکنه آن را بیشتر اعراب و ترکمنها تشکیل می‌دادند و سپس کردها از غرب و از نواحی مرتفع به سوی دشتهای آسور سرازیر شدند و چهره منطقه، رنگ کردی گرفت («راهنما»، ۳۶۱، ۳۶۲). ترکمنهای اربیل از بازماندگان مردمی هستند که در دوره مناقشات عباسیان با سلجوقیان به این منطقه وارد شده‌اند. در ۱۹۳۲م شمار آنان ۱۳۲۰۰ نفر بوده است (همان، ۳۶۸، ۳۶۳). متس به خطا گزارش داده است که اینان توسط عثمانیها به منطقه آورده شده‌اند (ص ۸۵).

کردهای کشاورز، بیشتر در نقاط کوهستانی و یا در قسمت‌های جنوبی و پر آب، و طوایف بزرگ دامدار بیشتر در دامنه‌ها و مناطق کم آب‌تر دشتهای اربیل و کرکوک به سر می‌برند («راهنما»، ۳۴۴). ابن اثیر از کردهای حکیمه در اربیل نام می‌برد و مردم اربیل را از کردهای هذبانی می‌داند (۵۴۹/۹، ۳۵/۱۲).

طایفه‌های مهم ساکن دشت اربیل را دیزه‌ای و گردی معرفی کرده‌اند. دیزه‌ایها که حالت نیمه کوچرو داشته‌اند، در غرب اربیل و در آلتون کویری و تا نزدیکی دجله، یعنی محل زندگی طایفه عرب جبور، زندگی می‌کردند. بسیاری از کردهای دشت اربیل که ظاهراً به طایفه‌ای دیگر وابسته نیستند، به همین طایفه دیزه‌ای مربوط می‌شوند. طایفه گردی طایفه‌ای جنگجو بوده‌اند که در گذشته حدود ۱۵ آبادی در حاشیه شمالی دشت اربیل را در اختیار داشتند. در شمال بستوره چای، برخی تیره‌های طایفه سورچی دیده می‌شوند و در زمستان کوچ‌نشینان هرکی^۱ به ناحیه اربیل می‌آیند («راهنما»، ۳۷۵-۳۷۴). البته عزازی، هرکیها را از مشهورترین طایفه‌های ساکن اربیل معرفی می‌کند (۱۳۴/۲). کردهای ناحیه اربیل با لهجه سورانی صحبت می‌کنند («راهنما»، ۳۲۵). زبانهای کردی، ترکی و عربی در این ناحیه رواج دارد (دفتر، ۴۶۸) و با اینکه زبان رسمی کشور، عربی است، اما در این منطقه کردی، زبان رسمی به شمار می‌رود (متس، مقدمه، ۱۴).

ناحیه اربیل در ۱۹۳۲م از نظر مذهبی شامل ۹۹'۶۷۰ نفر سنی، ۲۲۰ نفر شیعه، ۴'۳۰۱ نفر مسیحی و ۴'۲۴۷ نفر یهودی بوده است («راهنما»، ۳۸۰). در گزارش دیگری (۱۹۱۹م) شمار یهودیان ناحیه اربیل ۴'۸۰۰ نفر آمده است که برخی از آنان به زبان آرامی سخن

قرار گرفتن بر سر راه شبکه مهم ارتباطی که داریوش اول هخامنشی ایجاد کرده بود، به صورت مرکز ارتباط و حوزه تولیدی مهم منطقه ای درآمده (بریتانیکا؛ رو، 372)، و تا پیش از ساسانیان محفوظ مانده بود («راهنما»، 234). مرکزیت این شهر خود سبب شده بود تا همیشه در معرض لشکرکشیها و جنگهای گوناگون قرار داشته باشد (کاسین، 139؛ دفتر، ۴۶۵). اربیل از نظر تاریخی، چنانکه گفته شد، بیشتر به این سبب شهرت یافته که صحنه نبرد یکی از مهم ترین جنگها میان نیروهای غرب و شرق بوده است. با کینگهام به نقل از پریدو^۱ می نویسد: این جنگ اگرچه در گوگمل روی داد، اما از آنجا که این نقطه مکان مهمی به شمار نمی آمد، این نبرد به جنگ اربلا موسوم شده است، چرا که اربلا (اربیل) شهری قابل توجه در نزدیکی آن بود (ص 326، حاشیه).

هر چند تصرف شهر اربیل توسط مسلمانان بدون مقاومت جدی صورت گرفت، اما این امر مانع از آن نشد که این شهر به صورت یک مرکز مسیحی فعال باقی بماند (EI²). یاقوت اربیل را شهری مشهور بین دو زاب معرفی می کند (۱۸۶/۱)، اما ظاهراً این شهر و ناحیه آن در دوره اسلامی جایگاه ثابتی در اداره مناطق نداشته است، چنانکه این شهر را به تفاوت به نواحی مختلف نسبت داده اند: در حالی که این خرداده آن را جزو استان شاد فیروز یا حلوان آورده است (ص ۶؛ نیز نک: قدامه، ۲۳۵)، یاقوت آن را به ناحیه اداری موصل مربوط می داند (همانجا) و ابوالفدا آن را از بلاد اقلیم شهرزور معرفی کرده است (ص ۴۱۲). البته در زمان مظفرالدین کوکیری با برپایی دیوار و شکوفایی بازارها و سرایهای آن، این شهر از نو اهمیت و رونق یافت (یاقوت، ۱۸۶/۱-۱۸۷)، یاقوت خبر می دهد که این شهر با وجود مرکزیت خود بیشتر به یک ده شبیه بوده، و چهره ای کاملاً کردی داشته است. در اطراف آن باغ و بستان وجود نداشته، و آب مورد نیاز شهر از قناتها تأمین می شده است (همانجا). از این رو، کهن ترین قناتها را به شهر اربیل نسبت داده اند که هنوز هم قسمتی از آب شهر را تأمین می کنند (لمتون، ۵؛ نیز نک: ه، ۷۹/۱)، این قنات حدود ۲۰ کیلومتر طول داشته است (همانجا). نویسنده تقویم البلدان شمار قناتهای اربیل را بسیار ذکر می کند (ابوالفدا، ۴۱۳) و گفته شده که در دوره خلفای عباسی شمار قناتهای این شهر ۳۰۰ تا ۴۰۰ رشته بوده است (نک: ه، همانجا).

قزوینی قلعه این شهر را مستحکم، و از مسجد آن معروف به مسجد کف که اثر کف انسانی در سنگی موجود در آن وجود داشته، یاد کرده است (ص ۲۹۰) و یاقوت فاصله این شهر تا ارومیه را ۷ روز و تا اشنو (اشنه) ۵ روز راه ذکر کرده است (۲۱۹/۱، ۲۸۴). حمدالله مستوفی نیز اربیل را شهری بزرگ با قلعه ای عظیم ذکر می کند که حاصل آنجا غله و پنبه نیکو، و حقوق دیوانیش ۲۲ هزار دینار بوده است (ص ۱۰۲-۱۰۳). در دوره مغولان، اربیل مانند بسیاری از شهرهای دیگر منطقه،

می گفتند (جودائیکا، VIII/1463). در سرشماری رسمی ۱۹۴۷ کشور، ناحیه اربیل دارای ۲۴۰'۲۷۳ نفر بود (آل فرعون، ۱/۱)، ۱۱ حاشیه ۱) که در ۱۹۷۳ م به ۴۶۰'۷۵۸ نفر (بریتانیکا) افزایش یافت. در ۱۹۸۷ م، جمعیت آن به ۷۴۳ هزار نفر رسید که از آن میان ۴۷۵ هزار نفر در نقاط شهری و بقیه در نقاط روستایی زندگی می کردند، بدینسان جمعیت نسبی در این ناحیه ۵۱/۳ نفر است (متس، 258-259) که از تراکم نسبی کشور بیشتر است («راهنما»، 93).

اقتصاد این منطقه بیشتر مبتنی بر فعالیتهای کشاورزی است و زراعت و دامداری پیشه اصلی مردم به شمار می رود (بریتانیکا). در اواسط سده ۲۰ م کشف منابع نفت در منطقه اهمیت یافت (آمریکانا). ناحیه اربیل را از نظر برخورداری از مواد معدنی و امکانات کشت و زرع، یکی از غنی ترین نواحی عراق به شمار آورده اند (دفتر، همانجا). منطقه اربیل در ۱۹۸۵ م دارای ۱۷ بیمارستان با ۱'۶۸۴ تخت بیمارستانی، ۱۹۶ پزشک و ۸۴۸ پزشکیار بوده است (متس، 261).

شهر اربیل: این شهر در ۸۰ کیلومتری شرق موصل و جنوب رودخانه زاب بزرگ (WNGD, 374) در ۳۶ و ۱۲ عرض شمالی و ۴۴ و ۴ طول شرقی (نصار، ۲۹۰، حاشیه ۲) و در ارتفاع ۴۵۰ متری از سطح دریا قرار گرفته («جغرافیا...»، 451)، و مرکز منطقه خودمختار اربیل است.

اربیل را کهن ترین شهری دانسته اند که از هزاره ۳ ق م تاکنون بر جای مانده است (فیی، I/39؛ رو، 35). این شهر در ناحیه ای حاصل خیز در دشتهای آسور قرار گرفته است. دو رودخانه کوچک شیخ قاضی در شمال غربی و اربیل در جنوب، این شهر را در بر گرفته اند که بجز ماههای زمستان، خشک هستند و بدینسان، آب مورد نیاز شهر در گذشته بیشتر از باران و کاریزها تأمین می شده است («راهنما»، 529)؛ مقدار بارش سالانه در این شهر حدود ۳۷۵ میلی متر است و از ویژگیهای بارز اقلیمی آن، نوسان شدید درجه حرارت است (آمریکانا).

تاریخچه: شهر اربیل ظاهراً در ۲۲۰۰ ق م توسط سومریان بر پا شده و سپس به آشوریان رسیده است (همانجا؛ شی، ۵۱، حاشیه ۱). این شهر در دوره آشوریان به عنوان محل نگهداری الهه ایشتار - الهه عشق و محبت و خدای حیات و عالم طبیعت و مسبب ازدیاد نسل گیاهان و جانوران و آدمیان - که بیشتر به عنوان «بانوی اربیل» به ویژه در سنگ نبشته های سناخریب (۷۰۴-۶۸۱ ق م) و آشوریانیال (۶۶۸-۶۲۷ ق م) از آن یاد شده، شهرت داشته است (همو، ۱۹۳، حاشیه ۱؛ ایرانیکا). از این رو، این شهر را یکی از ۴ شهر مهم آشور (جودائیکا) و پایتخت مذهبی آنان دانسته اند (فیی، I/40).

شهر اربیل در ۵۴۷ ق م، به دست کوروش هخامنشی افتاد (ایرانیکا) و در ۵۲۱ ق م، داریوش اول هخامنشی رهبر شورشی را که بر ضد او برپا شده بود، در این شهر به دار آویخت (گلزاری، ۳۵۲/۱-۳۵۳؛ داندامایف، 120-121). در واقع، بقا و شکوه این شهر از روزگار گذشته به محل استقرار و موقع طبیعی آن بستگی داشته است، تا جایی که این شهر با

صدمات فراوانی دید و شکوه گذشته خود را باز تا حد زیادی از دست داد و به این ترتیب، دیگر بزرگان علم و ادب - همچون گذشته - از این شهر پرنخاستند (GAL, II/204). همین وضعیت در دوره تسلط عثمانی نیز ادامه یافت (همان، II/488).

اوضاع کنونی: ظاهراً شهر جدید اربیل بر روی شهر کهن برپا شده است (رو، 35). در اربیل باید بر تلی مرتفع صعود کرد تا به بالای شهر رسید. اطراف شهر را دشت دربر گرفته است و برای جلوگیری از خطر ریزش قسمتهای بالایی، دیوارهای بلندی برپا داشته‌اند (شی‌یرا، ۵۰-۵۱).

از آثار عمده و برجسته شهر اربیل قلعه بزرگ آن است که بر فراز تپه‌ای در مرکز شهر قرار گرفته است. تلی که این قلعه بر آن واقع شده، دارای شکلی مدور است و اگرچه وسعت آن زیاد نیست، اما شیبی ملایم دارد. شک نیست که این تل دست‌ساز است. البته قسمت بیرونی آن سنگی است و احتمال دارد تل اولیه بر روی تپه‌ای کوچک برپا شده باشد. دیوارهای این قلعه آجری است و در داخل آن خانه‌های متعددی وجود دارد. شهر امروزی اربیل در پایین دست همین قلعه رشد و گسترش یافته است (باکینگهام، 326). قلعه اربیل دارای دو دروازه (اصلی) در جنوب و مشرق بوده است. این قسمت از شهر در ۱۹۴۳م ۶ هزار نفر جمعیت داشته که بیشتر آنان ترک بوده‌اند و خانه‌های آنجا بیشتر به زمین داران و تجار ثروتمند تعلق داشته است. در داخل قلعه معابر باریک و تو در تو و حتی راهروهای زیرزمینی تعبیه شده بود («راهنما»، 529). رسام با اطمینان گزارش می‌دهد که باید آثار باستانی قابل توجهی در تل اربیل یافت شود. همو عقیده دارد که بناهای باستانی شهر در قسمتهای عمیق این تل قرار دارد (ص 196).

باکینگهام در ۱۸۲۷م از دو مسجد بزرگ با مناره‌های نسبتاً مستحکم و نیز از بازارهای پر رونق و خانه‌های خشتی و زیبای این شهر یاد می‌کند و جمعیت آنجا را که اهالی بیش از ۱۰ هزار نفر گزارش کرده بودند، حدود ۵ هزار نفر حدس می‌زند. پیش از این زمان، ظاهراً به سبب گسترش فیزیکی شهر، دیوار گرداگرد آن رو به ویرانی نهاده بود، به نحوی که همو از «بناهای سست و دیوارهای فرو ریخته گرد شهر» و سهولت تسخیر شهر خبر می‌دهد (325، حاشیه).

ساختمانهای امروزی اربیل بیشتر در قسمت دشت بنا شده‌اند، از جمله مدارس و بیمارستان شهر. در ۱۹۴۳م در نزدیکی مدخل جنوبی قلعه، بازار بزرگی با ۴۰۰ مغازه وجود داشته است («راهنما»، 530-531).

اربیل از جمله شهرهای عراق است که در ترکیب جمعیتی آن عنصر ترکمن حضور دارد (همان، 378؛ متس، 85). جمعیت شهر در ۱۹۴۳م ۱۷ هزار نفر برآورد شده بود («راهنما»، 529) که در ۱۹۷۰م، به ۱۰۷۳۵۵ نفر رسید (بریتانیکا). شهر امروزی اربیل دارای مساجد و بازارهایی است که در بخش کهن شهر واقع شده است. این شهر مرکز تجاری و ارتباطی ناحیه اربیل به شمار می‌رود (آمریکانا).

از جمله بزرگان این شهر: ابوبکر محمد، معروف به قاضی الخافقین؛ ابوالعباس صلاح الدین احمد، ادیب و شاعر (ابن خلکان، ۶۹۴/۱، ۱۸۴/۸-۷۰)؛ ابوالبرکات شرف الدین ابن مبارک، مورخ و شاعر سده ۶-۷ق؛ ابوالفضل ابن الیاس بن جامع اربلی، محدث و فقیه سده ۵ق؛ بدرالدین حسن بن احمد اربلی، طبیب و مورخ؛ علی بن عیسی اربلی (ه م) را می‌توان نام برد (بستانی، ذیل اربلی؛ نیز نک: سمعانی، ۱۰۵/۱).

مأخذ: آل فرعون، فریق مزر، الحقائق الناصحة، بغداد، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، یوسف، مرآة الزمان، به کوشش علی سوم، آنکارا، ۱۹۶۸م؛ ابن خردادبه، عیبدالله، المسالك والممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن شداد، محمد، الاعلاق الخطيرة، به کوشش یحیی عیاره، دمشق، ۱۹۷۸م؛ ابن طقطقی، محمد، الفخری، شالون، ۱۸۹۴م؛ ابن عبری، غریفوریوس، تاریخ مختصر الدول، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، الحوادث الجامعة، بغداد، ۱۳۵۱ق؛ ابن کثیر، اسماعیل، البدایة والنهایة، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابوالفداء، تقویم البلدان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبة الدهر، لایپزیک، ۱۹۲۳م؛ بستانی، پرویز، عباس، تاریخ دو هزار و پانصد ساله ایران، تهران، انتشارات علمی؛ یرنیا، حسن، ایران باستان، تهران، دنیای کتاب؛ یگولوسکیا، ن. شهرهای ایران، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۹ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ حموی، محمد، تاریخ المنصور، به کوشش ابوالعید دودو، دمشق، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ خلف، جاسم محمد، محاضرات فی جغرافیه العراق الطبيعية...، جامعة الدول العربیه، ۱۹۶۱م؛ درویش، محمود فهمی و دیگران، دلیل الجمهوریه العراقیه، بغداد، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ دفتر، محمدهادی و عبدالله حسن، العراق الشمالي، بغداد، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شی‌یرا، ادوارد، الواح بابل، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۴۸ش؛ عزوای، عباس، تاریخ العراق، بغداد، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۶م؛ عینی، بدرالدین محمود، عقد الجمان فی تاریخ اهل الزمان، به کوشش محمد محمدامین، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ غسانی، ملک اشرف، المسجد النبوی، به کوشش شاکر محمود عبدالنعم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ قدماة بن جعفر، الخراج، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، دارصادر؛ کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ گلزاری، مسعود، کرمانشاهان-کردستان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نصار، حسین، مقدمه و حاشیه بر التجوم الزاهرة، قاهره، ۱۹۷۰م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Americana; Arrian, *Anabasis Alexandri*, tr. P.A. Brunt, London, 1976; id, *The Campaigns of Alexander*, tr. Aubrey de Selincourt, London, 1978; Beaumont, P. et al., *The Middle East, a Geographical Study*, London, 1988; Britannica; Buckingham, J.S., *Travels in Mesopotamia*, London, 1827; Cassin, Elena et al., *Die altorientalischen Reiche I*, Frankfurt, 1986; Curtius, Quintus, *History of Alexander*, tr. J. C. Rolfe, London, 1971; Dandamaev, M.A., *A Political History of the Achaemenid Empire*, Leiden, 1989; EI²; Fiey, J.M., *Assyrie chrétienne*, Beirut, 1965; GAL; GSE; Iranica; Judaica; Labourt, J., *Le Christianisme dans l'empire Perse*, Paris, 1904; Lambton, A.K.S., *The Origin, Diffusion and Functioning of the Qanat, Qanat, Kariz and Khattara*, London, 1989; Metz, H.C., *Iraq, a Country Study*, Washington, 1990; *The Middle East Intelligence Handbooks 1943-1946, Iraq and the Persian Gulf*, London, 1987; Niblock, Tim, *Iraq: The Contemporary State*, New York, 1982; *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1884; Pauly; Rassam, Hormuzd, *Asshur and the Land of Nimrod*, New York, 1971; Roux, Georges, *Ancient Iraq*, London, 1977; Schwarz, Paul, *Iran im Mittelalter*, Leipzig, 1925; Stein, Aurel, «Notes on Alexander's Crossing of the Tigris and the Battle of Arbela», *The Geographical Journal*, London, 1942, vol. XCIX; WNGD.

عباس سعیدی

از تجال، نک: بدیهه.

مسلمان زاده‌ای از دین خود روگردان شده، کفر ورزد، از نوع نخست به‌شمار می‌آید و اگر کافری پس از گرویدن به اسلام به کفر بازگردد، به‌عنوان مرتد ملی شناخته می‌شود. این تقسیم‌بندی نزد فقهای شیعه از آنجاست که بین دو نوع مرتد از نظر مجازات تفاوت قائل شده‌اند، اما فقهای اهل سنت برای هر دو، مجازاتی یکسان مطرح کرده‌اند.

معیار فقهای امامیه برای تشخیص فطری بودن مرتد یکی از این عناصر است: انعقاد نطفه در خانواده مسلمان، ولادت از والدین مسلمان، بلوغ در دامن پدر و مادر مسلمان. صاحب جواهر مشروحاً به نقد نظریات مختلف پرداخته، و عنصر «انعقاد نطفه» را ترجیح داده است؛ بر این پایه، اگر والدین طفل پس از انعقاد مرتد گردند، وی همچنان فطراً مسلمان خوانده می‌شود (۶۰۲/۴۱-۶۰۵؛ نیز نک: مغنیه، ۵۰۰). اما از نظر مجازات، فقهای امامیه علاوه بر قتل، عقوبتهای زیر را برای مردی که مرتد فطری است در نظر گرفته‌اند: جدایی از همسر و تقسیم اموال بین ورثه. در کتب فقهی برخی جزئیات درباره این مجازاتها، چون مسأله قبول توبه مرتد و عده و فای همسر مورد بررسی قرار گرفته‌اند (همانجاها). ادله مورد تمسک در احکام این باب، علاوه بر اجماع، شماری از روایات هستند (نک: کلینی، ۲۵۶/۷-۲۵۹؛ حر عاملی، ۵۴۴/۱۸-۵۴۵)، اما چنانچه مردی مرتد ملی باشد، مهلتی برای توبه نمودن او مقرر است و تنها در صورت سرباز زدن از توبه مجازات می‌گردد. در صورت تکرار ارتداد برای بار سوم قتل او واجب است. مرتد ملی در صورت توبه از کفر خویش، از حکم محجور شدن از تصرف در اموال و انفساخ عقد نکاح برکنار خواهد بود، گرچه تجدید عقد با زوج‌اش نیاز به انقضای مدتی برابر عده طلاق دارد (نک: شهید ثانی، ۳۴۲/۹-۳۴۳). تمام احکام یاد شده مربوط به مرد مرتد است، اما زنی که مرتد گردد، در مورد مجازات وی از نظر فقهای امامیه تفاوتی بین مرتد فطری و ملی وجود ندارد (برای شرح احکام در این باره، نک: شهید ثانی، ۳۴۳/۹-۳۴۴؛ صاحب جواهر، ۶۱۱/۴۱-۶۱۲).

فقهای مکاتب چهارگانه اهل سنت بر این امر متفقند که فرقی میان مرتد ملی و فطری نیست. در مورد مجازات مرتد نیز نسبت به مهلت دادن برای توبه و سپس قتل در صورت عدم توبه، تردید ننموده‌اند، اما نسبت به جزئیات این احکام نظیر وجوب یا استحباب مهلت برای توبه، کیفیت تقسیم اموال مرتد، اختلاف نظرهایی به چشم می‌خورد:

در دیدگاه حنفیه، مستحب است حاکم شرع، اسلام را بر مرتد عرضه نماید تا شبهه‌اش برطرف گردد. مهلتی که برای توبه مرتد در نظر گرفته می‌شود، ۳ روز است که این ایام را در حبس سپری می‌سازد و اگر پس از انقضای مدت توبه نکرده، مجازات خواهد شد. البته حنفیان مهلت دادن به مرتد را تنها در دو صورت مستحب شمرده‌اند: حاکم امیدوار به توبه وی باشد، یا مرتد شخصاً تقاضای مهلت کند. زن مرتد به هیچ وجه کشته نمی‌شود و مجازاتش تنها حبس است. به‌طور کلی، با تحقق ارتداد مالکیت مرتد از میان می‌رود تا هنگامی که شخص توبه کند؛ اما اگر کشته شد، اموال به‌دست آمده در زمان اسلامش به وارثان

ارتداد، اصطلاحی فقهی به مفهوم خروج فرد مسلمان از دین اسلام. ارتداد را در لغت به معنی رجوع و بازگشتن دانسته‌اند و در قرآن هم بارها در این مفهوم به کار رفته است (نک: راغب، ۱۹۷-۱۹۸؛ ابن منظور، ذیل رد). ارتداد به معنی «بازگشتن از دین اسلام» در چند آیه از قرآن کریم مطرح شده، از آن میان در سوره مائده (۵۴/۵) و محمد (ص) (۲۵/۴۷) ارتداد مورد نکوهش قرار گرفته است؛ در سوره بقره (۲/۲۱۷) با تفصیل بیشتری به موضوع پرداخته شده، و مجازات مرتد در آخرت، حبط اعمال و عذاب جاودان دانسته شده است. در منابع روایی، اعم از کتب حدیث شیعه و اهل سنت احادیثی چند از قول و فعل پیامبر (ص) و دیگر بزرگان دینی درباره مجازات مرتد نقل شده است (نک: حر عاملی، ۵۴۴/۱۸ به بعد؛ ابن حجر، ۲۵۴-۲۵۵).

از نظر فقهی، در مجموع ۳ نوع ارتداد قابل فرض است: تحقق ارتداد با نیت و عزم صرف، ارتداد قولی و ارتداد فعلی؛ «تردد در کفر» نیز به صورت نخست ملحق شده است (شهید ثانی، ۳۳۳/۹-۳۳۴؛ صاحب جواهر، ۶۰۰/۴۱-۶۰۱؛ غمراوی، ۵۱۹). از آنجایی که فقها مسأله ارتداد را در ضمن مباحث حدود مطرح می‌سازند، اثبات این جرم را نیز منوط به اقرار مجرم، یا شهادت شاهد می‌دانند (شهید ثانی، صاحب جواهر، همانجاها؛ خمینی، ۴۹۶/۲؛ جزیری، ۴۲۳/۵).

انکار امر ضروری دین موجب ارتداد شناخته شده است، اما تحقق ارتداد به انکار ضروری مذهب مورد اختلاف است (خوانساری، ۸۲۰؛ صاحب جواهر، ۶۰۲/۴۱). شهید ثانی مخالفت با اجماع را مصداق انکار ضروریات نمی‌داند، مگر مخالفت با اجماع بر مسأله‌ای که از ضروریات دین به‌شمار آید، و نیز اجماع مورد نظر می‌باید توسط اهل حل و عقد از مسلمانان تحقق یافته باشد (۳۳۵/۹). از طرف دیگر، صاحب جواهر نظریه صاحب کشف اللثام را مبنی بر اینکه مسأله مورد انکار بر طبق اعتقاد منکر باید از ضروریات دین محسوب گردد و سپس انکار نماید والا انکار به حساب نمی‌آید، مورد نقد قرار داده است و اعتقاد منکر را دخیل در تحقق عنوان ضروری دین نمی‌داند (نک: ۶۰۱/۴۱).

در کتب فقهی شرایطی برای مرتد منظور گشته که هدف از برشمردن آنها، بیان مصداق مرتد شرعی است که با فقدان هریک از این شروط، موضوع ارتداد شرعاً منتفی خواهد بود و مجازات به اجرا در نخواهد آمد. در منابع فقهی شیعه بلوغ، عقل، اختیار و قصد از شرایط اصلی ارتداد به‌شمار آمده است (محقق حلی، ۱۸۳/۴؛ شهید ثانی، ۳۴۱/۹؛ خمینی، ۴۹۵/۲). از مکاتب اهل سنت، شافعیه نیز همین شرایط را منظور داشته‌اند (ابواسحاق، ۲۳۰-۲۳۱)، اما مالکیه در مورد اشتراط بلوغ اختلاف نظر دارند (خرشی، ۶۲/۸) و حنابله و حنفیه بلوغ را شرط نمی‌دانند (کاسانی، ۱۳۴/۷؛ الفتاوی، ۲۵۳/۲؛ ابن ضویان، ۴۰۷/۲). در هر حال با توجه به شرایط ذکر شده، مجنون، مُکره، مضطر و امثال آن هیچ‌گاه مرتد شناخته نمی‌شوند.

از نظر فقهای امامیه دو نوع مرتد وجود دارد: فطری و ملی. اگر

مسلمانان تعلق دارد و اموالی که در زمان ارتداد به دست آورده، به بیت المال می رسد (کسانی، ۱۳۴/۷ - ۱۳۵؛ الفتاوی، ۲۵۳/۲ - ۲۵۴؛ جزیری، ۴۲۳/۵).

از دیدگاه مالکیه واجب است که حاکم شرع، اسلام را بر مرتد عرضه کند و از وی بخواهد تا توبه نماید. به مرتد ۳ روز مهلت داده خواهد شد تا دست از کفر خویش بشوید. این مهلت از روز اثبات کفر در محکمه شروع می شود، نه از روز کفر ورزیدن. ایام مهلت را مرتد در حبس سپری خواهد کرد، اما بدون اینکه مورد خشونت یا آزار قرار گیرد. خوراک و آشامیدنی به هزینه مرتد در اختیارش قرار خواهد گرفت. در اجرای این مجازات تفاوتی بین مرد و زن نیست؛ تنها تفاوتی که مالکیان برای زن مرتد قائل شده اند، این است که مهلت توبه وی گذشتن ایام عادت ماهانه است تا شبهه وجود حمل نیز برطرف گردد (ابن رشد، ۴۵۹/۲؛ دردیر، ۴۳۶/۴ - ۴۳۸؛ آبی، ۲۷۸/۲).

بین شافعیان، درباره وجوب دادن مهلت توبه و استحباب آن اختلاف نظر وجود دارد. قائلان به وجوب در اکثریتند و معتقدان به استحباب اقلیت را تشکیل می دهند. درخصوص مدت مقرر برای توبه مرتد نیز نظریات یکسان نیست، گروهی ۳ روز را مد نظر قرار داده، و عده ای آن را به همان نخستین زمانها در محکمه محدود نموده اند. با این حال، شافعیان به اتفاق آراء معتقدند که مرتد در صورت ابا کردن از توبه کشته خواهد شد و در این حکم بین زن و مرد تفاوتی نیست. در مورد اموال مرتد نیز برخی با تحقق ارتداد حکم به خروج اموال از ملک مرتد داده اند و گروهی دیگر معتقدند که در صورت عدم توبه، چنین حکمی جاری خواهد بود؛ بر این پایه، در واقع با کشته شدن مرتد، کشف می گردد که اموالش از ملک وی خارج شده است. به هر حال، اموال مرتد در صورت خلع ید وی به بیت المال سپرده می شود و هیچ وارثی حق ارث بردن از او را ندارد (شافعی، ۲۵۷/۱ - ۲۵۸؛ غمراوی، ۵۲۰ - ۵۲۱؛ جزیری، ۴۲۷/۵).

فقهائ حنبلی نسبت به وجوب دادن مهلت یا استحباب آن اختلاف عقیده دارند، اما در هر صورت مدت مهلت را همان ۳ روز دانسته اند. مرتد ایام مهلت را در حبس سپری می سازد و توبه او می باید از روی میل باطنی صورت پذیرد، اما اگر وی در اثر اکراه، تن به توبه دهد، جست و جو از حقیقت این توبه لازم نیست. نزد این فقیهان، مرتد در صورت نپذیرفتن توبه مجازات خواهد شد، و در این حکم بین زن و مرد تفاوتی نیست. حنبلیان سلب مالکیت از مرتد را جایز نمی دانند، ولی با تحقق ارتداد وی را از تصرف در اموالش ممنوع می سازند و در صورت کشته شدنش، تمامی اموال او را به بیت المال می سپارند (ابن قدامه، ۷۴/۱۰، ۷۶، ۱۰۵؛ بهوتی، ۳۸۸/۳، ۳۹۳؛ ابن ضویان، ۴۰۵/۲ - ۴۰۶).

به طور کلی، از مجموع کلمات فقها چنین استنباط می شود که منزلت مرتد نزد فقیهان، خصوصاً فقهائ امامیه، مقامی است برزخ بین اسلام و کفر، به این معنا که وی را بالاتر از کافر و فروتر از مسلمان

می شمارند و از این رو چنین تعبیر می کنند که مرتد «فوق الکافر و دون المسلم» است (شهید ثانی، ۲۴۳/۹).

مآخذ: آبی، صالح، جواهر الاکلیل، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، بلوغ المرام، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ ابن رشد، محمد، بدایة المجتهد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن ضویان، ابراهیم، منار السیل، دمشق، ۱۳۷۸ق؛ ابن قدامه، عبدالله، المغنی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن منظور، لسان؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، التنبیه، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بهوتی، منصور، شرح منتهی الارادات، بیروت، دارالفکر؛ جزیری، عبدالرحمان، الفقه علی المذاهب الاربعه، بیروت، دارالفکر؛ حر عاملی، محمد، وسائل الشیعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ خروشی، محمد، شرح علی مختصر سیدی خلیل، قاهره، ۱۳۱۸ق؛ خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، قم، انتشارات قدس محمدی؛ خوانساری، محمدباقر، مناهج المعارف، به کوشش احمد روضائی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ دردیر، احمد، الشرح الصغیر، قاهره، ۱۹۸۳م؛ راغب اصفهانی، حسین، معجم مفردات الفاظ القرآن، به کوشش ندیم مرعشی، قاهره، ۱۳۹۲ق؛ شافعی، محمد، الام، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دارالمعرفه؛ شهید ثانی، محمد، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، به کوشش محمد کلانتر، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ صاحب جواهر، محمد حسن، جواهر الکلام، به کوشش محمود قوچانی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ غمراوی، محمد، السراج الوهاج، بیروت، دارالمعرفه؛ الفتاوی الهندیة، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ قرآن کریم؛ کسانی، علاءالدین، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ محقق حلی، جعفر، شرائع الاسلام، به کوشش عبدالحسین محمدعلی، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ مغنیه، محمدجواد، الفقه علی المذاهب الخمسة، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.

سیدمصطفی محقق داماد

ارتفاع، نکه نجوم، علم.

ارتفاع^۱، یکی از صفات سه گانه و اصلی فیزیکی صوت که در موسیقی نقشی بنیانی دارد. آنچه مایه اختلاف یا تشخیص و تمایز صدای زیر از بم می شود، ارتفاع آن است. از این رو در فیزیک صوت ارتفاع هر صدایی را بر حسب شماره ارتعاشهای آن در ثانیه که بسامد یا تواتر نامیده می شود، مشخص می کنند و صدای بم دارای بسامد کمتر و صدای زیر دارای بسامد بیشتری است.

زیر ~~~~~ بم ~~~~~

مفهوم زیر و بم را در ایران از دیرباز می شناخته اند و باقی ماندن زیر و بم به عنوان نام دو وتر در سازهایی مانند عود، می تواند مؤید این نظر باشد، به ویژه با تصریح خوارزمی به اینکه عود همان بریط یا ساز باستانی واصل ایران است (ص ۲۳۸).

در جامع الاحیان عبدالقادر مراغی در فصلی با عنوان «در بیان اسباب حدت و ثقل» همراه با نقل و نیز انتقاد اقوال بزرگانی چون فارابی و صفی الدین ارموی به بیان عوامل مؤثر در زیر و بمی صدا پرداخته شده است (ص ۲۲-۲۶). جالب توجه اینکه آنچه مراغی در این زمینه ذکر کرده است، تقریباً با پژوهشهای نوین فیزیک توافق دارد،

البلوغ» (ص ۲۵) مشابه سویرانو (زیرترین) و باس (بم‌ترین) صدا می‌شود (دوکنده، ۲۶۷).

مأخذ: اسماعیل بیگی، ضیاءالدین، اکوستیک، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، به کوشش فان قلوئن، لیدن، ۱۸۹۵ م؛ صفی‌الدین ارموی، عبدالمؤمن، الادوار، نسخه خطی کتابخانه دانشکده الهیات مشهد، شه ۵۳۱؛ مراغی، عبدالقادر، جامع الالحن، به کوشش تقی ینش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ نیز:

De Candé, Dictionnaire de musique, Paris, 1973.

تقی ینش

آرتیق، یننی، نک: آل ارتق.
آرتیق، یننک، نک: آل ارتق.

آرتنا، علاءالدین بن جعفر (دمحرم ۷۵۳/فوریه ۱۳۵۲)، مؤسس دولت بنی ارتنا که مدت ۴۶ سال (۷۳۶-۷۸۲ ق/۱۳۳۶-۱۳۸۰ م) بر بخشی از آناتولی مرکزی فرمان رانند.

این واژه که احتمالاً از رتنا در زبان سانسکریت به معنی جواهر گرفته شده است (EI²)، در منابع به شکل‌های ارتنه (شبانکاره‌ای، ۳۱۴؛ توغان، I/247، آرتنا (ابن تغری بردی، الدلیل، ۱۰۳/۱)، اوردنا (اوزون چارشیلی، «تاریخ...»، I/124) و آرطانا (رضانور، ۱۱۱/۳) نیز آمده است.

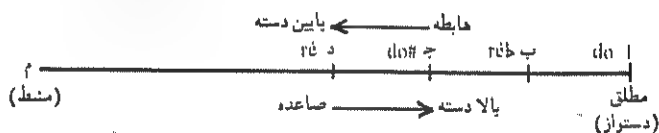
از جزئیات زندگی علاءالدین ارتنا، قبل از امارتش در آناتولی آگاهی دقیق در دست نیست. ارتنا اصلاً اویغوری و از امیران ایلخانی بود (کاشانی، ۹). او را نویان یا نونین (لین پول، ۴۳۴/۲؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۲۸۹/۱۰) نیز لقب داده بودند که در زبان مغولی به معنی شاهزاده و امیر لشکر است.

نخستین بار در منابع از ارتنا در دستگاه تیمورتاش چوپانی که از سوی ابوسعید بهادرخان، ایلخان مغول، بر آناتولی فرمان می‌راند، یاد شده است. ارتنا که لقب ملک الامرای نیز داشت (افلاکی، ۹۷۸/۲)، یکی از یاران و امیران تیمورتاش بود (قلقشندی، ۳۶۳/۵؛ لین پول، همانجا) و پس از ازدواج تیمورتاش با خواهر او بر اعتبار و نفوذش افزوده شد (اوزون چارشیلی، «امیرنشینی‌های...»، ۱۵۵). تیمورتاش پس از قتل پدرش که به دستور ابوسعید صورت گرفت، اداره امور آناتولی را به ارتنا سپرد و خود نزد ملک الناصر سلطان مملوک مصر رفت (عبدالرزاق، ۸۲/۱؛ ابن خلدون، ۶۳۲/۵-۶۳۳). ارتنا به اطاعت از ابوسعید گردن نهاد (قلقشندی، ابن خلدون، همانجاها) و ایلخان نیز در ۷۲۸ ق/۱۳۲۸ م از او را ابقاء کرد. شیخ حسن بزرگ (جلایری) نیز وقتی از سوی ابوسعید به جای تیمورتاش به حکومت آناتولی برگزیده شد، اداره امور آن دیار را به ارتنا واگذار کرد (اوزون چارشیلی، همانجا).

چون ابوسعید در ۷۳۶ ق درگذشت، قلمرو او دچار هرج و مرج شد و خانان مغول بر سر جانشینی ایلخان به رقابت پرداختند. شیخ حسن

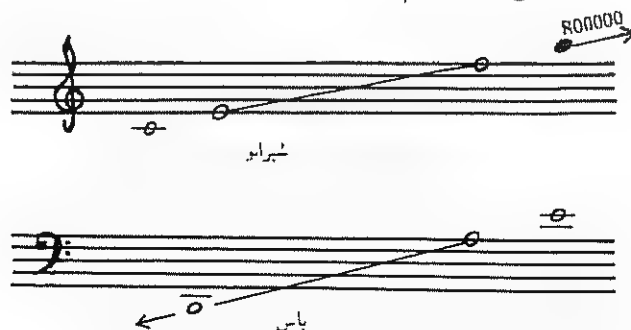
چنانکه طول، غلظ (ضخامت) و ارخاء (شُل کردن) را عوامل ثقل (= بمی)، و برعکس قِصَر (کوتاهی)، دَقَت (باریکی)، توتیر (سفت کردن) را از اسباب حدت (= زیری) شمرده است (همانجا). ظاهراً این مفاهیم مأخوذ از کتاب الادوار صفی‌الدین ارموی است (گ ۲ ب) و در حقیقت قوانین سه گانه تارهای مرتعش در فیزیک صوت (اسماعیل بیگی، ۲۴۰/۲-۲۴۵) را بیان می‌کند، با عنایت به اینکه ارخاء و توتیر جایگزین کاهش و افزایش نیروی کشش، و غلظ و دقت نمودار جرم مخصوص یا چگالی شده است. همچنین توضیح مربوط به «حدت» ذوات النفع یا سازهای بادی که خود ناظر به عبارت کتاب الادوار صفی‌الدین ارموی است (همانجا)، تا حدی با قوانین لوله‌های صوتی باز (اسماعیل بیگی، ۱۰۵/۲-۱۱۳) منطبق می‌شود؛ چه، در اینگونه سازها همانند نی، سوراخهای دورتر از دمیدن گاه (= فم نافخ) صدای بم‌تری ایجاد می‌کند.

در جامع الالحن آمده است که «... نغمات صاعده باشند، اغنی انتقال نغمات از طرف احد به طرف اثقل باشد... و چون نغمات هابطه باشند...» (مراغی، ۲۳-۲۴). این عبارت نشان می‌دهد که در دوران عبدالقادر مراغی (سده ۸-۹ ق) دو واژه احد و اثقل به معنی زیرتر و بم‌تر و مبتین ارتفاع صوت بوده است. و در نغمات صاعده و هابطه چون بیشتر به ذوات الاوتار یا سازهای زهی نظر داشته‌اند، مفهوم عینی آنها را که محسوس بوده است، در نظر می‌گرفته‌اند. در اینگونه سازها هر چه در طول دسته (ساعد) رو به بالا می‌رود، صدا بم‌تر می‌شود. از این رو عبدالقادر مراغی اصطلاح صاعده را به مفهوم لغوی یا عینی آن به جای بالادسته به کار برده است که هم ارز بم‌تر در موسیقی می‌شود، چنانکه اصطلاح هابطه از نظر او معنی پایین دسته یا زیرتر را دارد.



شکل بر مبنای گام ۱۷ قسمتی صفی‌الدین

سرانجام، آنچه عبدالقادر مراغی در همان فصل درباره صدای انسان گفته است، می‌تواند به سهم خود از دیدگاه موسیقی یا صداشناسی نسبتاً



معتبر باشد؛ چنانکه حاد بودن صدا در «صغرسن» و ثقیل بودن آن «بعد

جلایری نیز برای استفاده از این اوضاع به ایران آمد و ارتنا را به جای خود به حکومت آناتولی منصوب کرد. چون شیخ حسن جلایری از شیخ حسن کوچک پسر تیمورتاش در آلا داغ شکست خورد، موقعیت ارتنا نیز به خطر افتاد (همان، ۱۵۶). پس نخست از شیخ حسن کوچک (چوپانی) اطاعت کرد (ابن خلدون، ۶۳۲/۵)، اما بعد از مدتی با فرستادن نامه‌ای توسط سراج‌الدین سلیمان، قاضی قیصریه نزد ملک الناصر مملوک به اطاعت او گردن نهاد. ناصر نیز با فرستادن خلعت درخواستش را پذیرفت (صفدی، ۳۳۷/۸؛ ابن خلدون، ۶۳۲/۵-۶۳۳) و او را نایب السلطنه خود در آناتولی نامید (ابن تغری بردی، المنهل، ۲۹۴/۲). ارتنا هم سیواس را مرکز حکومت خود قرار داد و به نام ملک الناصر خطبه خواند و سکه ضرب کرد و برخی از این سکه‌ها را به مصر ارسال داشت (قلقشندی، همانجا). بعد از درگذشت ملک الناصر، ارتنا در ۷۴۲ق/۱۳۴۱م، اعلان استقلال کرد و خود را سلطان علاءالدین خواند (قونیه‌لی، ۱/۴۳۱؛ اوزون چارشیلی، همانجا) و به نام خود سکه زد و به این ترتیب مستقیماً به جانشینی ایلخانان در آناتولی دست یافت (لین‌پول، همانجا). بعد از اعلان استقلال، شیخ حسن کوچک که قبلاً در ۷۳۷ق/۱۳۳۷م در محل قره حصار با ارتنا جنگیده بود (اهری، ۱۶۴)، این بار در ۷۴۴ق/۱۳۴۳م، برای مطیع کردن وی لشکری به پیکار او فرستاد. در این جنگ که در محلی به نام کرنوک (اگرنبوک؛ قس: ابن خلدون، ۶۳۳/۵) واقع در میان سیواس و ارزنجان روی داد، لشکر شیخ حسن از ارتنا شکست خورد (همانجا؛ مقریزی، ۶۵۲؛ حافظ ابرو، ۲۱۷؛ ابن تغری بردی، همانجا). این پیروزی موجب اشتها ارتنا شد (همانجا) و فرمانروای بلامنازع این خطه گردید.

ارتنا در ۷۵۳ق درگذشت (صفدی، همانجا) و در شهر قیصریه در محله کوشک به خاک سپرده شد (اوزون چارشیلی، همان، ۱۵۷). ارتنا فرمانروایی صوفی منش بود (ابن تغری بردی، النجوم، ۲۸۹/۱۰). در مدت حکومتش در ترویج مذهب و اعزاز و تکریم دانشمندان و مشایخ و سادات می‌کوشید و بدان پایه از شهرت و محبوبیت رسید که او را «کوسه پیغمبر» نامیدند (شبانکاره‌ای، ۳۱۴). وی به اخیا و فتیان نیز توجه و علاقه خاص داشت، چنانکه گاه آنها را به نیابت خود در شهرهای قلمروش برمی‌گماشت که از جمله آنها، شریف حسین در شهر آق‌سرا را می‌توان نام برد (ابن بطوطه، ۳۰۲). ارتنا زبان عربی را با فصاحت تکلم می‌کرد. ابن بطوطه از ملاقات با او در سیواس و از فصاحت و مهمان نوازی و نیز ملاقات با طغاخاتون یکی از همسران او در قیصریه سخن می‌گوید (ص ۳۰۲-۳۰۴).

با توجه به نوشته سبکی در کتاب طبقات الشافعیه در تأیید مقام علمی او (نک: اوزون چارشیلی، همانجا)، چنین به نظر می‌رسد که ارتنا احتمالاً مذهب شافعی داشته است. قلمرو حکومت او علاوه بر دو پایتختش قیصریه و سیواس، شامل شهرهای توقات، آماسیه، ارزنجان، آنکارا، سامسون، سینوپ، قونیه، نیکده، نیکسار، جانیک، قره حصار شرقی و دۆلی قره حصار بود (زامباور، ۲۳۲؛ لین‌پول، ۴۳۴/۲؛ اوزون

چارشیلی، همانجا).

ارتنا ۳ پسر به نامهای جعفر، محمد و حسن داشت. حسن در زمان حیات پدر درگذشت. غیاث‌الدین محمد پسر سوم بعد از مرگ ارتنا از سوی امرا و رجال دولت به حکومت رسید (همو، نیز لین‌پول، همانجاها)، اما امور دولت را وزیر او علیشاه اداره می‌کرد. امیران نواحی همجوار، به سبب نابسامانی و ضعف دولت، قلمرو ارتنا را مورد تجاوز قرار دادند و وزیر نیز برضد غیاث‌الدین قیام کرد و سوی قیصریه به راه افتاد. غیاث‌الدین محمد در آغاز مغلوب شد، ولی پس از آن با یاری ملک الاشرف سلطان مملوک مصر بر وزیر یاغی پیروز شد (اوزون چارشیلی، «امیرنشینهای»، ۱۵۸)، اما رجال دولت متحد شدند و محمد را در ۷۶۷ق/۱۳۶۶م به قتل رساندند (همانجا؛ استرآبادی، ۷۹). و آنگاه پسرش علاءالدین علی را به حکومت برداشتند. وی که فردی نالایق بود، بازیچه دست امیران شد و فرمانروایان سایر نواحی آناتولی نیز بر قلمرو او هجوم می‌آوردند؛ از جمله قرامانیان بر شهرهای نیکده و آق‌سرای، حاج شادگلدی بر آماسیه، و قلیچ ارسلان بر قره حصار شرقی تسلط یافتند. از سویی دیگر قاضی برهان‌الدین احمد نیز از جانب مردم - که از اعمال ناشایست علاءالدین علی به تنگ آمده، و خلع او را خواستار بودند - به وزارت برگزیده شد. سرانجام علی، در جریان لشکرکشی به آماسیه در محل کازاوا درگذشت (اوزون چارشیلی، همان، ۱۵۹-۱۵۸؛ قونیه‌لی، ۱/۴۳۲).

بعد از علاءالدین علی، پسر ۷ ساله‌اش که به محمد دوم و چلبی معروف است، به حکومت رسید و قلیچ ارسلان که احتمالاً از بازماندگان سلاجقه بود، نیابت حکومت را به دست گرفت (همو، ۱/۴۳۳؛ لین‌پول، ۴۳۵/۲). اما بعد از اندک مدتی، قاضی برهان‌الدین احمد، قلیچ ارسلان را به قتل رساند و خود نیابت حکومت را بر عهده گرفت. وی در ۷۸۲ق/۱۳۸۱م اعلان استقلال کرد و دولت خاندان ارتنا به سر آمد (همانجاها). از سرنوشت محمد دوم اطلاعی در دست نیست. به روایتی از سوی برهان‌الدین و یا در جریان محاصره سیواس توسط مملوکها کشته شد.

از روزگار حاکمیت خاندان ارتنا آثار تاریخی اندکی در شهرهای سیواس، قیصریه، توقات برجای مانده است (اوزون چارشیلی، همان، ۱۵۹-۱۶۰). در قلمرو ارتنا از دیدگاه فرهنگی اقدامات جالبی انجام گرفت، از جمله ادبیات ترکی به صورت ترجمه از زبان فارسی رونق گرفت و نوشتن داستانهای قهرمانی مانند دانشمندنامه به تقلید از اصل سلجوقی آن، رواج پیدا کرد (EI²).

مآخذ: ابن بطوطه، رحله، به کوشش محمد عبدالمنعم عربان و مصطفی قصاص، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن تغری بردی، یوسف، الدلیل الشافی علی المنهل الصافی، به کوشش فهیم محمد شلوت، مکه، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ همو، المنهل الصافی، قاهره، ۱۹۸۴م؛ همو، النجوم الزاهرة، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، العمر، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ استرآبادی، عزیز، یزم و رزم، استانبول، ۱۹۲۸م؛ افلاکی، احمد، مناقب العارفين، به کوشش تحسین یازجی، آنکارا، ۱۹۸۰م؛ باهری، ابوبکر، تاریخ شیخ اویس، به کوشش ی. لون، لاهه، ۱۳۷۳ق؛ حافظ ابرو، عبدالله، ذیل جامع

شهر ساختاری پله‌پله دارد که نواحی میانی آن در ارتفاع ۳۰۰-۴۰۰ متری قرار گرفته است. این منطقه را «اورتامحله» (کوی میانی) می‌نامند. پایین‌ترین بخش شهر محله «جای‌آغزی» (دهانه رود) است. کوی «چارشی» شهر در ارتفاع ۵۵۰ متری است که بازار و مراکز دولتی و کار در این کوی واقع شده‌اند. مرتفع‌ترین کوی شهر به نام «چاملیک» (سروستان) در ارتفاع ۸۰۰-۹۰۰ متری است (همان، ۱۳۴۲/III). در دامنه کوهستان به نسبت افزایش ارتفاع، زیتون، انجیر، انار، سیب و گلابی به دست می‌آید. از نکات جالب آنکه هنگام باز شدن شکوفه‌ها در باغهای کویهای پایین شهر، کویهای فوقانی هنوز پوشیده از برف است (همان، ۱۳۴۲-III/421). جمعیت این شهر تا پیش از ۱۹۷۰م از ۱۰ هزار نفر تجاوز نمی‌کرده است؛ در این سال به ۱۳۱۰۹، در ۱۹۸۵ به ۱۸۷۲۰ نفر رسیده است (همان، ۱۳۴۲/III).

ارتوین منطقه‌ای است باستانی و از حفاریهای اطراف شهر، آثاری به دست آمده که قدمت آنها به هزاره دوم ق م می‌رسد (همان، ۱۳۴۲/III). در پایان هزاره دوم و آغاز هزاره نخست ق م در نواحی جنوب غرب گرجستان، در منطقه محل اقامت کلخها، اتحادی از اقوام و قبایل، پدید آمد (BSE³, VII/364). از آثار مکشوفه چنین بر می‌آید که کلخیدا در سده ۹ ق م زیر سلطه اورارتو و آشور قرار داشته است. در کتیبه آشور نصیرپال سوم که در موزه ارمیتاژ سن پترزبورگ محفوظ مانده، از ویرانی کلخ و بنای مجدد آن و کوچاندن اسیران بدین سرزمین سخن رفته است (پیتروفسکی، ۱۹۴۰). در سده ۸ ق م این منطقه مورد هجوم کیمریان و سکاها از شمال قرار گرفت که در سقوط دولتهای اورارتو و آشور مؤثر افتاد. از سده ۶ ق م در غرب گرجستان دولت کلخیدا پدید آمد که قبایل کلخ در آن از موقعیتی ممتاز برخوردار بودند. ضرب سکه در همین زمان در کلخیدا معمول گردید و شهرها و مراکز مسکونی در دشتهای اطراف رودهای ریونی و فازیس و سواحل دریای سیاه پدیدار شد. در اواخر سده ۶ و اوایل سده ۵ ق م دولت کلخیدا تابع دولت هخامنشی ایران شد. در اواخر سده ۵ و اوایل سده ۴ ق م نفوذ دولت کلخیدا در میان اقوام همجوار کاستی پذیرفت و به دشتهای اطراف رودهای ریونی و فازیس محدود شد. اواخر سده ۴ ق م فرنواز بر سرزمین کلخیدا فرمانروایی داشت (BSE³, VII/364, XII/472). اواخر سده ۲ ق م کلخیدا به تابعیت دولت پونتوس درآمد که میتريدات (مهرداد) ششم اویاتور^۲ (۱۳۲-۶۳ ق م) بر آن فرمان می‌راند (همان، ۱۳۳۸/XVI, XII/472؛ پاسدراجیان، ۵۰). میتريدات ۳ بار با رومیان به نبرد پرداخت. این پیکارها به شکست میتريدات منجر شد و سرانجام پمپئوس (پمپه) سردار رومی بر او پیروز شد و نیروهای خود را تا کلخیدا پیش راند (گریمبرگ، ۳/۶۰؛ پلوتارک، ۲۰۷، ۲۰۳، ۱۹۱/۷؛ پیرنیا، ۳/۲۱۳۷-۲۱۴۹؛ BSE³, XVI/338). در سده‌های ۱ و ۲ م در سرزمین کلخیدا، شمال مصب رود چوروخ، دولت لازیکا پدید آمد که

التاریخ رشیدی، به‌کوشش خانبا یا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ رضانور، تورک تاریخی، استانبول، ۱۳۴۲/ق ۱۹۲۴ م؛ زامبور، معجم الانساب، به‌کوشش زکی محمدحسن و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰/ق ۱۹۸۰ م؛ شبانکاره‌ای، محمد، مجمع الانساب، به‌کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ صفدی، خلیل، الوانی بالوفیات، به‌کوشش محمدیوسف نجم، ریسپادن، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۲ م؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سمدین و مجمع بحرین، به‌کوشش عبدالحسن نوایی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ قلغشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳ م؛ کاشانی، عبدالله، تاریخ اورلجایو، به‌کوشش مهین همیلی، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ لین پول، استانبولی و دیگران، تاریخ دولتهای اسلامی، ترجمه صادق سجادی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ مقریزی، احمد، السلوک، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ نیز: E2; Konyali, I.H., *Abideleri ve kitabeleri ile ilgde Aksaray tarihi*, Istanbul, 1974; Togan, A.Z.V., *Umumi Türk tarihine giris*, Istanbul, 1981; Uzunçarsili, I.H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1969; id, *Osmani tarihi*, Ankara, 1982.

آرتوین، استانی در شمال شرقی ترکیه و جنوب شرقی دریای سیاه که مرکز آن نیز شهر ارتوین است. استان ارتوین در ۴۰ تا ۴۱ و ۳۲ عرض شمالی و ۴۱ و ۷ تا ۴۲ و ۲۶ طول شرقی واقع شده است (YA, II/885).

در روزگاران کهن، این منطقه کلخیدا و به زبان یونانی گلخیس نامیده می‌شده که با نام قوم کلخ یا کولخ مرتبط بوده است («دائرةالمعارف...»، ۱۳۴۲/III؛ آرتوینیان، ۱/۱۱۸). از شهری کهن با نام کالخ نیز در منطقه اورارتو یاد شده است (پیتروفسکی، ۴۰). هرودت از این منطقه با نام کلخیس یاد کرده، و آن را حدود رود فازیس دانسته است (ص ۱۹، ۶۱). دیاکونوف با اتکا به نوشته هرودت آن سرزمین را متعلق به اقوام ایبری-گرجی خوانده، و بر آن است که مرز سرزمین ماد تا ناحیه کلخیدا و دشت فازیس (فاسیس) ادامه داشته است (ص ۳۳۹).

بخش کوهستانی استان ارتوین پربرف و سردسیر، ولی در منطقه ساحلی دریای سیاه، هوای آن معتدل است و در آن نواحی مرکبات می‌روید (میدان لاروس، ۱/۷۰۲). استان ارتوین در جنوب، بخشی از صحرای چوروخ را شامل می‌شود و تا ارزروم ادامه می‌یابد. رود پرتا در نزدیکی شهر ارتوین به نهر چوروخ می‌پیوندد و از اردهان تا جاده قارص-ارزروم کشیده می‌شود («دائرةالمعارف»، ۱۳۴۲-III/420). مساحت استان ۷۴۳۶ کی-م^۲ و جمعیت آن حدود ۲۲۸'۹۹۷ نفر است (YA، همانجا). افزون بر مرکز استان، ارتوین دارای ۷ شهرستان به نامهای اردانوج^۲، ارهاوی، بورچکا، گوک‌تاش (مرغول)، هوا، شاوشات و یوسف ایلی است («دائرةالمعارف»، ۱۳۴۲/III؛ میدان لاروس، ۱/۷۰۳). استان ارتوین دارای ۲۱ بخش و ۳۰۳ روستاست. تراکم جمعیت استان حدود ۳۰ نفر در کی-م^۲ تخمین زده شده است («دائرةالمعارف»، همانجا). مراکز بخش در استان ارتوین اینهاست: موراتلی (مرادلی)، چمیلی، میدانچیک، ولی‌کوی، اورتا‌کوی، گوک‌تاش، زیتون‌لیک، توتون‌لو، اوگدم، ساری‌گول، دمیرکند، کمال‌پاشا و قلیچ‌قایا (میدان لاروس، همانجا).

شهر ارتوین از طریق جاده‌ای با بورچکا و از آنجا با شهر هوا در ساحل دریای سیاه ارتباط پیدا می‌کند («دائرةالمعارف»، ۱۳۴۲/III).

شمال کلخیدا را تابع خود کرد (همان، XII/479).

پروکوپوس مورخ سده ۶م، هنگام بحث درباره کلخیدا می‌گوید که در زمان او این سرزمین «لازیکا» نام داشته که به گفته «سوخرا»، سردار ایرانی عصر قباد ساسانی، «از دیرباز در تصرف ایران بوده است و رومیها به زور آن را غصب کرده بودند» (ص ۵۵). چنین به نظر می‌رسد که فرمانروایان محلی تابع دولتهای ایران و روم گاه بر این منطقه حکم می‌راندند. رومیان در این منطقه که بعدها ارتوین نامیده شد، از نفوذی چندان برخوردار نبودند («دائرة المعارف»، همانجا). در اوایل سده ۵م امپراتوری روم شرقی منطقه ارتوین را در اختیار گرفت و این منطقه به صورت بخشی از خلدیه درآمد (همانجا). قدامه بن جعفر (ص ۱۸۷، ۱۹۲) از این منطقه با نام «خالدیه» یاد کرده، ولی این خرداد به (ص ۱۰۸) آن را به صورت «خلدیه» آورده است. پروکوپوس می‌نویسد، تسخیر لازیکا، ایرانیان را از هجوم طوایف هون که در مجاورت لازیکا می‌زیستند، مصون می‌داشت (ص ۲۰۹). مشخصاتی که پروکوپوس از لازیکا به دست می‌دهد با مشخصات منطقه ارتوین نزدیک می‌نماید.

در سده ۴م، مسیحیت در منطقه ارتوین رواج یافت و کلیساهایی در آن سرزمین ساخته شد (YA, II/901). در زمان یزدگرد اول، منطقه ارتوین در اختیار دولت ایبری (گرجستان) بود (همانجا). در ۶۴۵/۲۴م حبیب بن مسلمة فهری و سلمان بن ربیعۀ باهلی از سوی عثمان مأمور فتح روم (بیزانس) و قفقاز شدند (بلادری، ۱۹۷-۲۰۳؛ طبری، ۲۴۴/۴-۲۴۷). ابن اثیر این واقعه را در ۲۵ق ذکر کرده است (۸۳/۳-۸۶). ارتوین در همین سال فتح شد («دائرة المعارف»، III/420). در ۶۵۳/۳۲م کنستانتین دوم، بار دیگر این نواحی را تصرف کرد. در سالهای ۷۵-۸۰ق/۶۹۵-۷۰۰م عبدالله فرزند عبدالملک بن مروان خلیفه اموی قارص و اردهان را از لشکریان بیزانس بازپس گرفت، ولی به منطقه چوروخ که ارتوین نیز بخشی از آن بود، دست نیافت (YA، همانجا). از آن پس بارها منطقه ارتوین از سوی مسلمانان و لشکریان بیزانس دست به دست شد. در جریان این پیکارهای طولانی در ۳۲۷/۳م، دژ لیوانه که اکنون نماد شهر ارتوین است، ساخته شد. هدف از بنای این دژ، دیدبانی و کسب اطلاع از پیشرویهای سپاه مسلمانان بود («دائرة المعارف»، همانجا). از ۴۶۰/۴۶۸م حاکمیت سلجوقیان بر ارتوین آغاز شد، ولی گاه منطقه مزبور در تصرف گرجیان قرار می‌گرفت (همانجا). بعدها علاءالدین کیقباد (حک ۶۱۶-۶۳۴ق/۱۲۱۹-۱۲۳۷م) شادشات و یوسف ایلی را که از نواحی ارتوین به شمار می‌رفتند، به قلمرو دولت سلجوقی ضمیمه کرد (YA, II/903).

ارتوین در سده ۱۳م زیر سلطه مغولان و ایلخانان درآمد. در سده ۱۵/۹م آق قویونلوها بر این منطقه فرمان راندند و اوزون حسن سراسر آنجا را مسخر کرد. تنها اتابکانی که اداره امور محلی را در اختیار داشتند، همچنان باقی ماندند. بعدها که منطقه بار دیگر به تصرف گرجیان درآمد، بیگهای ارتوین در ۹۰۲ق/۱۴۹۷م از سلطان سلیم

مشهور به یاووز سلیم که آن زمان فرمانروای طرابوزان بود، یاری طلبیدند و با کمک عثمانیها، گرجیان را از آن منطقه بیرون راندند. آن زمان ارتوین و مناطق اطراف آن تحت حمایت دولت عثمانی صورتی نیمه مستقل داشت (همان، II/904؛ «دائرة المعارف»، همانجا). در زمان فرمانروایی سلطان سلیمان قانونی، محمدخان فرزند شاهرخ بیگ مشهور به ذوالقدری که در خدمت دولت صفوی بود، از آنان روی برتافت و به خدمت دولت عثمانی درآمد و چندی بعد به مقام بیگلربیگی ارزروم دست یافت (اوزون چارشیلی، ۴۰۳/۲). وی در ۹۴۴ق/۱۵۳۷م، در عملیات جنگی به سود دولت عثمانی، منطقه وسیعی را به تصرف درآورد که ارتوین بخشی از آن بود. او ولایت لیوانه را بنا نهاد و آن منطقه را به بیگلربیگی ارزروم متصل کرد. ولی این امر دیری نپایید و منطقه از تصرف دولت عثمانی خارج شد («دائرة المعارف»، همانجا). این حالت نیز چندان دوام نیافت. گرجیان که میان دو دولت ایران و عثمانی قرار گرفته بودند، گاه به این و گاه به آن گرایش نشان می‌دادند. به دنبال فعالیتهای شاه طهماسب صفوی، سلطان سلیمان قانونی که زمستان را در حلب به سر می‌برد، به دیار بکر آمد و احمد پاشا وزیر ثانی را مأمور پیکار با گرجیان کرد. در نتیجه، منطقه ارتوین تابع دولت عثمانی شد و در ۹۸۶ق/۱۵۷۸م با شروع مجدد جنگهای ایران و عثمانی، بار دیگر زیر سلطه دولت عثمانی قرار گرفت (همانجا؛ اوزون چارشیلی، ۴۱۲/۲-۴۱۳؛ YA، همانجا). در ۹۸۷ق/۱۵۷۹م، پس از تأسیس استان چیلدیر شهر ارتوین که متصل به چیلدیر بود، مرکز ولایت لیوانه شد («دائرة المعارف»، همانجا).

ارتوین در سده ۱۳ق/۱۹م از سوی نیروهای روسیه تصرف شد. در پی آن در ۱۲۴۵ق/۱۸۲۹م پیمانی در ادرنه به امضا رسید که طبق آن سازمان منطقه بر هم ریخت و ارتوین به صورت بخشی از ایالات طرابوزان و شهرستان باتوم درآمد. این حالت تا پس از جنگ روس و عثمانی در ۱۸۷۷-۱۸۷۸ ادامه یافت (همانجا؛ YA, II/906؛ شاو، ۷۰/۲-۷۲، ۳۱۴-۳۱۸). در ۳ مارس ۱۸۷۸ در سن استفانو (یشیل کوی کنونی) واقع در نزدیکی استانبول، پیمانی میان دو دولت روسیه و عثمانی به امضا رسید که طبق آن باتوم، قارص، اردهان، دوغو بایزید و الشکرت^۱ که ارتوین بخشی از آن بود، از تصرف دولت عثمانی خارج شد (همو، ۳۲۴/۲-۳۲۶؛ «دائرة المعارف»، III/420؛ BSE³, XXII/1). در ۱۳ ژوئیه همان سال پیمانی با شرکت چند دولت اروپایی در برلین به امضا رسید که طبق آن ارتوین، قارص و اردهان که به استانهای سه گانه شهرت داشتند، به روسیه واگذار شد (YA، همانجا؛ «دائرة المعارف»، III/420-421؛ BSE³, III/246-247؛ ساهاکیان، ۱۰۳). در ۸ فوریه ۱۸۷۹ طبق معاهده‌ای که در استانبول به امضا رسید، به مردم منطقه مهلت داده شد که اموال خود را طی ۳ سال بفروشند و مناطق مسکونی خود را به گونه‌ای دلخواه ترک کنند. در نتیجه ارتوین تحت

(III/422).

طبق آمار وزارت امور دینی ترکیه در ۱۹۹۰م، شمار مساجد استان ارتوین ۵۹۵ باب بوده که از آن میان ۶۰ مسجد در مرکز استان و مراکز شهرستانهاست. شهر ارتوین دارای ۱۲ مسجد است. آثار تاریخی شهر شامل مسجد چارشی یا مسجد مرکز در محله چارشی است که تاریخ بنای آن ۱۲۷۸ق است. این مسجد در ۱۹۵۳م بازسازی شد. اثر تاریخی دیگر شهر، «اورتا جامع» در کوی میانی است که در جنگ جهانی اول ویران شد. مسجد دیری که تاریخ بنای آن ۱۲۰۷ق بوده، در محله چای آغزی واقع است. مسجدی هم در لیوانه به نام «چای آغزی جامع» وجود دارد. همچنین مسجدی قدیمی در «دره محله» وجود داشت که به جای آن مسجد دیگری در ۱۹۲۱م با نام مسجد بالچی اوغلو ساخته شد. از بناهای دیگر شهر حمام چارشی است (همانجا).

یکی از مناطق سیاحتی شهر به نام کافکازور در ارتفاع ۱۱۰۰ متری است. این ناحیه در گذشته صورت ییلاق داشته، ولی اکنون با ایجاد تأسیسات توریستی به صورت منطقه مسکونی درآمده است. تفاوت بسیار در ارتفاع کویهای شهر، به آن از دیدگاه جهانگردی صورتی جاذب بخشیده است (همان، III/421). استان ارتوین با جمهوری گرجستان دارای مرز مشترک است.

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك والممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، تاریخ عثمانی، ترجمه وهاب ولی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، لیدن، ۱۸۶۵م؛ پاسدرماجیان، هراند، تاریخ ارمنستان، ترجمه محمد قاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ پروکویوس، جنگهای ایران و روم، ترجمه محمد سعیدی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ پیرنیا، حسن، ایران باستان، تهران، ۱۳۱۳ش؛ پیوتوفسکی، ب. ب.، اورارتو، ترجمه عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ شاور، استفانوردچی و ازل کورال شاور، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ طبری، تاریخ، مقدمه بن جعفر، الخراج و صناعة الکتابه، به کوشش محمد حسین زیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ گریمرگ، کارل، تاریخ بزرگ جهان، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، ۱۳۶۹ش؛ هردت، تواریخ، ترجمه و جواشی از وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیز:

Arutyunyan, N. V., *Toponimika Urartu*, Erevan, 1985; BSE³; Dyakonov, I. M., *Istoriya Midii*, Moscow/Leningrad, 1956; Meydan Larousse, Istanbul, 1987; Plutarch, *Lives*, tr. B. Perrin, London, 1968; Snakyan, R. G., «Raboty angliiskikh istorikov», *Navaya istoriya Armenii v trudakh Sovremennikh zarubezhnikh avtorov*, Erevan, 1993; *Türkiye diyanet vakfi İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1991; YA. عنایت الله رضا

اِزْث، اصطلاحی فقهی و حقوقی به معنی انتقال دارایی و حقوق (میراث) شخص در گذشته (مُورث) به شخص زنده (وارث) که با رعایت شرایط و موازینی خاص انجام می پذیرد.

ارث در لغت از ماده «ورث» و به معنی بقاست و «وارث» از صفات خداوند در قرآن کریم است (نک: حجر/۲۳). مبحث ارث در فقه اسلامی بسیار گسترده است و خود علم مستقلی را پدید آورده که «علم الفرائض» نامیده شده است.

اداره روسیه و به صورت بخشی از قارص درآمد و مردم آن به مناطق کم جمعیت قفقاز کوچ کردند («دائرة المعارف»)، نیز ۷۸، همانجا؛ شاور، ۳۲۶/۲). گرچه در ۲ نوامبر ۱۹۱۴ ارتوین ۴ ماه در تصرف نیروهای عثمانی بود، ولی به طور کلی حاکمیت روسیه بر این سرزمین تا پس از انقلاب ۱۹۱۷م همچنان ادامه داشت.

پس از سقوط دولت تزاری در ۱۸ نوامبر ۱۹۱۷ پیمان متارکه ای در ارزنجان به امضا رسید که طبق آن ارتوین از سوی سپاهیان روسیه تخلیه شد. در ۳ مارس ۱۹۱۸ طبق پیمان صلح برست لیتوفسک^۱، مرز میان شوروی و ترکیه تغییر کرد و به مرز پیش از جنگ روس و عثمانی در سالهای ۱۸۷۷-۱۸۷۸ بازگشت. اردهان، قارص و باتوم به دولت عثمانی واگذار شد («دائرة المعارف»)، همانجا؛ BSE³, IV/26؛ شاور، ۵۴۸/۲؛ پاسدرماجیان، ۴۹۲). این بار نیز ارتوین مدتی دراز در اختیار ترکان قرار نگرفت و طبق پیمان متارکه مودروس (مندروس)^۲ در ۳۰ اکتبر ۱۹۱۸ نیروهای عثمانی به مرزهای پیش از ۱۹۱۴م عقب رانده شدند (همو، ۴۹۴؛ «دائرة المعارف»)، همانجا؛ شاور، ۵۵۲/۲-۵۵۳).

در ۱۷ نوامبر ۱۹۱۸ ارتوین به اشغال نیروهای انگلیس درآمد که این وضع تا آوریل ۱۹۲۰ ادامه داشت. در پی خروج نیروهای انگلیس، منطقه در اختیار دولت گرجستان قرار گرفت (YA, II/907؛ «دائرة المعارف»)، همانجا). پس از تصرف قارص در ۳۰ اکتبر ۱۹۲۰ از طرف نیروهای عثمانی، موضوع ارتوین از راههای دیپلماتی حل شد. دولت ترکیه در ۲۲ فوریه ۱۹۲۱ اولتیماتومی درباره ارتوین به گرجستان داد و نیروهای گرجی از ارتوین و اردهان خارج شدند. ۴ روز بعد ارتوین مجدداً به صورت بخشی از ترکیه درآمد. این اقدام طبق معاهده ۱۶ مارس ۱۹۲۱ در مسکو صورت قانونی به خود گرفت (همانجا؛ شاور، ۵۹۸/۲-۵۹۹). ارتوین ابتدا برای مدت ۴ ماه و نیم بخشی از اردهان شد، ولی در ۷ ژوئیه ۱۹۲۱ شهرستان ارتوین تأسیس، و شهر ارتوین مرکز این شهرستان شد («دائرة المعارف»)، همانجا). در ۱۹۲۴م با تغییراتی که در قوانین اداری کشور ترکیه پدید آمد، ارتوین به استان تبدیل شد. شهر ارتوین نیز با همین نام، مرکز این استان نوینا گردید. ارتوین در اول ژوئن ۱۹۳۳ بار دیگر شهرستانی از استان چوروخ شد که مرکز آن ریزه بود. در ۴ ژانویه ۱۹۳۶ منطقه قدیم چوروخ از صورت استان درآمد و استان دیگری با انضمام چند ناحیه، با همان نام چوروخ به مرکزیت ارتوین تأسیس شد. سرانجام در ۱۷ فوریه ۱۹۵۶ استان چوروخ به استان ارتوین تبدیل، و نام آن با نام مرکز استان (شهر ارتوین) یکسان شد (همانجا).

ارتوین فاقد مراکز مهم صنعتی است و تنها مؤسسه صنعتی آن کارخانه تهیه الیاف بوده است. در سالهای اخیر یکی از پارکهای شهر ارتوین به صورت منطقه ای صنعتی درآمد. با این وصف، صنایع شهری پیشرفت چندانی نداشته، و به همین سبب کوچ از روستا به شهر نسبت به دیگر شهرهای ترکیه اندک بوده است. ۴۰٪ مردم در بخش خدمات اداری و ۸٪ در بخش بازرگانی به کار مشغولند («دائرة المعارف»).

مقررات ارث در هر یک از قوانین موجود، نتیجه تحولات عمیقی است که در دوره‌های متمادی در زندگی انسانها پدید آمده است و از روزهای تاریک تاریخ سرچشمه می‌گیرد. از هنگامی که انسان زندگی اجتماعی خود را با تشکیل خانواده آغاز کرد و مالکیت شخصی برای او شناخته شد، مسأله میراث نیز مورد توجه قرار گرفت. در طول تاریخ در میان اقوام و ملل گوناگون، برحسب عادات و سنن اجتماعی و قواعد مذهبی، ضوابط و مقررات خاصی درباره انتقال اموال متوفی به بازماندگان پدید آمده است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود:

در یونان باستان میراث خانواده به بزرگ‌ترین پسر می‌رسید و دیگران عموماً از ارث محروم بودند؛ حتی برای اینکه دختر بتواند بهره‌ای از ارث ببرد، ابتدا کسی را به پسر خواندگی قبول می‌کردند و آنگاه دختر خود را به ازدواج او در می‌آوردند. سولون^۱ حکیم (۶۴۰-۵۶۸ ق.م) در قوانین مربوط به وراثت تغییراتی داد و برای زنان نیز سهم الارث تعیین کرد (نک: وودهاوس، 302-306).

رومیها خانواده را واحدی مستقل می‌دانستند و در جمیع امور حقوقی و اجتماعی آن را از نفوذ حکومت مصون می‌داشتند. «سرپرست خانواده»^۲ مالک مطلق بود و جز او کسی مالک مالی نمی‌شد و هنگامی که پدر می‌مرد، یکی از پسران یا برادران او که می‌توانست خانواده را سرپرستی کند، وارث او می‌شد. حتی پس از آنکه در زمان یوستینیانوس (۵۲۷-۵۶۵ م) نظام جدید ارثی برقرار شد و قرابت پایه و اساس میراث قرار گرفت و دختران نیز توانستند به لحاظ قرابت سهمی از میراث داشته باشند، در میان زوجین آیین توارث برقرار نشد و زوج و زوجه نمی‌توانستند از یکدیگر ارث ببرند (همو، 311-310؛ مونی، 1/483). به گفته مونی، به رغم سکوت متن قانون یوستینیانوس، پذیرفته شده است که در صورت نبودن هرگونه خویشاوند، همسر متوفی بتواند ارث ببرد. افزون بر این، در همان قانون به همسر فقیر متوفی حق داده شد که بتواند از ارث بهره‌ای داشته باشد (1/484).

در شریعت یهود اصل کلی مبتنی بر محرومیت زنان، به ویژه زوجه، از ارث است. حکم مستفاد از تورات این است که تا وقتی فرزند پسر وجود داشته باشد، دختر ارث نمی‌برد و چنانکه برای متوفی پسری نباشد، ارث او به دخترانش می‌رسد (سفر اعداد، ۲۷: ۸). اصولاً در شریعت یهود قرابت‌های موجب ارث، اینگونه طبقه‌بندی شده‌اند: نخست فرزندان متوفی و اخلاف ایشان، دوم پدر متوفی و اخلاف او، و در ردیف سوم پدر پدر و اخلاف او. شوهر از زن ارث می‌برد، اما زن از شوهر ارث نمی‌برد و حتی اگر شرط شده باشد، این شرط باطل است، ولی زوجه فقیر می‌تواند از ترکه شوهر متوفی ارتزاق کند (نک: شیلو، 475-482؛ آبراهامز، 309-310).

در ایران پیش از اسلام، فرزندان همگی از پدر خود ارث می‌بردند، اما میزان این بهره همواره برابر نبود و بر اساس عواملی چون جنس فرزند و نوع ازدواجی که این فرزند حاصل آن است، متفاوت بود. از

همسران متوفی، تنها «پادشاه زن» میراث می‌برد و حتی اگر متوفی فرزندی برجای نمی‌گذاشت، پادشاه زن همه میراث را می‌گرفت و وراثت طبقات بعد سهمی نمی‌بردند (برای توضیح، نک: نصر، 345-352).

در میان عرب پیش از اسلام، ۳ گونه نسبت موجب ارث بود: قرابت نسبی، فرزند خواندگی و ولاء. هر قرابتی موجب ارث بردن نمی‌شد و مرد بودن، بلوغ و حتی قدرت دفاع و حمل سلاح از شروط آن بود. ولاء یا تحالف بدین صورت بود که دو نفر بیگانه با یکدیگر بر گفتن این عبارت پیمان می‌بستند: «خون من، خون تو... و مال من، مال تو است... تو از من ارث می‌بری و من از تو» و به موجب این پیمان این دو نفر در زمان حیات از یکدیگر دفاع می‌کردند و هر کدام زودتر می‌مرد، دیگری از مال او ارث می‌برد (سیوری، التفتیح، ۱۲۹/۴-۱۳۰؛ نیز نک: علی، ۵۶۸-۵۶۴/۵).

در سخن از احکام شریعت اسلام، نخست باید به آیاتی از اوایل سوره نساء اشاره کرد که در آنها ضمن تبیین اصول کلی این مبحث، شیوه محروم کردن زنان از ارث منسوخ شناخته شد و قاعده دو برابر بودن سهم پسر (مرد) نسبت به دختر (زن) مطرح گردید (نک: نساء/ ۷/۴). جزئیات مسائل ارث را در قرآن کریم نمی‌توان یافت و فروع آن در سنت نبوی تفصیل پذیرفته است. گفتنی است در روزگار صحابه میان آنان اختلاف روشهایی در تقسیم ارث پدید آمد که مذاهب فقهی را در سده‌های بعد تحت تأثیر خود قرار داد و از آن میان به ویژه آراء امام علی (ع)، زید بن ثابت و ابن مسعود مورد توجه قرار داشت. در کنار امامیه که شیوه خود در تقسیم ارث را به امام علی (ع) می‌رسانند، فقه‌های اهل سنت نیز خود از دو روش مشخص پیروی کرده‌اند: روش حجازی که بیشتر برگرفته از آراء زید بن ثابت بود، مالکیان، شافعیان و حنبلیان را با خود دارد و نماینده روش عراقی که بیشتر بر آراء ابن مسعود تکیه دارد، فقه حنفی است (نک: زحیلی، ۲۸۹/۸).

مبحث ارث در فقه اسلامی، موضوع یکی از مهم‌ترین روابط مالی است که بین دو یا چند انسان پدید می‌آید. هدف از آشنایی با قوانین و مقررات ارث تنها این نیست که حق به دارنده حق برسد، بلکه جلوگیری از قرار گرفتن ناحق در جایگاه حق اهمیت بیشتری دارد. نخستین نتیجه تقسیم ناعادلانه ارث بین وارثان، پدید آمدن امری است که از نظر فقهی در حکم «غصب» است.

شریعت اسلام با عنایت به علاقه شدیدی که افراد به تأمین معیشت اعقاب خود دارند و نیز به منظور حفظ حقوق بازماندگانی که در مرگ یک نفر بدون سرپرست خواهند ماند، برای علم فرائض اهمیت فراوانی قائل شده، و به موجب احادیث بسیاری دقت در مواد و تعلیم و تعلم مسائل آن را امر و تأکید کرده است. حدیث «تعلموا الفرائض...» (نک: سیوطی، ۱۳۷/۸) از احادیثی است که بیشتر فقها بر آن تأکید داشته‌اند

است؛ ضمناً باید دانست که توارث از احکام است، نه از حقوق و از این رو قابل اسقاط نیست (نک: امامی، ۱۱۸/۳).

با یک نگرش حقوقی، گفتنی است که مالیات بر ارث پس از پرداخت دیون و دیگر حقوق متعلق به ترکه، از باقی آن به شرط رسیدن به حد نصاب مالیات بر ارث، دریافت می‌شود و باقی مانده آن برابر مقررات ارث قابل تقسیم است (نک: جعفری، ارث، ۲۸۶/۱).

شرایط ارث: تحقق ارث مبتنی بر دو شرط است: فوت مورث و زنده بودن وارث در هنگام فوت وی. تردید در مرگ مورث و زنده بودن وارث به صورت انفراد، یا تردید در موت مورث و حیات وارث به طور اجتماع از مواردی است که تا حقیقت امر روشن نشود، وراثت در آنها صورت نمی‌گیرد (قانون مدنی، ماده‌های ۸۷۳-۸۷۵).

موجبات ارث: وراثت کلاً از دو طریق حاصل می‌آید: نسب و سبب. منظور از نسب ارتباط یکی از دو شخص است با دیگری از راه تولد، یا بدین نحو که با چند واسطه یکی به دیگری برسد، یا اینکه هر دوی شخص ثالثی برسند و چنین ارتباطی باید بر پایه زوجیت شرعی (نکاح) بوده باشد. سبب به چند طریق حاصل می‌شود: ارتباط شخص با دیگری از طریق نکاح، آزاد کردن بنده (اعتاق)، ضامن جریه شدن (ولاء) و نیز امامت (اسلام، بیت المال) (نک: شهید ثانی، ۲۵۰/۸؛ صاحب جواهر، ۷/۳۹-۱۵؛ نیز زحیلی، ۲۴۹/۸-۲۵۲). امروزه بجز نکاح و امامت سبب دیگری که عامل توارث سببی باشد، از نظر اجتماعی پدید نمی‌آید. درباره موجب اخیر، یعنی امامت باید خاطر نشان کرد برداشتهای مختلفی که از تفسیر حدیث «أَنَا وَارِثُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ...» (نک: ابن ماجه، ۹۱۵/۲؛ ترمذی، ۴۲۱/۴) و احادیث هم مضمون آن در منابع امامیه به دست داده شده، موجب گشته است که یکی، امام را جانشین حضرت رسول (ص) در این حدیث بدانند، دیگری «بیت المال» را و سرانجام گروهی حاکم وقت را، چنانکه قانون مدنی ایران در ماده ۸۶۶ مقرر می‌دارد: «در صورت نبودن وارث، امر ترکه متوفی راجع به حاکم است» (نک: صاحب جواهر، ۲۶۰/۳۹-۲۶۴؛ نیز موسوعة...، ۲۸۱/۴-۲۸۳).

اقسام وارث: میزان دوری و نزدیکی بازماندگان نسبت به متوفی متفاوت است و از این رو گروه‌بندیهای خاصی برای شناخت اقسام وارث به عمل آمده است. دسته نخست از وارثان، صاحبان فرض (ذوی الفرض) هستند که قرآن کریم آنان را با عنوان و سهم خاصی که دارند، مشخص کرده است. در این باره میان فقهای اسلامی، اختلافی نیست. دسته دوم از دیدگاه شیعه کسانی هستند که دارای «قربت عامه» باشند و اینان بدون توجه به جنسیت و رابطه قربات (از سوی پدر یا مادر)، خویشاوند شمرده می‌شوند و به ترتیب نزدیکی به متوفی سزاوار دریافت ارث به شمار می‌آیند؛ اینان می‌توانند گاه هم از طریق فرض و هم از راه «قربت» وارث باشند (نک: دنباله مقاله).

از دیدگاه پیروان مذاهب اهل سنت، قربات به دو بخش: «عصبه» و «ذوی الارحام» تقسیم می‌شود: الف - عصبه، افرادی از ورثه هستند که

(نیز نک: طوسی، المبسوط، ۶۷/۴).

بدین ترتیب یکی از علوم اسلامی شکل گرفت که علم فرایض نام یافت. این دانش اطلاع بر قواعد و اصولی است که به وسیله آنها بتوان پس از فوت یک نفر سهم الارث هر یک از افراد ورثه را از اموال و حقوقی که بر جای مانده است، تعیین کرد و نیز وارث را از غیر وارث بازشناخت. به طور کلی می‌توان گفت که این علم متکی بر ۳ علم جداگانه: علم فتوی (فقه)، علم نسب و علم حساب بوده است (برای تفصیل، نک: هـ، فرایض).

مبحث ارث در منابع فقهی و حقوقی، گسترش فراوان یافته، و مسائل آن در بخشهای گوناگون مطرح شده است که در اینجا مهم‌ترین این مباحث بررسی خواهد شد:

حقوق متعلق به ترکه پیش از تقسیم ارث: ترکه حین فوت مورث، پیش از ادای حقوقی که بدان تعلق می‌گیرد، قابل تقسیم در میان ورثه نیست. و اگر متوفی بدهی داشته باشد، دارایی وی به وارثان منتقل نمی‌شود، زیرا خداوند ارث را پس از ادای دین قرار داده است (نساء/ ۱۲، ۱۱/۴). حقوق متعلق به ترکه در فقه بر ۳ قسم است:

۱. حقوق متعلق به عین ترکه: مشتمل بر دیون شرعی، همچون حج واجب، دیون و مطالباتی که عین مال مورث در رهن و وثیقه آن باشد، قیمت مالی که شخص متوفی در حال حیات آن را به اعتبار شخصی به صورت نسبه خریده، یا خدماتی که مزد آنها را بر عهده گرفته است. برخی معتقدند که نخستین حق میت (مربوط به دوره بعد از فوت) حق تجهیز و کفن و دفن است که بر قضای دیون و وصیت وی مقدم است. این امر البته به میزان ماترک میت بستگی تام دارد.

۲. هزینه تکفین و دفن: اعم از بهای کفن، اجرت و هزینه‌های غسل، قیمت زمین و مخارج حفر گور و دیگر ملزومات دفن از هزینه‌هایی است که از ماترک برداشته می‌شود. قانون مدنی ایران در ماده ۸۶۹ قیمت کفن را مقدم بر حقوق متعلق بر عین ترکه قرار داده، و در ماده ۸۷ رعایت این ترتیب را لازم شمرده است (نیز نک: زحیلی، ۲۷۲/۸).

۳. وصیت: پس از پرداخت مخارج تجهیز میت و وضع حقوق متعلق به عین ترکه، باید به اجرای وصایای متوفی پرداخت. جواز وصیت نسبت به حداکثر ثلث ماترک از حدیث «إِنَّ اللَّهَ تَصَدَّقَ عَلَيْكَ عِنْدَ وَفَاتِكَ بِثُلْثِ أَمْوَالِكَ» بر می‌آید (نک: ابن ماجه، ۹۰۴/۲؛ برای حدیث دیگر، نک: بخاری، ۱۸۷/۳؛ برای احادیث امامیه، نک: حر عاملی، ۳۶۱/۱۳-۳۶۴). گروهی از امامیه و نیز ظاهریه معتقدند که اگر موصی، وارث نسبی یا سببی نداشته باشد، مسأله محدودیت وصیت به ثلث مطرح نیست و او می‌تواند نسبت به کل دارایی خود وصیت کند (نک: جعفری، وصیت...، ۹۸-۹۹؛ شیخ الاسلام، ۱۸۸/۱-۱۹۰).

یادآوری این نکته ضروری است که ارث یکی از موجبات تملک است (قانون مدنی، ماده ۱۴۰) و هیچ عاملی مانع از مالکیت ورثه بر ترکه نخواهد بود، اما تحقق این مالکیت موکول به ادای حقوقی است که ذکر برخی از آنها گذشت و ماده ۸۶۸ قانون مدنی نیز ناظر بر همین نکته

نسبت آنان از طریق قرابت خاصه حاصل می‌شود و سهم معین و مشخصی ندارند، اما در حالت خاص، تمام ترکه یا مازاد سهم صاحبان فرض را به ارث می‌برند. در واقع تعصیب مقدم داشتن بازماندگان مذکر بر مؤنث است، بدون توجه به میزان قرابت آنان نسبت به متوفی و نیز ترجیح منسوبان پدری متوفی بر منسوبان مادری. مثلاً برادر متوفی در تصاحب مال باقی مانده از سهم الارث فرزند متوفی، اگر دختر باشد، بر وی مقدم است، چرا که اگر فرزند پسر بود، مالی بر جای نمی‌ماند. ارث دادن به عصبه (خویشان پدری متوفی) چنانکه دیدیم، هنگامی پیش می‌آید که با وجود صاحبان فرض، مجموع سهام تمام دارایی را فرا نگیرد و چیزی بر جای بماند (برای تفصیل، نک: ه: د، تعصیب). ب- ذوی الارحام، خویشاوندانی هستند که نه صاحب فرضند و نه در گروه عصبه جای دارند (نک: موسوعة، ۷/۵۵؛ جعفری، ارث، ۹۲/۲-۹۴).

ترتیب ارث ذوی الارحام: فقهای که سهمی از ارث را متعلق به ذوی الارحام می‌شمارند، در اینکه آنان در حال انفراد، حائز تمام ترکه می‌شوند، اختلافی ندارند، اما در حالت اجتماع نظرها متفاوت است. در این باره، آراء چند تن از فقها متروک مانده، اما دو نظریه مورد عمل است و هر کدام پیروانی دارد: ۱. روش اهل تنزیل که نزد شافعیه پذیرفتنی، و به قیاس نزدیک‌تر است و حنابله نیز برآنند. چنانکه هر کدام از خویشاوندان را در تعیین سهم به منزله شخصی قرار می‌دهند که به وسیله او با متوفی مربوط می‌شود و آنچه را که به رابط (در صورت حیات) می‌رسد، به جانشین او می‌دهند (ابن قدامه، ۸۷/۷؛ نیز نک: شیخ الاسلام، ۲۳۸/۱). مثلاً پدر مادریه جای خود مادریه حساب می‌آید و از سهم الارث او استفاده می‌کند، در این صورت ذوی الارحام فرع، و وارثی که وسیله ارتباط با متوفی شده است، اصل نامیده می‌شود؛ ۲. روش اهل قرابت که حنفیه نیز برآنند، مدار آن بر اقریب است. بدین سان که در میان ذوی الارحام هر کدام که به متوفی نزدیک‌تر است، در استفاده از ترکه مقدم، و بدون توجه به وارثی که وسیله ارتباط او با متوفی شده است، ارث می‌برد. برای تشریح این دو روش می‌توان چنین مثال آورد که اگر بازماندگان منحصر به یک «دختر دختر» و یک «دختر دختر پسر» باشند، در روش اهل تنزیل «دختر دختر» به جای دختر متوفی و «دختر دختر پسر» به جای پسر متوفی محسوب شده، هر کدام سهم الارث متعلق به «اصل» خود را دریافت می‌دارند، اما در روش اهل قرابت چون «دختر دختر» از «دختر دختر پسر» به متوفی نزدیک‌تر است، تمام ترکه را مستحق است و چیزی به «دختر دختر پسر» نمی‌رسد (نک: هسو، ۲۳۷/۱-۲۴۰؛ موسوعة، ۳۲۰/۴-۳۳۳؛ زحیلی، ۳۸۶/۸-۴۰۳).

در ماده ۸۶۲ قانون مدنی ایران چنین آمده است: اشخاصی که به موجب نسب ارث می‌برند، ۳ طبقه‌اند: ۱. پدر و مادر، اولاد و اولاد اولاد؛ ۲. اجداد، برادر و خواهر و اولاد آنان؛ ۳. اعمام و عمات، احوال و خالات و اولاد آنان. این طبقه‌بندی که بر اساس حقوق اسلامی، و بر مبنای فقه جعفری تنظیم یافته، انواع وارث اعم از صاحبان فرض و جز

آن را دربر گرفته است (نیز نک: ابوالصلاح، ۳۶۸-۳۶۹؛ شهید اول، ۲۵۴) و ضمناً هیچ گونه تبعیضی میان خویشاوندان پدری و مادری و نیز مذکر و مؤنث قائل نشده است. به دنبال آن در ماده ۸۶۳ مقرر شده است که «وارثین طبقه بعد وقتی ارث می‌برند که از وارثین طبقه قبل کسی نباشد». سرانجام در ماده ۸۹۳: «وراث بعضی به فرض و بعضی به قرابت و بعضی گاه به فرض و گاهی به قرابت ارث می‌برند» و در مواد پس از آن مشخص شده است که قانون مدنی به «تعصیب» توجه ندارد (برای مباحث و مبانی فقهی، نک: شهید ثانی، ۷۹/۸-۹۲؛ صاحب جواهر، ۹۹/۳۹-۱۱۱).

رذ و عول: با توجه به تقدم و تأخر مرگ و میرها و آشکال متفاوت پیوند انسانها با یکدیگر، مواردی وجود دارد که پس از کنار گذاردن سهم وابستگان متوفی، باز مقداری از میراث بر جای می‌ماند. طرز تقسیم ترکه میان وارثان بدین صورت است که ابتدا سهم آنان که «فرض» معین دارند، مشخص می‌شود. یکی از عمده‌ترین موارد اختلاف در نحوه تقسیم سهم الارث، میان امامیان و اهل سنت، حالتی است که مقداری از ماترک بر جای مانده است. شیعه معتقد است که از ترکه ابتدا هر صاحب فرضی سهم خود را می‌برد و بقیه به صاحبان قرابت می‌رسد و اگر صاحب قرابتی در آن طبقه مساوی یا صاحب فرض در درجه نباشد، باقی به صاحب فرض رد می‌شود، مگر در مورد زوج و زوجه که به آن دو رد نمی‌شود (نک: شهید ثانی، ۷۹/۸-۸۶؛ نیز قانون مدنی، ماده ۹۰۵). در فقه اهل سنت، چنانکه یاد شد، باقی مانده از سهم صاحبان فرض را متعلق به نزدیک‌ترین فرد «مذکر» از نزدیکان متوفی می‌دانند.

حالات مختلف در تقسیم ارث میان صاحبان فرض از این قرارند: ۱. مجموع کسرهای فرض مساوی با واحد (کل ترکه) باشد. در این صورت اگر از عصبه یا صاحبان قرابت کسی هم باشد، چیزی نمی‌برد؛ ۲. مجموع کسرهای صاحبان فرض کمتر از واحد باشد. در این حالت مازاد سهم صاحبان فرض بنابر اختلاف مذاهب به عصبه یا صاحبان قرابت می‌رسد؛ ۳. مجموع کسرهای صاحبان فرض بیش از واحد باشد و دارایی متوفی قادر به استیفای تمام سهام نباشد. در این صورت امامیان معتقدند که نقص بر سهم کسانی وارد می‌شود که از طریق پدر خویشاوند نزدیک متوفی باشند (نک: محقق حلی، ۵۸/۴-۶۰؛ نیز: قانون مدنی، ماده‌های ۹۱۴، ۹۲۷، ۹۳۸)، در حالی که به عقیده فقهای اهل سنت، در این صورت باید به نسبت فرض از کمیت و مقدار سهم (ارزش) کاسته، و بر شمار سهمها (عدد) افزوده شود تا به همه صاحبان فرض سهم جدیدی برسد (برای تفصیل، نک: ه: د، عول).

موانع ارث: همراه بودن موجبات و شرایط ارث در یک نفر، برای بردن ارث کافی نیست، بلکه باید توجه داشت که موانعی هم در کار نباشد. عوامل گوناگونی را به عنوان موانع ارث یاد کرده‌اند، از جمله کفر که به عقیده اهل سنت، نه کافر از مسلمان ارث می‌برد و نه مسلمان از کافر (نک: نووی، ۵۲/۱۱؛ قس: طوسی، المبسوط، ۷۹/۴)، اما شیعه

زحیلی، ۸/۲۹۰-۲۹۱؛ شیخ الاسلام، ۱/۲۲۲-۲۲۳).

ب- ربع، فرض ۲ وارث ربع ترکه است: ۱. شوهر، در صورتی که همسر متوفای او دارای فرزند باشد (نساء/۱۲/۴). خواه آن فرزند پسر باشد، یا دختر، خواه از این شوهر باشد، یا از همسر دیگر (نک: صاحب جواهر، ۹۲/۳۹؛ نیز قانون مدنی، ماده ۸۸۴). ۲. زن (زوجه)، در صورتی که شوهر متوفای وی فرزند نداشته باشد (نک: نساء/۱۲/۴؛ نیز نک: شهید ثانی، همانجا؛ قانون مدنی، ماده ۹۰۰). با توجه به مسأله «غراوین» (نک: ادامه همین مقاله) در فقه اهل سنت گاهی سهم الارث مادر از $\frac{1}{2}$ به $\frac{1}{4}$ تقلیل پیدا می‌کند. از این رو سهم مادر را در این مسأله می‌توان «فرض محاسباتی» $\frac{1}{4}$ به حساب آورد.

ج- ثمن، مخصوص همسریا همسرانی است که شوهر متوفای آنان دارای فرزند باشد، خواه از همان زنان یا جز آنان (نساء/۱۲/۴). بدیهی است، هرگاه همسران متعدد باشند، فرض $\frac{1}{4}$ یا $\frac{1}{2}$ سهم الارث مقرر، در میان آنان بالسویه تقسیم می‌شود (نک: صاحب جواهر، ۹۲/۳۹-۹۳؛ نیز قانون مدنی، ماده‌های ۹۰۱، ۹۴۲).

د- ثلثان، مخصوص دو گروه است: ۱. دو دختر یا بیشتر (نک: نساء/۱۱/۴)؛ ۲. دو خواهر (اعم از تنی یا پدری) یا بیشتر (نک: نساء/۱۷۶/۴؛ نیز نک: شهید ثانی، ۶۷/۸-۶۸؛ قانون مدنی، ماده ۹۰۲). چنانکه ملاحظه می‌شود، این قسمت مکمل بند دوم قسمت «الف» (نصف) است. از این رو اختلاف روش شیعه و اهل سنت درباره ارث دختری پسر همچنان باقی است و آنان (اهل سنت) دو دختر پسر (یا بیشتر) را نیز گروهی شمرده‌اند که از سهم $\frac{1}{2}$ بهره می‌گیرند.

باید توجه داشت که «دو دختر و بیشتر، نیز دو خواهر و بیشتر» هنگامی استحقاق $\frac{1}{2}$ ماترک را خواهند داشت که برادری به همراهشان نباشد و گر نه به مصداق «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» (نساء/۱۱/۴)، هر چند نفر که باشند، به نسبت سهم برادر دو برابر خواهر، ماترک را بین خود تقسیم خواهند کرد. در این صورت، آنان از حالت صاحب فرض بودن در می‌آیند و از طریق قرابت ارث می‌برند. نیز گفتنی است که خواهران باید همگی تنی، یا همگی پدری باشند، زیرا همراه بودن تنی با پدری موجب محروم شدن «پدری» از ارث می‌شود (نک: دنباله مقاله، حجب) و چنانکه گفته شد، خواهر و یا خواهران مادری نیز فرض جداگانه‌ای دارند که به این بحث مربوط نیست.

ه- ثلث، فرض دو وارث ثلث ترکه است: ۱. مادر، در صورتی که متوفی نه فرزند داشته باشد و نه خواهر و برادر متعدد (نک: نساء/۱۲/۴)؛ برای توضیح بیشتر درباره سهم مادر، نک: دنباله مقاله)؛ ۲. دو تن یا بیشتر از فرزندان مادر (کلالة امی)، خواه همه ذکور باشند، یا همه اناث، یا اینکه مختلط باشند (نک: نساء/۱۲/۴؛ نیز نک: صاحب جواهر، ۹۴/۳۹-۹۵). بدین معنا که اگر مورث ابوی و اولاد نداشته باشد، و برای او برادر یا خواهری از سوی مادر بود، برای هر یک از آن دو یک ششم ترکه معین شده است و اگر بیشتر باشند، همه آنان در ثلث ترکه شریک هستند (میان ذکور و اناث به تساوی قسمت می‌شود).

معتقد است که مسلمان از اموال کافر متوفی بهره‌ارث می‌گیرد. از دیگر موانع ارث، قتل مورث به عمد، لعان، رق، تولد از زنا، مشکوک بودن نسب، غیبتی که در آن خبر از مرگ یا زندگی مورث نباشد، قرضی که تمام ترکه را دربرگیرد، مرگ هم‌زمان دو نفر که از یکدیگر ارث می‌برند (بجز غرق و هدم)، و جز آنها (ابوالصلاح، ۳۶۷-۳۶۸؛ طوسی، همانجا؛ نیز نک: موسوعة، ۴/۲۸۵-۲۹۳؛ قانون مدنی، ماده‌های ۸۷۵-۸۸۵).

سرانجام از «دور حکمی» باید یاد کرد که شافعیان آن را نیز از موانع ارث دانسته‌اند و آن عبارت از این است که ارث بردن کسی موجب ارث نبردنش شود. مثل اینکه برادری که یگانه وارث متوفی است، اعتراف کند که فلان شخص پسر میت است. در این صورت چون اقرار کننده، وارث حائز است، نسب پسر ثابت می‌شود، ولی به واسطه حصول «دور» آن پسر ارث نمی‌برد، زیرا اگر پسر را وارث بدانیم، برادر متوفی وارث حائز نیست، بلکه محجوب و محروم از ارث است، چون پسر حاجب اوست؛ در این صورت اقرارش مؤثر نیست، پس نسب پسر ثابت نمی‌شود و چون ارث دادن به پسر موجب ارث ندادن است، ارث نمی‌برد (نک: شیخ الاسلام، ۸/۲۲۰؛ جعفری، ارث، ۱/۱۱۲-۱۱۳).

اقسام سهام: سهم ارث از دو طریق حاصل می‌شود: ۱. سهامی که مقدار آنها صریحاً در قرآن کریم تعیین شده است و آنها را «فرض» گویند؛ البته سهام غیر منصوبی نیز وجود دارد که در فقه اهل سنت آنها را «فروض مجمع علیه» می‌نامند. ۲. نصیبهایی که مقدارشان صریحاً تعیین نشده، و کم و زیاد آنها بسته به عده افراد ورثه است (نک: شهید ثانی، ۸/۶۵ به بعد؛ نیز قانون مدنی، ماده ۸۹۴).

۱. فروض یا سهامی که مقدار آنها صریحاً تعیین شده، ۶ کسر است $(\frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}, \frac{1}{16}, \frac{1}{32}, \frac{1}{64})$ که به اصطلاح فقها و نیز چنانکه در قانون مدنی (ماده ۸۹۵) آمده است، نصف، ربع، ثمن، ثلثان، ثلث و سدس خوانده می‌شوند (نک: شهید ثانی، ۸/۶۵-۶۷).

الف- نصف، فرض ۳ وارث نصف ترکه است: ۱. شوهر، در صورتی که همسر متوفای او فرزندی نداشته باشد، اگرچه از شوهر دیگر باشد (نک: نساء/۱۲/۴). مقصود از لفظ «ولد» در این آیه شریفه «فرزند» به طور عموم است، خواه پسر، خواه دختر (نک: قانون مدنی، ماده ۸۹۹). در فقه اهل سنت پس از کلمه «اولاد» عبارت «فرع اولاد» نیز آمده است. منظور از «فرع اولاد»، اولاد پسر است که «قرابت خاصه» دارد، اما ظاهراً کلمه اولاد در فقه شیعه اعم است از نوه و نتیجه و... (نک: جعفری، همان، ۱۱۸/۱-۱۱۹)؛ ۲. دختر، در صورتی که یگانه فرزند باشد (نک: نساء/۱۱/۴)؛ ۳. خواهر تنی (ابوی)، یا پدری، در صورتی که خواهر تنی در بین نباشد (نک: نساء/۱۷۶/۴؛ نیز نک: شهید ثانی، ۸/۶۷؛ قانون مدنی، ماده ۸۹۹). فقیهان اهل سنت با توجه به اینکه «دختر پسر» را نیز در صورتی که تنها باشد، جزو این گروه دانسته‌اند و همچنین خواهر تنی و خواهر پدری را جدا از هم به شمار آورده‌اند، شمار کسانی را که از فرض «نصف» برخوردارند، به ۵ رسانده‌اند (نک:

و - سدس، فرض ۳ گروه از وارثان یک ششم است: ۱. پدر در صورتی که متوفی اولاد داشته باشد (نک: نساء/۱۲۴؛ نیز نک: شهید ثانی، ۶۸/۸ - ۶۹). فقهای اهل سنت «جد وارث» را (جدی که نسبت او به متوفی از سوی اناث نباشد) بر حسب اجماع در حکم پدر دانسته‌اند و به شرط فقدان پدر، او را نیز در ردیف کسانی که بهره یک ششم می‌برند، به شمار آورده‌اند (زحیلی، ۲۹۲/۸؛ ۲. مادر، اولاً در صورتی که متوفی اولاد داشته باشد (نک: نساء/۱۲۴) و ثانیاً در صورتی که متوفی «اخوه» (دو برادر، یا یک برادر و دو خواهر، یا ۴ خواهر تنی یا پدري) داشته باشد (نک: نساء/۱۲۴)، البته زنده بودن پدر متوفی در این حالت شرط لازم است (نک: صاحب جواهر، ۹۵/۳۹؛ نیز قانون مدنی، ماده ۸۹۲). شایان یادآوری است که در فقه اهل سنت دو نفر (خواهر یا برادر) برای حصول شرط وجود اخوه کافی است (نک: دنباله مقاله، حجب)؛ ۳. کلاله امی، اگر تنها باشد (نک: نساء/۱۲۴؛ نیز نک: شهید ثانی، ۶۹/۸؛ قانون مدنی، ماده ۹۰۴). در فقه اهل سنت فرض سدس شامل ۴ وارث دیگر نیز می‌شود: جد و جده وارث (با اختلاف نظرهایی میان شافعیان و حنابله)، دختر پسر و خواهر پدري در حالت همراه بودن با خواهر تنی (نک: زحیلی، ۲۸۹/۸ - ۲۹۴؛ برای بحث کلی درباره صاحبان فرض، نک: ابن هبیره، ۳۰۶/۲ - ۳۰۸؛ موسوعة، ۲۹۸/۴ - ۳۰۷).

حجب و انواع آن: هر یک از وارثان در همه احوال ارث نمی‌برند، گاهی وضعی پیش می‌آید که وارث یا کلاً از سهم الارث محروم و ممنوع می‌شود، یا اینکه مقدار سهم وی کاهش یافته، از بیشترین حد، به کمترین حد تنزل می‌یابد. این محرومیت و تنزل در اصطلاح اهل فرائض «حجب» نامیده می‌شود؛ چنانکه اصل کلی «الاقرب يمنع الابعد» پدید می‌آید. حجب بر دو نوع است: حرمانی و نقصانی:

الف - حجب حرمانی: محرومیت از همه سهم الارث است و آن بر دو نوع است: ۱. حجب به وسیله شخص واحد یا اشخاص متعدد، ۲. حجب به وسیله عارض شدن حالت خاصی که آن را حجب به وصف می‌نامند. حجب به وسیله شخص واحد حالتی است که وجود فرد معینی که خویشاوندی نزدیک‌تر با متوفی دارد، مانع از ارث بردن آنکه خویشاوندی دورتر دارد، بشود. مانند پسر صلبی که با بودن او، پسر پسر ارث نمی‌برد و یا برادرزاده که به سبب بودن برادر یا خواهر متوفی از ارث عمو محروم می‌شود (نک: شهید ثانی، ۵۱/۸ - ۵۳؛ نیز قانون مدنی، ماده‌های ۸۸۶، ۸۸۷). حجب به وسیله اشخاص متعدد عبارت از حالتی است که وجود عده‌ای از صاحبان فرض که سهم الارث آنان تمام ترکه را مستغرق می‌کند، مانع از این شود که برای غیر صاحبان فرض چیزی بماند. گفتنی است که این حالت مربوط به فقه اهل سنت است. درباره حجب به وسیله اشخاص متعدد مثال چنین است: از بانوی متوفایی شوهر، مادر، برادر مادری و یک عمو وارث به شمار می‌آیند. سهم شوهر $\frac{1}{2}$ ، سهم مادر $\frac{1}{3}$ و سهم برادر مادری $\frac{1}{6}$ است (روشن است که در مقررات فقه شیعه با بودن مادر که در طبقه اول است، برادر مادری ارث نمی‌برد). چنانکه پیداست، مجموع سهام مساوی تمام ترکه است و

برای عمو (عصبه) چیزی برجای نمی‌ماند. در اینجا حجب عمو را حجب به استغراق می‌گویند.

حجب به وصف که بیشتر علمای فرائض آن را از «موانع ارث» دانسته‌اند، شامل حالتی است مثل قتل، ارتداد، رقیت که بر هر فرد از وراثت خواه دور و خواه نزدیک عارض شود، موجب محرومیت او از ارث خواهد شد (نک: سطور پیشین، موانع ارث).

هر وارثی که مستقیماً بدون واسطه منتسب به متوفی باشد، مانند: پدر، مادر، زن یا شوهر و اولاد مطلقاً به وسیله شخص حجب نمی‌شوند، ولی خود اینان موجب حجب و محرومیت دیگران می‌شوند (نک: شهید ثانی، ۵۴/۸ - ۵۵؛ نیز قانون مدنی، ماده ۸۹۱). چنانکه در ماده ۸۸۸ قانون مدنی نیز آمده است، ضابطه حجب از اصل ارث، رعایت اقربیت به میت است. از این رو هر طبقه از وراثت طبقه بعد را از ارث محروم می‌کند، به استثنای موردی که در ماده ۹۳۶ بدان تصریح شده است: با وجود اعمام یا احوال اولاد آنان ارث نمی‌برند، مگر در صورت انحصار به یک پسر عموی تنی با یک عموی پدري تنها که فقط در این صورت پسر عمو، عمو را از ارث محروم می‌کند، اما اگر با پسر عموی تنی، خال یا خاله باشد، یا اعمام متعدد باشند، ولو پدري تنها، پسر عمو ارث نمی‌برد.

ب - حجب نقصانی: برای برخی از وراثت که در گروه فرض برها قرار دارند، چنانکه گفته شد، گاه وضعی پیش می‌آید که سهم آنان از حداکثر مشخص، به حداقل معین کاهش می‌یابد. بر پایه منابع فقهی امامیه، حجب نقصانی در دو مورد پیش می‌آید: ۱. وقتی که برای میت اولاد یا اولاد اولاد باشد، ابوين میت از یک ثلث (هر کدام $\frac{1}{6}$) محروم می‌شوند، مگر در موردی که اولاد منحصر به یک دختر بوده، و همراه با ابوين متوفی یا یکی از آن دو باشد، یا دو یا چند دختر که فرض آنان $\frac{2}{3}$ ترکه است، با یکی از والدین (با سهم $\frac{1}{6}$) همراه باشند، در این دو حالت مجموع سهام کمتر از کل ترکه می‌شود و مابقی به نسبت سهم وراثت میان آنان تقسیم، و به آنان «رد» می‌شود. البته روشن است که باز هم پس از عمل رد، سهم ابوين به $\frac{1}{6}$ نخواهد رسید. همچنین وقتی برای میت اولاد یا اولاد اولاد باشد، زوج از بردن بیش از $\frac{1}{4}$ و زوجه از بردن بیش از $\frac{1}{8}$ محروم می‌شود؛ ۲. وقتی که برای میت چند برادر یا خواهر (اخوه) باشند، چنانکه گفته شد، سهم مادر از $\frac{1}{6}$ به $\frac{1}{12}$ تقلیل پیدا می‌کند (نک: محقق حلی، ۱۸/۴ - ۱۹؛ شهید ثانی، ۵۸/۸ - ۶۴؛ قانون مدنی، ماده‌های ۸۹۲، ۹۰۸، ۹۰۹).

در فقه اهل سنت به موارد دیگری از حجب نیز اشاره شده، و بدین سان موارد حجب نقصانی به ۵ حالت رسیده است:

۱. تغییر سهم از حداکثر فرض به حداقل آن، مانند کاهش سهم شوهر از $\frac{1}{2}$ به $\frac{1}{4}$ با بودن فرزند برای متوفی؛ کاهش سهم مادر از $\frac{1}{3}$ به $\frac{1}{6}$ با بودن فرزند برای متوفی، یا وجود «اخوه»؛ کاهش سهم دختر پسر از $\frac{1}{6}$ به $\frac{1}{12}$ با بودن دختری تنها برای متوفی (اگر بیش از دو دختر باشند، دختر پسر از ارث محروم می‌شود)؛ کاهش سهم زوجه از $\frac{1}{8}$

یک نسل، پسر دو برابر دختر می‌برد (نک: شهید ثانی، ۱۰۷۲/۸؛ نیز قانون مدنی، ماده ۹۱۲). ج - اولاد صلبی به اتفاق فرزندان پسر: از نظر فقیهان امامیه، هرگاه متوفی اولاد داشته باشد، گرچه یک نفر، اولاد اولاد او ارث نمی‌برند و تفصیل بحث درباره این حالت از مختصات فقه اهل سنت خواهد بود: ۱. هرگاه میان اولاد صلبی یک یا چند ذکور موجود باشد، فرزندان پسر از ارث محروم خواهند بود؛ ۲. هرگاه اولاد صلبی عبارت از یک دختر باشد، نصف ترکه حق اوست. در این صورت فرزندان پسر متوفی اگر ذکور محض یا ذکور و اناث با هم باشند، بقیه ترکه را به تعصیب می‌برند و اگر اناث محض، یعنی یک یا چند دختر باشند، فقط $\frac{1}{2}$ (تکملة الثلثین، $\frac{2}{3} = \frac{1}{3} + \frac{1}{3}$) را خواهند برد که در صورت تعدد میان خود تقسیم می‌کنند؛ ۳. هرگاه اولاد صلبی دو یا چند دختر باشند، $\frac{2}{3}$ ترکه را می‌برند و در این حال هم فرزندان پسر متوفی اگر ذکور محض یا ذکور و اناث با هم باشند، بقیه را از طریق تعصیب می‌برند و اگر اناث محض، باشند، مطلقاً چیزی نمی‌برند، زیرا وراثت آنان یا از طریق فرض است، یا از طریق تعصیب. در صورت اول چون دختران صلبی تمام دو ثلث را برده‌اند، چیزی از فرض باقی نمانده است و در صورت دوم به سبب اینکه اناث محض هستند و در درجه خود ذکوری همراه ندارند که آنان را عصبه کند، از طریق تعصیب نیز چیزی نخواهند برد، ولی اگر در درجه پایین‌تر ذکوری باشد (این برادر را «الاخ المبارك» می‌نامند)، آنان را عصبه کرده، به اتفاق همدیگر مازاد ترکه را (به قرار ذکور دو برابر اناث) می‌برند (نک: شیخ الاسلام، ۲۶۸/۱-۲۶۹).

۲. سهم الارث اصول:

الف - ارث پدر: ۱. هرگاه پدر متوفی همراه با پسر یا پسر پسر متوفی باشد، فقط از طریق فرض وارث است و همان $\frac{1}{2}$ ترکه را می‌برد (نک: بخش اقسام سهام)؛ ۲. هرگاه پدر همراه با پسر یا پسر پسر متوفی نباشد، خواه خود تنها یا با وارث صاحب فرضی بجز دختر یا دختر پسر باشد، فقط از طریق قرابت یا تعصیب ارث می‌برد که در صورت اول تمام ترکه و در صورت دوم پس از وضع سهم صاحب فرض، بقیه ترکه را خواهد برد. مثلاً اگر پدر فقط با مادر متوفی باشد، $\frac{1}{3}$ فرض مادر است و بقیه ($\frac{2}{3}$) را پدر می‌برد و نیز اگر با زوج تنها، یا زوجة تنها باشد، پس از وضع فرض هر یک، بقیه ترکه به پدر می‌رسد؛ ۳. هرگاه پدر با یک یا چند دختر صلبی، یا با یک دختر صلبی و یک یا چند دختر پسر، یا اینکه با یک یا چند دختر پسر همراه باشد، در تمام این احوال هم به فرض و هم به قرابت، ارث می‌برد، بدین صورت که $\frac{1}{2}$ ترکه را از طریق فرض صاحب می‌شود و پس از تحویل سهم مقرر دختران که در صورت انفراد $\frac{1}{4}$ و در صورت تعدد $\frac{2}{3}$ است، بقیه ترکه را از طریق تعصیب خواهد برد. بدیهی است که در مقررات ارث مربوط به فقه شیعه، مازاد سهم الارث پدر و دختر یا دختران متوفی میان آنان به نسبت سهمشان تقسیم می‌شود (نک: صاحب جواهر، ۱۱۲/۳۹-۱۱۳؛ نیز قانون مدنی، ماده ۹۰۸).

ب - ارث مادر: چنانکه در بحث «اقسام سهام» گفته شد، سهم مادر

به $\frac{1}{8}$ با بودن فرزند برای متوفی؛ کاهش سهم خواهر پدری از $\frac{1}{4}$ به $\frac{1}{6}$ در صورت بودن تنها خواهر تنی متوفی همراه با او (اگر خواهران تنی بیش از دو نفر باشند، خواهر پدری محروم می‌شود).

بدیهی است که در فقه شیعه برخی موارد یاد شده (مانند سهم دختر پسر) با توجه به طبقه وراثت هرگز پیش نمی‌آید، زیرا با بودن دختر متوفی به نوه او (دختر پسر) چیزی نمی‌رسد. همچنین خواهر تنی با توجه به نوع قرابت از دو طریق (پدر و مادر) مقدم بر خواهر پدری است که فقط از یک طریق (پدر) خویشاوندی دارد و مانع از ارث بردن او خواهد شد.

۲. تغییر سهم از حداقل تعصیب به حداقل آن: خواهر تنی یا پدری همراه با دختر یا دختر پسر که مازاد فرض را به تعصیب می‌برد، هنگامی که برادر یا او همراه باشد، سهمش به حداقل تعصیب (سهم دختر نصف سهم پسر) کاهش می‌یابد.

۳. تغییر سهم از فرض به تعصیب: دختر که به تنهایی سهم $\frac{1}{2}$ دارد، و در صورت بودن بیشتر از دو نفر سهم $\frac{2}{3}$ دارند، هنگامی که با برادر همراه باشند، سهم آنان از فرض معین به حداقل تعصیب (لذکر مثل حظ الانثیین) کاهش می‌یابد.

۴. تغییر سهم از تعصیب به فرض: پدر و جد متوفی هر کدام به تنهایی از طریق تعصیب آنچه را که از سهام فرض برجای بماند، ارث می‌برند، اما هنگامی که برای متوفی فرزند پسر یا پسر پسر باشد، سهم آنان از تعصیب به فرض ($\frac{1}{6}$) تغییر می‌یابد.

۵. مزاحمت در فرض: هنگامی که مجموع سهام از کل ترکه بیشتر باشد (عول)، تغییراتی در فرضها داده می‌شود و سهام کاهش می‌یابد (نک: زحیلی، ۳۴۹/۸؛ نیز هده، عول).

سهم الارث طبقات مختلف وراثت: پس از آنکه وارث از غیر وارث شناخته شد، مهم‌ترین مسأله تعیین سهم الارث آنان است که امری بسیار ظریف و دقیق است. در اینجا سهم الارث هر کدام از وارث جداگانه و به اجمال بررسی می‌شود:

۱. سهم الارث اولاد (فروع): از آنجا که اولاد در مبحث ارث، فرزندان فرزندان را نیز شامل می‌گردد، درباره ارث بردن اولاد ۳ صورت قابل تصور است: الف - اولاد صلبی بدون اجتماع با فرزندان طبقه پایین‌تر که سهم الارث آنان با حضور ابوين متوفی و بدون حضور آنان مقرراتی روشن دارد (برای توضیح، نک: شهید ثانی، ۹۵/۸-۱۰۲؛ نیز قانون مدنی، ماده ۹۰۷). ب - فرزندان فرزندان یا فرزندان فرزندان (بدون اجتماع با اولاد صلبی). در منابع فقهی چنین مقرر شده است که هرگاه میت اولاد بلاواسطه نداشته باشد، اولاد اولاد او قائم مقام اولاد د بوده، بدین طریق جزو وراثت طبقه اول محسوب می‌شوند و با هر یک از ابوين که زنده باشد، ارث می‌برند. بنابر نظر مشهور میان فقیهان امامیه، تقسیم ارث بین اولاد اولاد بر حسب نسل به عمل می‌آید، یعنی هر نسل حصه کسی را می‌برد که به توسط او به متوفی می‌رسد. از این رو، اولاد پسر دو برابر اولاد دختر ارث می‌برند. در تقسیم بین افراد

هنگامی که متوفی اولاد و اخوه نداشته باشد، $\frac{1}{2}$ و اگر اولاد و یا اخوه داشته باشد، $\frac{1}{3}$ است (محقق حلی، ۲۲/۴)، ولی هرگاه زوج یا زوجه با پدر و مادر همراه باشند، در مقررات فقه اهل سنت، سهم مادر از ثلث کل ترکه به ثلث آنچه پس از وضع فرض زوج یا زوجه باقی می ماند، تنزل خواهد کرد (نک: مسأله غراوین در همین مقاله).

ج - ارث اجداد: از نظر فقه شیعه جد و جده در طبقه دوم از وراثت جای دارند؛ اگر جد یا جده تنها باشد، اعم از ابی یا امی تمام ترکه به او تعلق می گیرد. در صورت تعدد اجداد و جدات، اگر همه ابی باشند، ذکور دو برابر اناث می برند و اگر همه امی باشند، بین آنان بالسویه تقسیم می شود. اگر جد یا جده ابی و جد یا جده امی با هم باشند، ثلث ترکه به طرف امی می رسد و در صورت تعدد اجداد امی آن ثلث بین آنان بالسویه تقسیم می شود و $\frac{2}{3}$ دیگر به جد یا جده ابی می رسد و در صورت تعدد سهم ذکور (از آن $\frac{2}{3}$)، دو برابر سهم اناث خواهد بود (نک: شهید ثانی، ۱۲۶/۸ - ۱۲۷؛ نیز قانون مدنی، ماده ۹۲۳).

در فقه اهل سنت پدر پدر (جد پدری) در نبودن پدر «جد وارث» نامیده می شود و حکم پدر را دارد، مگر در این موارد: ۱. پدر، برادر و خواهر متوفی را حجب و از ارث محروم می کند، اما جد با برادر و خواهر ابوی یا ابی به ترتیب «مقاسمه» متفقاً ارث می برند. گفتنی است که جد، در فقه اهل سنت، برادران و خواهران مادری (کلاله مادری) را حجب می کند، اما مطابق فقه امامیه، به آنان سهم مقررشان ($\frac{1}{6}$ در حالت انفراد و $\frac{1}{3}$ در حالت اجتماع) داده می شود و باقی مانده را به جد می دهند (طوسی، الخلاف، ۶۸/۲ - ۶۹؛ نیز شیخ الاسلام، ۲۶۱/۱). ۲. پدر، مادر خود را که جده متوفی است، از ارث محروم می کند، اما جد، جده را محروم نمی کند، زیرا اینان زوج و زوجه هستند و زوج، زوجه را حجب نمی کند. ۳. پدر، در دو مسأله غراوین موجب تنزل سهم مادر از ثلث کل ترکه به ثلث باقی از فرض زوج یا زوجه می شود، اما سهم جد در اجتماع با مادر متوفی متحمل نقص می شود و مادر همچنان $\frac{1}{3}$ کل را می برد. گفتنی است که جد مادری در فقه اهل سنت از گروه ذوی الارحام شمرده می شود و فقط به هنگام نبودن صاحب فرض و معصّب، می تواند ارث ببرد.

ارث جده در فقه اهل سنت: سهم الارث جده و نیز جدات وارثه $\frac{1}{6}$ ترکه است و این سهم هنگامی به مادر داده می شود که خود مادر وجود نداشته باشد و نیز هنگامی به مادر پدر می رسد که خود پدر موجود نباشد. اگر این دو جده با هم اجتماع داشتند، همان $\frac{1}{6}$ به هر دو داده می شود.

۳. سهم الارث برادران و خواهران (کلاله): برادر و خواهر که فقها آنان را «اخوه و اخوات» می نامند، بر ۳ نوعند: ۱. تنی یا ابوی، آنانکه با متوفی از یک پدر و مادر باشند و «بنی الاعیان» نیز خوانده می شوند؛ ۲. پدری یا ابی، خواهر و برادری که با متوفی از یک پدر بوده، و مادر جداگانه داشته باشند. اینان «بنی العلاء» نیز گفته می شوند؛ ۳. مادری یا امی، آنانکه فقط از سوی مادر منتسب به متوفی باشند و پدرشان جدا

باشد. اینان «بنی الاخیاف» نیز خوانده می شوند.

سهم الارث برادران و خواهران تنی و پدری همچون فرزندان است، بدین معنی که اگر در هر گروه وارث منحصر به یک یا چند ذکور باشد، تمام ترکه، و اگر منحصر به یک یا چند اناث باشد، $\frac{1}{2}$ یا $\frac{2}{3}$ ترکه را به ارث می برند و در صورت اختلاط، قاعده «سهم برادر دو برابر خواهر» اجرا خواهد شد. فقه اهل سنت با شیعه در موارد یاد شده اختلافی ندارد. اینک به موارد خاصی که در فقه اهل سنت مطرح شده است، اشاره می شود:

الف - در مسأله معروف به مشترکه، برادر تنی مانند برادر مادری ارث می برد و برادر پدری محروم می شود (قس: ابن قدامه، ۲۲/۷ - ۲۳؛ ابن هبیره، ۳۱۵/۲، که دو گروه از اهل سنت، با این مسأله مخالفند).

ب - هرگاه برادران و خواهران تنی با برادران و خواهران پدری اجتماع داشته باشند، ارث آنان مانند ارث اولاد صلبی به همراه اولاد پسر است، بدین سان: ۱. اگر در گروه تنی ذکوری موجود باشد، گروه پدری، اعم از ذکور و اناث از ارث محرومند. گفتنی است که در فقه شیعه در این حجب، اختلافی میان ذکور و اناث نیست. چنانکه در ماده ۹۱۸ قانون مدنی آمده است: «اگر میت اخوه ابوی داشته باشد، اخوه ابی، ارث نمی برد...»؛ ۲. اما اگر در گروه تنی فقط یک خواهر باشد، $\frac{1}{2}$ ترکه را می برد. در این حال اگر در گروه پدری، ذکور، یا ذکور و اناث، با هم باشد، بقیه ماترک به آنان می رسد، اگر ذکوری نباشد و یک یا چند خواهر باشند، $\frac{1}{6}$ ماترک را به عنوان «تکملة الثلثین» تصاحب خواهند کرد؛ ۳. اگر گروه تنی شامل چند خواهر باشد، $\frac{2}{3}$ ترکه از طریق فرض به آنان می رسد و مابقی فقط در حالتی به گروه پدری می رسد که میان آنان برادری باشد (نک: عبدالله بن احمد، ۴۰۱؛ زحیلی، ۳۲۵ - ۳۲۰/۸؛ شیخ الاسلام، ۲۷۰/۱ - ۲۷۱). با توجه به مفاد ماده ۹۱۸ و دیگر مقررات قانون مدنی، در فقه شیعه مابقی سهم خواهر یا خواهران تنی به خود آنان «رد» می شود (نیز نک: شهید اول، ۲۵۷).

ارث برادر و خواهر مادری: اینان از گروه وارثانی به شمار می آیند که سهم آنان از سوی شارع تعیین، و مشخص شده است (نک: نساء/ ۱۲/۴). برادر و خواهر مادری اگر تنها یک نفر باشد، $\frac{1}{6}$ و اگر چند نفر باشند، چه همه ذکور، چه همه اناث و چه برخی ذکور و برخی اناث $\frac{1}{3}$ ماترک را از طریق فرض می برند که در میان آنان به تساوی، و بدون تفاوت میان سهم برادر و خواهر تقسیم می شود (نک: شهید اول، همانجا؛ نیز قانون مدنی، ماده های ۹۲۱، ۹۲۲).

با اینکه ظاهراً در نحوه تعیین سهم الارث بنی الاخیاف میان گروه های مختلف اعم از اهل سنت و شیعه اختلافی نیست، اما به مواردی اشاره می شود که در آنها تفاوت هایی به چشم می خورد: ۱. برخلاف قاعده تعصیب که یکی از مبانی سه گانه توارث در فقه اهل سنت است، برادر مادری با اینکه از سوی اناث (مادر) به متوفی مربوط می شود، باز هم ارث می برد؛ ۲. برخلاف قواعد فقه شیعه، فرزندان مادر نیز می توانند موجب حجب نقصانی شده، سهم مادر را از $\frac{1}{3}$ به $\frac{1}{6}$ تقلیل

نبودن برادر متوفی، همچون برادر است، چه عموی تنی باشد و چه عموی پدری، اما باید توجه داشت که پسر برادر، عموی متوفی را حجب می‌کند و این امر در فقه شیعه و اهل سنت یکسان است. گفتنی است که پسر عمو نیز در نبودن عمو نقش وی را بر عهده دارد، همچنانکه پسر برادر (تنی و پدری) در نبودن برادر.

۵. سهم الارث طبقه سوم: اینان شامل عمو و عمه (خویشاوندان از سوی پدر) و دایی و خاله (وابستگان از سوی مادر) اند و هنگامی وارث به شمار می‌آیند که از دو طبقه اول و دوم، خویشاوندی برای متوفی برجای نمانده باشد (قانون مدنی، ماده ۹۲۸؛ محقق حلی، ۳۰/۴). گفتنی است که از خویشاوندان یاد شده، فقط عمو و اولاد ذکور وی در فقه اهل سنت از طریق تعصیب وارث شناخته می‌شوند و دیگران همگی جزو ذوی الارحام به شمار می‌آیند.

روش تقسیم ارث در این طبقه مبتنی بر نوع ارتباط خویشاوند با متوفی (از طریق ذکور یا اناث) و نحوه ارتباط و خویشاوندی میان خود آنان است (تنی، پدری، مادری). مثلاً اگر متوفی چند عمو یا دایی «تنی» برجای نهاده باشد، عموها و داییهای «پدری» ارث نمی‌برند، در صورت نبودن عموها و داییهای تنی، ارث به اینان (پدری) می‌رسد (نک: همانجا؛ قانون مدنی، ماده ۹۳۰)، یا اگر عمو و عمه با هم باشند، در صورتی که همگی مادری باشند، ترکه را بالسویه تقسیم می‌کنند، اما اگر همه تنی یا پدری باشند، ذکور دو برابر اناث می‌برند (نک: محقق حلی، همانجا؛ قانون مدنی، ماده ۹۳۱).

اگر بازماندگان چند نفر دایی و چند نفر خاله با هم باشند، ترکه میان آنان به تساوی تقسیم می‌شود (چون ارتباط آنان با متوفی از طریق اناث است، چنانکه گذشت برادر و خواهر «مادری» نیز این حکم را دارند)، خواه همه تنی، خواه همگی پدری و خواه همه مادری باشند (نک: محقق حلی، ۳۷/۴؛ قانون مدنی، ماده ۹۳۳). همراه بودن بازماندگان طبقه سوم از گروههای تنی، پدری و مادری همان حکم را دارد که درباره خواهر و برادر گفته شد، چه اینان در انتساب به متوفی جای آنان را گرفته‌اند: اگر مادری و منفرد باشند، $\frac{۱}{۲}$ و در حالت تعدد، $\frac{۱}{۳}$ که مابقی به تنی یا پدری می‌رسد (نک: محقق حلی، همانجا؛ قانون مدنی، ماده‌های ۹۳۲، ۹۳۴).

به همراه بودن دو گروه عمه و عمو از یک سو با دایی و خاله از سوی دیگر ترکیبی از حالات مختلف را پدید می‌آورد. بدین سان که ابتدا $\frac{۱}{۳}$ ترکه به گروه «دایی و خاله» می‌رسد و $\frac{۲}{۳}$ آن سهم گروه «عمو و عمه» خواهد بود. تقسیم $\frac{۲}{۳}$ در گروه نخست به تساوی است (سهم دایی برابر با سهم خاله)، اما اگر میان آنان یک نفر «مادری» باشد (اعم از دایی یا خاله)، $\frac{۱}{۳}$ از $\frac{۲}{۳}$ به او می‌رسد و اگر متعدد باشند (مادری)، $\frac{۱}{۳}$ از $\frac{۲}{۳}$ سهم آنان خواهد بود که در صورت اخیر به تساوی میان آنان تقسیم می‌شود. در تقسیم $\frac{۲}{۳}$ ترکه میان گروه دوم (عمو و عمه)، سهم برادر دو برابر خواهر خواهد بود. نیز اگر میان آنان یک نفر «مادری» باشد، $\frac{۱}{۳}$ از $\frac{۲}{۳}$ به او می‌رسد و اگر چند نفر باشند، $\frac{۱}{۳}$ از $\frac{۲}{۳}$ را خواهند برد و در صورت اخیر

دهند؛ ۳. نیز اینان همراه مادر که واسطه ارتباط آنان با متوفی بوده است، ارث می‌برند. گفتنی است که اخوة ابوینی و اخوة ابی، هیچ کدام اخوة امی را از ارث محروم نمی‌کنند (نک: قانون مدنی، ماده ۹۱۸؛ نیز شهید اول، ۲۵۶).

۴. ارث اولاد اخوة: با توجه به اینکه در فقه امامیه، مسأله جنسیت خویشاوندان چندان مورد توجه نیست و قاعده تعصیب رعایت نمی‌شود، مطابق ماده ۹۲۵ قانون مدنی: اگر برای متوفی در طبقه دوم برادر و خواهری نباشد، اولاد اخوة قائم مقام آنان می‌شوند و با اجداد ارث می‌برند، در این صورت تقسیم ارث نسبت به اولاد اخوة بر حسب نسل به عمل می‌آید، یعنی هر نسل حصه کسی را می‌برد که به واسطه او به متوفی می‌رسد. از این رو اولاد اخوة ابوینی یا ابی تنها، حصه اخوة ابوینی یا ابی را می‌برند و به اولاد کلاله امی، حصه کلاله امی خواهد رسید. در تقسیم سهم بین افراد یک نسل، اگر اولاد اخوة ابوینی یا ابی تنها باشند، ذکور دو برابر اناث می‌برند و اگر از کلاله امی باشند، بالسویه تقسیم می‌کنند (نیز نک: محقق حلی، ۲۹/۴).

در فقه اهل سنت به مقتضای قاعده تعصیب، اولاد خواهر و ارث به شمار نمی‌آیند و در صورت لزوم از طریق قاعده ذوی الارحام ارث می‌برند. از این رو در مبحث «اولاد اخوة»، فقط «ارث پسران برادران» قابل طرح است و آن بر دو نوع است: پسران برادر ابوینی و پسران برادر ابی. ارث هر کدام از آنان چه در حال انفراد و چه در حال اجتماع، مانند ارث پدرانشان است، یعنی در صورت انفراد، یک یا چند نفر از آنان تمام ترکه یا بقیه آن را، پس از تأدیه سهم صاحبان فرض، می‌برند و در صورت اجتماع، پسر برادر ابوینی، پسر برادر ابی را حجب می‌کند.

از نظر قواعد علم فرائض اهل سنت، میان اولاد اخوة و پدرانشان تفاوتی وجود دارد؛ ۱. برادر در صورت تعدد، سهم الارث مادر را از $\frac{۱}{۳}$ به $\frac{۲}{۳}$ تنزل می‌دهد، ولی پسر برادر آن را تنزل نخواهد داد؛ ۲. برادر با وجود جد ارث می‌برد (جز در فقه حنفی، نک: دنباله مقاله)، اما پسر برادر با وجود جد متوفی، ارث نخواهد برد، زیرا جد همراه برادر متوفی از نظر سهم الارث بسان برادر است و چنانکه می‌دانیم، برادر، برادر زاده را حجب می‌کند و مانع ارث بردن وی می‌شود؛ ۳. برادر، خواهر خود را به صورت عصبه در می‌آورد، اما پسر برادر، خواهر خود را چون از ذوی الارحام است، به صورت عصبه در نخواهد آورد؛ ۴. در مسأله «شرکه»، برادر ابوینی، چون مادرش با اولاد ام یکی است، شریک سهم الارث آنان می‌شود، ولی پسر برادر ابوینی چون مادرش (عروس) غیر از مادر اولاد ام است، شریک ارث آنان نخواهد شد؛ ۵. برادر ابوینی، برادر ابی را حجب می‌کند، اما پسر برادر ابوینی، او (برادر ابی) را حجب نخواهد کرد؛ ۶. برادر ابی پسر برادر ابوینی را حجب می‌کند، اما پسر برادر ابی، پسر برادر ابوینی را حجب نمی‌کند.

در پایان این بحث لازم است یادآوری شود که نقش عمو که در فقه شیعه جزو وراثت طبقه سوم به شمار می‌آید، از دیدگاه فقه اهل سنت، در

به تساوی میان آنان تقسیم می شود (نک: محقق حلی، ۳۲/۴؛ قانون مدنی، ماده ۹۳۵).

در اینجا حالتی خاص و استثنایی در فقه امامیه وجود دارد: با بودن عمو، عمه، دایی و خاله، فرزندان آنان ارث نمی برند، مگر در صورت انحصار وراثت به یک پسر عمومی تنی و یک عموی پدری که فقط در این صورت پسر عمو، عمو را از ارث محروم می کند، اما اگر با پسر عمومی تنی، دایی یا خاله باشد و یا عموها چند نفر باشند (هرچند پدری)، پسر عمو ارث نمی برد (نک: قانون مدنی، ماده ۹۳۶؛ نیز نک: سیوری، نضد، ۴۴۹-۴۵۰).

گفتنی است که در حالتی خاص نیز برادرزاده پدری را بر عمومی تنی مقدم دانسته اند. البته روشن است که همواره برادر زاده تنی بر عمومی تنی مقدم بوده است. همچنین فرزندان خواهر تنی بر فرزندان برادر پدری (که در مذهب اهل سنت معصوب به شمار می آیند) مقدمند و آنان را حجب می کنند (طوسی، النهایه، ۶۷۰/۲؛ نیز نک: کلینی، ۷۶/۷).

ذوی الارحام در فقه اهل سنت: چنانکه در مبحث اقسام وارث گفته شد، ذوی الارحام خویشاوندانی هستند که نه صاحب فرضند و نه در گروه عصبه جای دارند و نیز چنانکه دیدیم، پیش از اسلام فقط خویشاوندان پدری حق قصاص داشتند و ملزم به پرداخت خون بها بودند و به تبع آن وارث شناخته می شدند. پس از نزول آیات مربوط به ارث در قرآن کریم، وارث از غیروارث در اسلام شناخته شد. از آنجا که ارتباطات انسانی گسترده تر از آن است که ذکر جزئیات آن الزاماً در آیات قرآنی آورده شود، مدتها بحث فقهای صدر اسلام در شناختن انواع وارث بود که سرانجام تقسیماتی پدید آمد. از جمله بحثها مسئله وارث بودن یا نبودن «دایی» بوده است. برخی از آنان مقصود از آیه «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» (احزاب/۶) را به سبب قید عبارت «فی کتاب الله»، خویشاوندانی می دانستند که در آیات مواریث از آنان نام برده شده است. سرانجام با توسل به حدیث «الخال وارث من لا وارث له یعقل عنه ویرثه» (نک: ابوداود، ۱۲۳/۳؛ احمد بن حنبل، ۴۶/۸)، وارث بودن دایی و به تبع وی ذوی الارحام به رسمیت شناخته شد (نک: ابن رشد، ۲۸۴/۲؛ نیز جعفری، ارث، ۹۲/۲-۱۱۱؛ شیخ الاسلام، ۲۳۷-۲۴۱).

۶. ارث جد و اخوه: برخی از فقیهان اهل سنت جد، یعنی پدر پدر را به منزله پدر دانسته، و احکام مربوط به پدر را درباره وی نیز نافذ شمرده اند، مثلاً جد در اجتماع با پسر متوفی، همچون پدر $\frac{۱}{۲}$ سهم دارد، از این رو، معتقدند که در اجتماع با اخوه و اخوات باید آنان را حجب کند (نک: قدوری، ۲۹۳). در مقابل برخی (مالکیان، شافعیان و حنبلیان) بر این باورند که قرابت جد نسبت به متوفی ضعیف تر از قرابت اخوه ابوی و ابی است و نمی تواند آنان را حجب کند، زیرا برادر پسر پدر است و جد، پدر پدر، البته پسر پدر نزدیک تر به متوفی است تا پدر پدر (نک: شیخ الاسلام، ۲۶۳/۱).

در فقه اهل سنت، جد از وراثتی است که هم به فرض ارث می برد و

هم به تعصیب (قس: قانون مدنی، ماده ۸۹۷)، یعنی از نظر ابوت در حکم پدر، و از حیث قرابت مساوی برادر است. از این رو در اجتماع با اخوه ممکن است سهم الارث وی یا از طریق فرض مانند پدر، یا از طریق تعصیب مانند برادر داده شود، اما برای رعایت مقام ابوت و پیری و ناتوانی او مقرر شده است که هر کدام از این دو طریق بیشتر به نفع جد باشد، از همان طریق ارث او مشخص شود. میزان فرض جد در حالتی که وراثت منحصر به جد و اخوه باشند، حداقل $\frac{۱}{۲}$ ترکه، و اگر بجز آنان، وارث صاحب فرضی موجود باشد، دست کم $\frac{۱}{۴}$ خواهد بود، بدین سان:

الف - اگر وراثت فقط جد و اخوه باشند و وارث صاحب فرضی با آنان نباشد، با توجه به عده وارثان باید بررسی شود که از تخصیص $\frac{۱}{۲}$ کل ترکه به جد یا شریک قرار دادن وی در تقسیم ترکه مانند یکی از برادران (مقاسمه)، کدام یک بیشتر به نفع اوست. در هر صورت پس از تعیین و کنار گذاشتن سهم جد، مابقی میان اخوه تقسیم می شود.

ب - هرگاه وارثان بجز جد و اخوه، از صاحبان فرض (همچون دختر، دختر پسر، مادر، جدات، زن یا شوهر) نیز همراه آنان باشد، سهم الارث جد بر مبنای $\frac{۱}{۲}$ ترکه یا ثلث آنچه پس از وضع فروض بر جای می ماند، یا ترتیب مقاسمه، هر کدام که بیشتر به نفع او باشد، مشخص خواهد شد.

در مسئله جد و اخوه، گاهی از صاحبان فرض همان $\frac{۱}{۲}$ متعلق به جد باقی می ماند و گاهی مقدار باقی مانده کمتر از آن است و گاه اصلاً برای جد چیزی نمی ماند که در موارد اخیر از طریق قاعده عول عمل می کنند. مطابق احکام فقه شیعه هرگاه متوفی، اجداد (اعم از جد و جد، نیز پدری یا مادری) و خواهر و برادر با هم داشته باشد، $\frac{۱}{۲}$ ترکه به وراثتی می رسد که خویشاوند پدری باشند و در تقسیم آن سهم ذکور دو برابر اناث خواهد بود و $\frac{۱}{۲}$ ترکه به وراثتی می رسد که از سوی مادر خویشاوندی دارند که میان خود به تساوی قسمت می کنند. بر خلاف فقه اهل سنت، در اینجا جد پدری، حاجب خویش مادری (برادر و خواهر) نیست و آنان در حالت انفراد $\frac{۱}{۲}$ و در حالت اجتماع $\frac{۱}{۲}$ ترکه را به ارث می برند (نک: محقق حلی، ۲۶/۴؛ قانون مدنی، ماده ۹۲۴). نیز بر خلاف فقه اهل سنت که جد، حاجب فرزندان اخوه است، در اینجا هنگامی که متوفی برادر و خواهری نداشته باشد، اولاد آنان قائم مقام اخوه می شوند و با رعایت نسل و جانشینی به همراه جد ارث می برند (نک: محقق حلی، ۲۹/۴-۳۰؛ قانون مدنی، ماده های ۹۲۵، ۹۲۶). گفتنی است که در مقررات تقسیم ارث شیعه همواره «متقریبین به مادر هم اعم از اجداد یا کلاله فرض خود را از اصل ترکه می برند» و برخلاف قاعده عول، «هرگاه به واسطه ورود زوج یا زوجة نقصی موجود گردد، نقص بر کلاله ابوی یا ابی یا بر اجداد ابی وارد می شود» (نک: محقق حلی، ۲۷/۴؛ قانون مدنی، ماده ۹۲۷).

۷. ارث زوج و زوجه:

الف - زوج در نکاح دائم از همسر متوفای خود ارث می برد (نک: شهید اول، ۲۶۴؛ قانون مدنی، ماده ۹۴۰). سهم الارث زوج از دارایی

همسر جدیدی نیز اختیار کند، باز از ارث شوهری که در حال بیماری او را طلاق داده است، برخوردار خواهد بود (نک: ابن هبیره، ۲/۳۵۲).

۳. شرط دائمی بودن نکاح: از آنجا که نکاح منقطع یا «متع» و مشروعیت آن از مختصات فقه شیعه است، شرط دائمی بودن نکاح نیز برای بهره‌مندی زوجه از ارث همسر، مربوط به فقه شیعه خواهد بود. با اینکه فقهای شیعه در گذشته‌های دور و نزدیک نسبت به امکان ارث بردن مشروط زوجه در ازدواج موقت‌گاه نظریات مساعدی ابراز داشته‌اند (مثلاً نک: طوسی، النهایه، ۵۰/۲)، اما نظر مشهور مخالف آن است و قانون مدنی نیز در ماده ۹۴۰ از نظر مشهور پیروی کرده است (نک: ماده ۱۰۷۷).

۴. شرط عدم ممنوعیت زوجه از ارث: برای محرومیت زوجه از ارث ۳ عامل بر شمرده‌اند: کفر، قتل ولعان، کفر و قتل از عواملی است که اختصاص به زوجه ندارد. در حالت تحقق ولعان، یعنی اسناد زنا از سوی زوج به زوجه و یا نفی انتساب فرزندی که ملحق به فراش اوست، عقد نکاح فسخ می‌شود. با از بین رفتن آثار زوجیت، توارث هم میان آنان برداشته می‌شود (نک: شهیدثانی، ۲۵/۸ به بعد؛ قانون مدنی، ماده ۸۸۲).

تعیین سهم الارث زوجه: اگر زوجه تنها همسر شوهر متوفای خود باشد، در بودن فرزند برای شوهر،^۱ و در غیر این صورت^۲ از ماترک را با شرایطی که ذکر آن خواهد آمد، به خود اختصاص می‌دهد، در صورتی که متوفی بیش از یک همسر داشته باشد، آنان در سهم الارث به تساوی شریک خواهند بود. با اینکه مرد مجاز نیست در یک زمان، بیش از ۴ زن دائمی داشته باشد، اما ممکن است بیش از ۴ زن در سهم الارث وی شریک شوند و آن هنگامی پیش می‌آید که مرد ۴ زن دائم داشته باشد و یکی یا هر ۴ همسر خود را در دوران بیماری منجر به مرگ خود طلاق دهد. با توجه به آنچه گذشت، این ۴ تن تا یک سال در صورت فوت همسر خود، حق ارث دارند. اگر در این مدت (دوران بیماری منجر به فوت)، مرد با کسان دیگری ازدواج کند و آنان نیز شرایط همسر دائمی را داشته باشند، در سهم الارث شریک خواهند بود. در این صورت همه همسران سابق و فعلی می‌توانند در سهم الارث همسر متوفای خود شریک شوند. اموال موضوع ارث زوجه: برخلاف دیگر وارثان که به فرض یا قرابت سهمی از جمیع اموال، حقوق و ترکه متوفی را به ارث می‌برند، فقه شیعه برای زوجه از نظر اموال محدودیتهایی قائل شده است. قانون مدنی، سهم زوجه را از اموال شوهر بدین صورت مشخص کرده است: ۱. از اموال منقول از هر قبیل که باشد، ۲. از ابنیه و اشجار: «زوجه از قیمت ابنیه و اشجار ارث می‌برد، نه از عین آنها و طریقه تقویم آن است که ابنیه و اشجار با فرض استحقاق بقا در زمین، بدون اجرت تقویم می‌گردد» (نک: ماده ۹۴۷). هرگاه ورثه از ادای قیمت ابنیه و اشجار امتناع کنند، زن می‌تواند حق خود را از عین آنها استیفا نماید (نک: ماده‌های ۹۴۶، ۹۴۸). برخی از فقهای معتقدند که روش یاد شده در حالتی است که زوجه فرزندی از شوهر متوفای خود نداشته باشد و گرنه

همسر در صورت وجود فرزند برای متوفی^۱ از کل دارایی وی است (نک: نساء/۱۲۴). در صورت نبودن فرزند برای متوفی،^۲ ماترک وی به زوج می‌رسد. گفتنی است که درباره ارث زوج میان گروههای مختلف اختلافی به چشم نمی‌خورد، مگر در حالتی که متوفی بجز زوج وارث دیگری نداشته باشد که شیعه معتقد است^۳ بر جای مانده از ماترک نیز به خود او داده می‌شود (نک: قانون مدنی، ماده ۹۴۹؛ طوسی، النهایه، ۶۵۷/۲ - ۶۵۸). در عین حال قانون مدنی مصر، در ماده ۳۰ قانون ارث مقرر داشته است که در صورت نبودن وارث دیگر باقی ترکه به زوج یا زوجه تعلق می‌گیرد (نیز نک: زحیلی، ۸/۳۶۰-۳۶۱، که به ماده ۲۸۸ قانون مدنی سوریه اشاره دارد).

ب- درباره ارث بردن زوجه از زوج مسائل دقیق‌تر و مفصل‌تری از سوی فقهای مطرح شده است. این دقتها از آنجا ناشی می‌شود که معمولاً ثروت خانواده بیشتر در اختیار مردها بوده است و نیز آنانند که می‌توانستند شمار همسران خود را به ۴ برسانند. بدین ترتیب احتمال ازدواجهای صوری و مصلحتی و گاه تحمیلی می‌توانسته است به قصد اضرار به وراثت در اواخر عمر مردان پیش آید. از این رو، توجه به چند نکته که اختصاراً یاد می‌شود، ضروری شمرده شده است:

۱. شرط وجود علقه زوجیت: با آنکه نکاح صحیح از سوی فقهای برای اثبات زوجیت کافی دانسته شده است، اما صحت نکاح مرد مریض (منجر به فوت) از جهات گوناگون بررسی شده و مخالفان و موافقان داشته است (نک: صاحب جواهر، ۲۲۰/۳۹ به بعد؛ نیز قانون مدنی، ماده ۹۵۴).

۲. شرط بقای رابطه زوجیت تا زمان فوت: با اینکه جدایی بر اثر طلاق، زوجیت میان دو نفر را لغو می‌کند، اما برای زوجۀ مطلقه در طلاق رجعی حق ارث قائل شده‌اند و از این نظر اختلافی میان فقه شیعه و اهل سنت وجود ندارد. چنانکه در ماده ۹۴۳ قانون مدنی آمده است: «... هر یک از آنها که قبل از انقضای عده بمیرد، دیگری از او ارث می‌برد، لیکن اگر فوت یکی از آنها بعد از انقضای عده بوده، و یا طلاق بائن باشد، از یکدیگر ارث نمی‌برند» (نیز نک: صاحب جواهر، ۱۹۶/۳۹ به بعد). بیمار بودن زوج به هنگام طلاق از موارد خاصی است که زمان برخورداری از ارث را برای زوجه تا مدت یک سال تمدید می‌کند. این امر تابع دو شرط است: الف - فوت در دوران همان بیماری باشد که در آن طلاق صورت گرفته است؛ ب - ازدواج نکردن زوجۀ مطلقه در این مدت (نک: همو، ۱۹۷/۳۹؛ قانون مدنی، ماده ۹۴۴).

فقهای اهل سنت آراء و اقوال گوناگونی را در این باب بیان داشته‌اند. مثلاً ابوحنیفه دوران برخورداری از ارث را به مدت عده طلاق، هرچند بائن، محدود کرده است. شافعی در یکی از اقوالش مخالف ارث بردن زوجه در طلاق بائن است، ولی در قول دیگری مدت برخورداری از ارث را تا ازدواج مجدد زوجۀ مطلقه، حتی پس از انقضای عده دانسته است. در حالی که مالک عقیده دارد حتی اگر زن،

همچون دیگر وارثان خواهد بود (نک: طوسی، النهایه، ۶۵۹/۲؛ نیز صاحب جواهر، ۲۰۷/۳۹ به بعد).

مسائل و مباحث خاص:

الف - تصحیح مسأله: ارزش کالا، حقوق و اموالی که از متوفی برجای می ماند، همواره در حال نوسان است. از این رو تا مالی به عنوان «سهم» به دست ورثه برسد، بارها تغییر ارزش می دهد. بدین سبب سهم وارثان را به صورت نسبی محاسبه می کنند تا در هر حال نسبت به همدیگر و نیز در برابر کل ماترک ارزش ثابتی داشته باشد.

با توجه به کسرهای ششگانه فرائض، به هنگام تعیین سهم الارث هر کدام از وارثان، مخرج مشترکهایی که پدید می آید، مشخص و ثابت است. اما هنگامی که باقی مانده ماترک دوباره میان وراثت تقسیم می شود، مخرجهای جدیدی پدید می آورد. از این رو غالباً دیده می شود که اموال غیر منقول مانند خانه به صورت مشاع سهم الارث واقع می شود و قابل تقسیم از نظر ظاهر نیست، بلکه پس از تعیین بها یا به هنگام فروش است که می توان ارزش آنها را قسمت کرد (نک: قانون مدنی، ماده های ۸۰۸-۸۲۴).

برای تعیین مخرج مشترک، علمای آشنا به فرائض به عملی متوسل می شدند که آن را تصحیح مسأله نامیده اند. تصحیح مسأله از مواردی است که در فرائض به دقت علم حساب بیشتر متکی است. بدین معنی که پس از مشخص شدن حکم فقهی در تعیین سهم هر یک از وارثان، چه بسا پیش می آید که در سهمی (یکی از فرضهای ششگانه) چند نفر با هم شریک باشند. از آنجا که در حالت مشارکت مشاع، سهم هر شریکی باید مشخص باشد، تعیین این «سهم مشخص مشاع» از اهمیت خاصی برخوردار است.

تصحیح مسأله بر دو نوع است: اصل و عول. ۱. اصل مسأله که تقریباً در فقه شیعه و اهل سنت یکسان است، چندان پیچیدگی ندارد. در اصطلاح فرائض مخرج مشترک کسرهایی را که صورتهای آنها، سهم مشاع هر کدام از وارثان را مشخص می کند، اصل مسأله می نامند. برای تعیین «اصل» هر مسأله ای ابتدا کسره های مسأله را در نظر می گیرند. آنگاه با توجه به عدد مخرجها ۴ حالت پدید می آید: متماثل، متداخل، متوافق و متباین. در هر کدام از این حالات با توجه به قواعد ریاضی، مخرج مشترک (اصل مسأله) را معین می کنند. مثلاً اگر وارثان یک زوجه و دو برادر متوفی باشند، اصل مسأله بدین ترتیب محاسبه می شود: سهم زوجه $\frac{1}{4}$ است. پس برای دو برادر $\frac{3}{4}$ باقی می نامد. از این رو اصل مسأله ۴ است. برای تقسیم $\frac{3}{4}$ میان دو نفر صورت و مخرج در ۲ ضرب می شود $\frac{6}{4} = \frac{3}{2}$ و از آنجا عدد ۸ به عنوان تصحیح اصل مسأله به دست می آید و سهم زوجه نیز با کسر $\frac{2}{8} = \frac{1}{4}$ مشخص خواهد شد. حال با توجه به ماهیت ترکه در این مسأله، اعم از منقول و غیر منقول، منافع احتمالی و مخارج نگهداری آن، همواره با میزان ۸ سنجیده می شود. ۲. تصحیح مسأله در حالت «عول»: چنانکه اشاره شد، در حالت عول که مجموع صورتهای کسر (نمایاننده سهمها) از

مخرج (نمایاننده کل ماترک) بیشتر است، از عدد مخرج چشم پوشی کرده، مجموع صورتهای را به عنوان مخرج مشترک جدید و هر یک از صورتهای را به عنوان صورت (برای کسره های جدید) می پذیرند. در این هنگام «اصل» مسأله همان مخرج مشترک جدید خواهد بود. از این لحظه به بعد برای تصحیح مسأله به همان روش پیشین عمل می کنند. روشن است که این روش در عمل مشکلاتی پدید می آورد. مثلاً اگر وارثان شامل شوهر و ۵ خواهر تنی (یا پدری) باشند، سهم شوهر در نبودن فرزند $\frac{1}{2}$ و سهم خواهران $\frac{2}{3}$ است. پس $\frac{3}{2} + \frac{2}{3} = \frac{13}{6}$ و پس از تصحیح، سهم شوهر و ۵ خواهر به صورت $\frac{3}{13}$ و $\frac{2}{13}$ معین می شود، اما چون $\frac{4}{13}$ کل ماترک که سهم خواهران است، باید میان ۵ نفر قسمت شود، صورت و مخرجها را در ۵ ضرب می کنند $\frac{2}{5} \times 5 = \frac{2}{1}$. با تقسیم این نسبت به ۵، سهم هر خواهر مشخص می شود، یعنی $\frac{2}{5} : 5 = \frac{2}{25}$ و سهم شوهر $\frac{3}{25} = \frac{3}{5} \times \frac{1}{5}$ خواهد بود (نک: ابن جزری، ۲۶۱-۲۶۲؛ شیخ الاسلام، ۲۸۲/۸-۲۸۵؛ زحیلی، ۳۶۶/۸-۳۷۶).

ب - مناسخات: مناسخه در اصطلاح علم فرائض به حالتی گفته می شود که یکی از وارثان پیش از تقسیم ارث درگذرد و بخواهند، دو میراث را همزمان و با هم میان بقیه وارثان قسمت کنند. به هنگام فوت یکی از وارثان دو حالت متفاوت ممکن است پیش بیاید:

۱. وارثان متوفای دوم همان وارثان متوفای نخستین باشند. یکسان بودن وارثان جدید، مسأله استحقاق را پیش می آورد. بدین معنی که وارثان متوفای دوم ممکن است همان استحقاق ارث از متوفای نخستین را داشته باشند و یا جز آن باشد: الف - در حالت نخستین مثل این است که متوفای دوم اصلاً وجود نداشته است، از این رو، همه میراث میان وارثان به نسبت استحقاقشان تقسیم می شود. مثال: پدری فوت شده، ۳ پسر و یک دختر برجای مانده اند. اگر یکی از پسر ها پیش از تقسیم ارث پدری درگذرد و بجز دو برادر و یک خواهر، وارثی نداشته باشد، مثل این است که از اول وارثان متوفای نخستین همان دو پسر و یک دختر بوده اند. ب - در حالت دوم وارثان متوفای دوم همان وارثان متوفای نخستین به شمار می آیند، اما میزان استحقاقشان از متوفای دوم با میزان استحقاق آنان از متوفای نخستین متفاوت باشد. مثال: مادری در گذشته و از او ۴ پسر - دو تن از یک پدر، و دو تن از پدر دیگر - برجای مانده اند. حال اگر یکی از پسر ها فوت شود و بجز ۳ برادر وارث دیگری نداشته باشد، استحقاق آنان متفاوت خواهد بود. بدین معنی که متوفی دو برادر مادری با استحقاق $\frac{1}{2}$ ماترک برای هر دو نفرشان، و یک برادر تنی با استحقاق مابقی میراث ($\frac{1}{2}$) خواهد داشت. ۲. متوفای دوم بجز وارثان متوفای نخستین، وارثان دیگری نیز داشته باشد. بدین سان که شخص یا اشخاصی باشند که با متوفای نخستین قرابت خاصه نداشته، اما با متوفای دوم رابطه زناشویی یا خویشاوندی داشته باشند، یا در میان وارثان متوفای دوم شخص یا اشخاصی باشند که یک یا چند تن از وارثان متوفای نخستین را حجب کنند و مانع ارث بردنشان شوند. مثال: مردی فوت شده است، پدر، زن

سهم مادر است (نک: ابن ابی زید، ۳۴۶/۲، ۳۴۷؛ ابن هبیره، ۳۰۷/۲؛ زحیلی، ۳۴۱/۸-۳۴۲؛ نیز نک: طوسی، الخلاف، ۴۴/۲-۴۵).

د- حبوه: اگر متوفی دو فرزند به جای بگذارد و یکی بزرگتر از آن دیگری باشد، جامه و انگشتری و شمشیر و مصحف متوفی از آن فرزند بزرگتر است و بر اوست که روزه و نماز فوت شده از پدر را قضا کند (طوسی، النهایه، ۶۵۰/۲-۶۵۱). این حکم مختص فقه امامیه است و مستند آن روایات فراوانی است که بر این حکم دلالت دارد (نک: محقق حلی، ۲۵/۴). قانون مدنی در ماده ۹۱۵، بدون اینکه به «پدر» اشاره کند، لفظ «میت» را به کار برده است. در صورتی که حبوه مربوط به مالی است که از «پدر» به فرزند ذکور صلبی که از وی بزرگتر نباشد، به عنوان ارث می‌رسد و «از حصه او از این حیث چیزی کسر نمی‌شود» (نک: جعفری، ارث، ۱۶۳/۸-۱۷۰؛ قس: شیخ الاسلام، ۳۰۴/۱).

ه- طعمه: چنانکه گذشت، با زنده بودن پدر و مادر متوفی، به اجداد (جد و جدّه) او که در طبقه پایین‌تری هستند، ارث نمی‌رسد، اما اگر سهم پدر یا مادر بیشتر از $\frac{1}{2}$ باشد (متوفی فرزند نداشته باشد)، مستحب است که به اندازه $\frac{1}{2}$ همه ترکه از سهم پدر و مادر به جد یا جدّه و یا هر دو «اطعام» شود (محقق حلی، ۲۵/۴-۲۶؛ جعفری، همان، ۱۷۰/۱؛ قس: شیخ الاسلام، ۲۳۰/۸). روشن است که «طعمه»، ارث به شمار نمی‌آید (مثلاً نک: طوسی، همان، ۶۴۸/۲).

در فقه اهل سنت، در حالتی خاص که وارثان شامل دو دختر و «جد وارث» بوده‌اند، پس از اختصاص $\frac{2}{3}$ ماترک به دو دختر و $\frac{1}{3}$ آن به جد، به عنوان فرض آنان، باقی مانده $\left(\frac{1}{3}\right)$ را، نیز که از طریق تعصیب به جد می‌رسد، طعمه نامیده‌اند (شیخ الاسلام، همانجا).

و- تخارج یا مخارج: هنگامی که یکی از وارثان به چیزی معین از ماترک به عنوان سهم الارث چشم بدارد و دیگران نیز با آن موافق باشند، آن شخص با قبول آن شیء از جرگه وارثان خارج می‌شود و این عمل را تخارج می‌نامند. روشن است که بقیه ماترک میان دیگر وارثان به نسبت سهم آنان تقسیم خواهد شد. این عمل را به عنوان مصالحه میان وارثان نیز می‌توان پذیرفت (نک: قانون مدنی، ماده ۷۵۲). مثلاً پس از درگذشت زنی، اگر شوهر، پدر و دختری برجای بمانند و شوهر پیشنهاد مصالحه در قبال مهریه همسرش بدهد، در صورت پذیرفته شدن، ماترک میان دختر و پدر متوفی به نسبت $\frac{1}{2}$ و $\frac{1}{2}$ تقسیم می‌شود و شوهر نه مهریه می‌پردازد و نه ارث می‌برد (نک: ابن جزری، ۲۶۵-۲۶۶؛ زحیلی، ۴۴۰/۸-۴۴۲؛ موسوعه، ۳۴۶/۴-۳۴۷).

ز- میراث حمل و تعطیل تقسیم ترکه: بجز مواردی که در مبحث «موانع ارث» گفته شد، گاهی لازم می‌آید که موقتاً از تقسیم ترکه خودداری شود. قانون مدنی در ماده ۸۷۸ چنین آورده است: «هرگاه در حین موت مورث، حملی باشد که اگر قابل وراثت متولد شود، مانع از ارث تمام یا بعضی از وراثت دیگر می‌گردد، تقسیم ارث به عمل نمی‌آید تا حال او معلوم شود و اگر حمل مانع از ارث هیچ‌یک از سایر وراثت نباشد و آنها بخواهند ترکه را تقسیم کنند، باید برای حمل حصه‌ای که

و دختری از وی برجای مانده‌اند. حال اگر پیش از تقسیم ارث، زن نیز فوت شود و از وی یک پسر (از همسری دیگر) و یک دختر برجای بماند، این دو تن در $\frac{2}{3}$ سهم مادر از شوهر متوفای خود شریک خواهند بود.

روشن است که از $\frac{1}{3}$ از میراث متوفای نخستین (مرد)، بر سهم الارث دختر وی، از طریق فوت مادر افزوده می‌شود. در مثالی که گذشت، $\frac{2}{3}$ (سهم زن) برای تقسیم میان یک پسر و یک دختر نیاز به تصحیح نداشت، اما چه بسا حالتی پدید می‌آید که جز از راه تصحیح سهم وراثت را نمی‌توان تعیین کرد. مثال: زنی فوت شده و دو برادر مادری $\left(\frac{1}{2}\right)$ ، دو برادر پدری (بقیه میراث) و شوهر $\left(\frac{1}{2}\right)$ برجای مانده است: $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 1$. حال اگر شوهر پیش از تقسیم ارث بمیرد و از وی یک پسر و دو دختر (از همسری دیگر) برجای بماند، سهم او $\left(\frac{2}{3}\right)$ را باید میان فرزندان وی $\left(\frac{2}{3} = \frac{1}{3} + \frac{1}{3} + \frac{1}{3}\right)$ طوری قسمت کرد که سهم هر کدام از میراث نخستین (نامادری از طریق پدر) روشن باشد: $\frac{1}{3} \times \frac{2}{3} = \frac{2}{9}$ ، بدین ترتیب ۲۴ عددی است که مسأله را تصحیح می‌کند (نک: محقق حلی، ۶۰/۴-۶۲؛ ابن قدامه، ۴۱/۷ به بعد؛ شیخ الاسلام، ۲۸۵/۱-۲۸۹؛ زحیلی، ۴۳۳/۸-۴۳۹).

ج- دو مسأله «غراوین»: از مهم‌ترین مسائلی هستند که نه تنها اختلاف روش میان فقهای شیعه و اهل سنت را نمایان می‌کنند، ناهماهنگی بسیاری نیز با قواعد تقسیم به نسبت در ریاضیات دارند (نک: ابن فرحون، ۳۳۰). البته این مشکل از آنجا پدید آمده است که خواسته‌اند دو قاعده شرعی را همزمان مراعات کنند. یکی از آن دو، قاعده تعیین سهم مادر است در حالی که متوفی فرزند نداشته باشد، یعنی $\frac{1}{3}$ (نک: نساء/۱۱/۴). قاعده دوم که ارتباط مستقیمی با پدر و مادر ندارد، دو برابر بودن سهم وارثان ذکور نسبت به اناث است. این قاعده هم از آیه ۱۱ سوره نساء گرفته شده است (نیز نک: ابن فرحون، همانجا). در اینجا به دو نمونه از این ناهماهنگیها اشاره می‌شود: ۱- مردی فوت شده و از وی زن، پدر و مادر برجای مانده‌اند. سهم زن به سبب نبودن فرزند است که مطابق معمول در آغاز تقسیم ارث کنار گذاشته می‌شود. اکنون که $\frac{2}{3}$ ماترک برجای مانده، سهم مادر را که $\frac{1}{2}$ است، اگر از کل ماترک بردارند $\left(\frac{1}{2} + \frac{1}{3} = \frac{5}{6}\right)$ ، برای پدر $\frac{5}{6}$ می‌ماند که دو برابر سهم مادر $\left(\frac{2}{3}\right)$ نیست. پس باید قاعده تقسیم به نسبت را نادیده گرفت و در قواعد فقه اهل سنت، آن سهم را از باقی مانده برداشت $\left(\frac{1}{3} \times \frac{1}{3} = \frac{1}{9}\right)$. در این صورت به پدر $\frac{1}{2}$ که دو برابر سهم مادر است، می‌رسد؛ ۲- زنی فوت شده و از وی شوهر، پدر و مادر برجای مانده‌اند. سهم شوهر به سبب نبودن فرزند $\frac{1}{2}$ است. باز مطابق معمول سهم وی کنار گذاشته می‌شود. اکنون که $\frac{1}{2}$ ماترک برجای مانده، سهم مادر را که $\frac{1}{2}$ است، اگر از کل ماترک بردارند $\left(\frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 1\right)$ ، برای پدر $\frac{1}{2}$ می‌ماند که نه تنها دو برابر سهم مادر $\left(\frac{2}{3}\right)$ نیست، بلکه نصف آن است. باز قاعده تقسیم به نسبت را باید نادیده گرفت و مطابق قواعد اهل سنت آن سهم را از باقی مانده برداشت $\left(\frac{1}{3} \times \frac{1}{3} = \frac{1}{9}\right)$. در این صورت به پدر $\frac{2}{3}$ می‌رسد که دو برابر

Manuel élémentaire de droit romain, Paris, 1947; Nasr, T., *Essai sur l'histoire du droit persan...*, Paris, 1933; Shilo, Sh., «Succession», *Judaica*, vol. XV; Woodhouse, W.J., «Inheritance-Roman», *ERE*, vol. VII.
قاسم مهرعلی زاده

اِرجاء، نک: مرجئه.

اَرْجَان، شهری در دوره ساسانی و یکی از تقسیمات کشوری نخستین سده‌های اسلامی در جنوب غربی ایران که در مرز میان فارس و خوزستان قرار داشته است.

نام و سبب نام‌گذاری: نام شهر ارجان بر روی مهرهای ساسانی (فرای، 63، 60) به صورت «ا.ر.گ.ا.ن» (گائویه، «سکه‌ها...»)، (85)، و بر روی سکه‌های عرب-ساسانی و اسلامی به صورت «ا.ر.ج.ن» آمده است (واکر، 85؛ گائویه، همانجا). این نام در منابع دوره اسلامی به صورتهای ارجان و آرگان (ابن بطریق، ۱۹۱؛ طبری، ۹۲/۲، ۹۴؛ مقدسی، ۴۲۱؛ گردیزی، ۸۲؛ برای صورتهای دیگر آن، نک: حدود العالم، ۴۰۴؛ ناصر خسرو، ۱۶۴) نیز آمده، و صورت اصلی و درست آن ارگان است که به ارجان معرب شده است.

قباد اول پادشاه ساسانی (۴۸۸-۵۳۱م) پس از پیروزی بر رومیان در ۵۰۲م و فتح آمد و میافارقین و به اسارت در آوردن بسیاری از رومیان، بنای شهری جدید بین فارس و اهواز را فرمان داد و آن را به صورت «کوره» درآورد و چند ناحیه را تابع آن ساخت (ابن فقیه، ۱۹۹؛ دینوری، ۶۶؛ طبری، ۹۴/۲؛ اصمعی، گ ۱۷۱؛ حمزه، ۳۹؛ ابوعلی مسکویه، ۸۹/۱، ۹۱؛ *مجمل التواریخ*...، ۷۴). او این ناحیه جدید را «قباد خره» نامید که همان ارجان است (ابن بطریق، همانجا؛ ابن بلخی، ۱۴۸؛ حمدالله، ۱۲۹؛ زرکوب، ۳۱).

برخی از منابع بر قباد را که برکناره شرقی رود دجله قرار داشته (ابن خردادبه، ۷؛ یاقوت، ۱۹۴/۱؛ گائویه، «ایالت...»، 28؛ مایلز، 368؛ نیز نک: ۵د، ابرقباد)، با قبادخره (ارجان) خلط کرده‌اند (ابن فقیه، دینوری، همانجاها). طبری از نام کهن‌تر رامقباد که همان بومقباد (برمقباد) باشد، یاد کرده (۹۴/۲ و حاشیه ۵)، اصمعی به صورت آمد قباد (همانجا)، و حمزه اصفهانی نیز آن را به صورت «به از آمدکواد» به معنی «قباد بهتر از آمد» آورده است (همانجا). اشاره طبری بدین نام سبب شده که برخی از محققان این دو نام را مربوط به یک موضع و یا مربوط به ناحیه وسیع‌تری بدانند. مارکوارت «ووه از آمدکواد» را به عنوان نام رسمی ارجان پذیرفته (ص 42-41)، و شوارتس نیز آن را کهن‌ترین نام ارجان دانسته است (ص 112). برخی دیگر نیز در تحقیقات خود از دو نامی که طبری یاد کرده، آگاهی به دست نیاورده، و ظاهراً با تردید به نامی که حمزه اصفهانی آورده است، نگرسته‌اند (نولدکه، ۲۴۸). واکر با مقایسه این دو نام با نامهای زرنج و سیستان که

مساوی حصه دویسر از همان طبقه باشد، کنار گذارند و حصه هریک از وراثت مراعات تا حال حمل معلوم شود» (نیز نک: محقق حلی، ۴۸/۴؛ شیخ الاسلام، ۲۷۱/۱-۲۷۶؛ موسوعة، ۳۳۸/۴؛ زحیلی، ۴۰۹/۸-۴۱۵).

ح - نامعین بودن زمان فوت مورث و میراث غرق شدگان و زیر آوارماندگان: یکی از شرایط توارث، چنانکه گفته شد، دانستن تقدم مرگ مورث بر وارث است. از این رو همزمان بودن مرگ هر دو یا شک در تقدم و تأخر آن مانع توارث می‌شود، مگر درباره غرق شدگان در آب و زیر آوارماندگان که اینان با رعایت ضوابطی از هم ارث می‌برند. در قانون مدنی، ماده ۸۷۳ چنین آمده است: «اگر تاریخ فوت اشخاصی که از یکدیگر ارث می‌برند، مجهول، و تقدم و تأخر هیچ‌یک معلوم نباشد، اشخاص مزبور از یکدیگر ارث نمی‌برند، مگر آنکه موت به سبب غرق یا هدم واقع شود...» (نیز نک: طوسی، *النهاية*، ۶۹۴/۲).

برخی از محققان موارد مشابه از جمله در آتش سوختن و حالات دیگری از کشته شدن را نیز مشمول این مقررات دانسته‌اند، اما چنانکه دیدیم در قانون مدنی نیامده است (نک: صاحب جواهر، ۳۰۸/۳۹-۳۰۹؛ زحیلی، ۴۲۹/۸-۴۳۰؛ موسوعة، ۳۴۲/۴).

مأخذ: ابن ابی زید، *عبدالله*، «الرسالة»، همراه حاشیه علی صمیدی عدوی، بیروت، دارالمعرفه؛ ابن جزی، *محمد، القوانين الفقهية*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن رشد، *محمد، بداية المجتهد و نهاية المقتصد*، استانبول، ۱۹۸۵م؛ ابن فرحون، *ابراهیم، درة الفواص*، به کوشش محمد ابوالاجفان، بیروت، ۱۲۰۶ق/۱۹۸۵م؛ ابن قدامة مقدسی، *عبدالله، المغنی*، بیروت، ۱۲۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن ماجه، *محمد، سنن*، به کوشش محمد فواد عبدالباقی، بیروت، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۳م؛ ابن هبیره، *یحیی، الاصحاح علی معانی الصحاح*، به کوشش محمد دراعب طباطبائی، حلب، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ ابوداود سجستانی، *سلیمان، سنن*، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ ابوالصلاح حلبی، *تقی، الکافی*، اصفهان، ۱۴۰۳ق؛ احمد بن حنبل، *مسند*، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ امامی، *حسن، حقوق مدنی*، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بخاری، *محمد، صحیح*، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ ترمذی، *محمد، سنن*، به کوشش احمد محمدشاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق به بعد؛ جعفری لنگرودی، *محمدجعفر، ارث*، تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ۱۳۷۱ش؛ همو، *وصیت - ارث*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ حر عاملی، *محمدحسن، رسائل الشیعة*، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ زحیلی، *وهب، الفقه الاسلامی وادله، دمشق*، ۱۲۰۹ق/۱۹۸۹م؛ سیوری، *مقداد، التتبیح للرائع لمختصر الشرائع*، به کوشش عبداللطیف کوه‌کمری و محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۴ق؛ همو، *نضد القواعد الفقهية*، به کوشش عبداللطیف کوه‌کمری، قم، ۱۴۰۳ق؛ سیوطی، *الجامع الصغير*، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ شهید اول، *محمد، اللمعة الدمشقية*، قم، ۱۴۰۶ق؛ شهید ثانی، *زین‌الدین، الروضة البهیة*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شیخ الاسلام، *محمد رافعی، مذهب شافعی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صاحب جواهر، *محمدحسن، جواهر الکلام*، به کوشش محمود قوچانی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ طوسی، *محمد، الخلاف*، تهران، ۱۳۸۲ق؛ همو، *المبسوط*، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، *المکبة المرتضویه*؛ همو، *النهاية*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۳ش؛ عبدالله بن احمد، *مسائل احمد*، به کوشش زهیر شاولی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ علی، *جواد، المنفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۰م؛ عهد عتیق؛ *قانون مدنی ایران*؛ قدوری، *احمد، المختصر*، دهلی، امین کمپنی؛ قرآن مجید؛ کلینی، *محمد، الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ محقق حلی، *جعفی، شرائع الاسلام*، به کوشش عبدالحسین محمدعلی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ موسوعة جمال عبدالناصر فی الفقه الاسلامی، قاهره، ۱۳۸۹ق؛ نووی، *یحیی، شرح صحیح مسلم*، به کوشش محمد عبداللطیف، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ نیز:

خوزستان و فارس را تشکیل می‌داده است (ابن حوقل، همانجا).
بر اساس منابع، به نظر می‌رسد که محدوده جغرافیایی استان ارجان در اواخر دوره ساسانی به این ترتیب بوده باشد: از شمال و شمال شرقی به اصفهان، از جنوب به خلیج فارس، از جنوب غربی به ناحیه دورق (شرق)، از غرب و شمال غربی به استان رامهرمز، از شرق به سوی استان شاپور و از جنوب شرقی به ولایت اردشیر خره می‌پیوسته است (ابن فقیه، ۱۹۹: ابن خردادبه، ۴۲، ۴۷؛ طبری، ۹۴/۲؛ ابن حوقل، ۲۶۹/۲؛ مقدسی، ۴۲۱-۴۲۲). همچنین با توجه به نواحی و مناطق منسوب به استان ارجان، می‌توان احتمال داد که محدوده جغرافیایی آن در نخستین سده‌های اسلامی، بر اساس تقسیمات کشوری عهد ساسانی بوده باشد. افزون بر این، در سده‌های ۲ و ۳ بخشهای ثروتمند و بندری گناوه (جنابه) و سینیز به استان ارجان ملحق شدند که سبب تثبیت اقتصادی آن گردیدند (ابن حوقل، ۴۹/۱؛ مقدسی، ۴۲۲؛ اصطخری، ۱۱۳).

در منابع جغرافیایی درباره مسیرها و فاصله اماکن نسبت به یکدیگر اشارات فراوانی وجود دارد (نک: ابن رسته، ۱۸۸-۱۸۹؛ ابن فقیه، ۲۰۰؛ ابن خردادبه، ۴۲-۴۳؛ قدامه، ۱۹۵؛ ابن حوقل، ۲۵۸/۲، ۲۸۶؛ مقدسی، ۴۵۳؛ جیهانی، ۱۱۹؛ اصطخری، ۱۳۳-۱۳۴). یگانه راهی که جلگه بهبهان را به جلگه دهدشت مربوط می‌ساخته، از مدخل تنگ تکاب در ۱۰ کیلومتری شمال شرقی ارجان می‌گذشته است (گائوبه، «ایالت»، ۱۳۶: استاین، نقشه ۲). همچنین ارجان در ابتدای دو مسیر مهم ارتباطی با بغداد قرار داشته است. استانهای فارس و خوزستان از طریق شهر ارجان و با راه بصره به بغداد یا واسط بغداد با مرکز خلافت اسلامی مربوط می‌شدند (ابن حوقل، ۲۵۸/۲؛ جیهانی، ۱۰۷؛ اصطخری، ۹۵). در واقع از همین مسیرها بود که ارجان با شهرهای ساحلی ارتباط می‌یافت. مسیر مهریوان به ارجان برای همه کسانی که از طریق دریا به خوزستان سفر می‌کردند و از بصره به خوزستان، فارس و اصفهان می‌آمدند (حمدالله، ۱۳۱؛ ناصر خسرو، ۱۶۳-۱۶۴)، اهمیت بسیاری داشت. همچنین راهی میان ارجان و شهر بندری سینیز وجود داشت (مقدسی، همانجا) و چنانکه در منابع جغرافیایی نیز به آن اشاره شده، میان ۳ بندر مهم ارجان یعنی مهریوان، سینیز و گناوه مسیر ارتباطی وجود داشته که به شیراز منتهی می‌شده است (همانجا؛ ابن بلخی، ۱۶۲-۱۶۳). نیز مسیرهای ارتباطی دیگری در شبکه داخلی جاده‌های میان شهرها وجود داشته که بازسازی آنها از روی بقایای آثار باستانی آن مسیرها امکان‌پذیر است (گائوبه، همان، ۱۴۶). مقدسی (ص ۴۲۵)، بعد از ابن حوقل (۲۶۹/۲) با ژرف‌نگری ویژه خود و به دقت تمام به وصف شهر پرداخته است. به گفته او ارجان دارای ۶ دروازه به نامهای اهواز، ریشهر، شیراز، رُصافه، میدان و کیلان بوده است. دروازه اهواز در شمال غربی، ریشهر در جنوب غربی، شیراز در جنوب شرقی، رُصافه در شرق یا شمال شرقی و دروازه میدان نیز در ناحیه علیای شهر قرار داشته، و برای بازیهای ورزشی مانند چوگان از آن استفاده می‌شده

به نظر می‌رسد نامهایی برای یک ناحیه بوده‌اند و نام آنها به عنوان ضرابخانه بر روی سکه‌ها آمده است، بر مقباد و ارجان را مربوط به یک ناحیه می‌داند. او بر این باور است که ارجان نام حاکم‌نشین و بر مقباد نام منطقه بزرگی از آن مرکز بوده است (مقدمه، ۱۰۸).

برخی دیگر بر این گمانند چون در منابع اسلامی در بخش مربوط به فتوحات مسلمانان، و شهرهایی که به تصرف آنان در می‌آمد، از بر مقباد نامی برده نشده، و تنها از ارجان یاد شده است، این فرض را مطرح کرده‌اند که پیش از قباد اول شهر یا حداقل ناحیه‌ای با نام ارجان وجود داشته است. به این ترتیب که پس از پیروزی قباد در شمال بین‌النهرین و کوچ دادن مردمان آن ناحیه به استان ارجان، ناحیه جدیدی پدید آمد که مرکز شهر به نام خود آن خوانده می‌شد. از این رو در کنار این نام رسمی، نام قدیمی در واقع احیا شد، یعنی نام قدیمی ارگان جای نام وه از آمد قباد را گرفته است (گائوبه، همان، ۲۹-۳۰؛ نیز نک: EI², I/659)، اما آنچه احتمال اطلاق این دو نام را بر یک شهر، یا حتی یک محل و ناحیه تضعیف می‌سازد، یافته شدن سکه‌هایی با ضرب ارجان و بر مقباد است که همزمان (در ۵۴ق) و به نام یک حاکم (عبدالرحمان بن زیاد) ضرب شده‌اند (درباره تاریخ و محل این سکه‌ها، نک: واکر، ۸۵؛ نیز مقدمه، ۵۱). چه احتمال اینکه یک حاکم در طول یک سال از یک محل و یک ضرابخانه با دو نام برای خود سکه زده باشد، بسیار بعید به نظر می‌رسد؛ همچنین ادامه ضرب این نوع سکه‌ها در ارجان در ۵۶ق و بر مقباد در ۵۸ق با نام حاکم محلی دیگری به نام حکم بن ابی العاص (همو، ۸۶، ۸۷؛ نیز مقدمه، ۵۲) تأیید دیگری بر نظریه یاد شده است.

تاکنون سکه‌ای که پیش از اسلام در ارجان ضرب شده باشد، به دست نیامده است - اگرچه ضرب سکه‌های عرب - ساسانی در این شهر احتمال ضرب آن را در دوره پیش از اسلام کاهش نمی‌دهد (نک: گائوبه، همان، ۲۹) - و نام بر مقباد نیز بر روی مهرهای ساسانی به صورت وه از آمد قباد (یا مائوچی، ۵۸) و بر سکه‌های این دوره با نشانه اختصاری ضرابخانه آن «ب. ر. م.» آمده است (واکر، مقدمه، ۱۵؛ گائوبه، «سکه‌ها»، ۹۲). از این رو این نظریه نیز که ارگان نام کهن‌تری برای بر مقباد بوده، با توجه به اینکه سکه‌ای یافت نشده، در حال حاضر قابل پذیرش نیست.

موقعیت جغرافیایی: ویرانه‌های شهر ارجان در جلگه بهبهان و در ۱۰ کیلومتری شمال شرقی آن شهرستان قرار دارد (فرهنگ...، ۵۲). این استان (کوره) در غربی‌ترین ناحیه فارس واقع بوده، و نخستین استان فارس پس از استان اهواز به شمار می‌رفته است (ابن رسته، ۱۸۹؛ ابن فقیه، ۱۹۸؛ قدامه، ۲۴۲). رودی که شهر را مشروب می‌ساخت، در دوره‌های نخستین اسلامی طاب نامیده می‌شد (ابن حوقل، ۲۷۴/۲؛ جیهانی، ۱۱۳؛ ابن بلخی، ۱۴۸؛ اصطخری، ۹۹) که امروزه بخش علیا و وسطای آن را رودخانه مارون و قسمت سفلی آن را جراحی می‌نامند (فرهنگ، ۵۱؛ مینورسکی، ۴۹؛ قس: فرصت، ۴۱۱). این رود در مسیر طولانی خود به سوی ارجان، مرز بین

است. دروازه کیلان شهر نیز در کنار بازار گندم فروشان قرار داشته است (شوارتس، ۱۱۵). به گفته مقدسی نه‌ری پر آب از میان شهر می‌گذشته (همانجا)، و چنانکه ابن حوقل بیان کرده، در ارجان با استفاده از قنات‌ها، آب جاری به خانه‌ها و سرداب‌ها می‌رسیده است (۴۱۵/۲). بنا به مشاهدۀ ناصر خسرو که تأییدی است بر گفته‌های ابن حوقل، بر جانب شرقی شهر رودی بود که به جانب شمال جاری می‌شد و برای هدایت آن به درون شهر ۴ جوی بزرگ حفر کرده، از آن برای آبیاری باغ و بوستان‌های خارج شهر بهره می‌گرفتند (ص ۱۶۴؛ نیز نک: استاین، ۸۱). به نظر می‌رسد که با توجه به سخن دیگر ابن حوقل مبنی بر اینکه آب ارجان خوش و گوارا نیست (۲۶۹/۲)، می‌بایست آب آشامیدنی ارجان جدای از آب مصرفی آن بوده باشد (نک: شوارتس، ۱۱۴-۱۱۳).

شهر ارجان مسجد جامع زیبایی داشته که توسط حجاج بن یوسف ثقفی ساخته شده بود (بلاذری، ۳۹۲/۲؛ مقدسی، همانجا). این مسجد دارای مناره‌ای بلند و شکیل بوده، و در کنار بازار قرار داشته است (همانجا). طاق‌های این مسجد از سنگ تراش و گچ ساخته شده بود و دور محراب آن با خط کوفی به آیات قرآنی مزین بود و تاریخ بنای مسجد را نیز به خط کوفی نوشته بودند (فسایی، ۱۴۷۰/۲؛ اعتمادالسلطنه، ۱۲۴). اعتمادالسلطنه که کوشش‌هایش برای دستیابی به متن کوفی این بنا بی ثمر مانده بود، احتمال داده است که این مسجد از بناهای دوره آل بویه بوده باشد (ص ۱۲۵).

وضع اقتصادی: ارجان به سبب واقع بودن بر سر راه سرزمین عراق و پارس و نیز برخورداری از بنادر مشهوری چون مهریان، گناوه و سینیز از مراکز مهم بازرگانی به شمار می‌رفت و این ناحیه و شهر آن، انبار فارس و عراق، و بارانداز خوزستان و اصفهان بود (مقدسی، ۴۲۵، ۴۲۱).

شهر در ناحیه گرمسیری قرار داشت، اما دارای آب فراوان و هوای دلپذیر بود (ابن حوقل، ۲۶۹/۲، ۲۸۷، ۲۸۸؛ حدود العالم، ۴۰۴؛ جیهانی، ۱۱۷، ۱۲۰؛ مقدسی، همانجا؛ اصطخری، ۱۲۸).

آب بسیار و روش آب‌رسانی درست به کشتزارها و باغ‌ها و هوای گرمسیری، وضع اقتصادی برتری را برای ارجان نسبت به شهرهای دیگر فراهم آورده بود و کشاورزی در کنار رودطاب (مارون کنونی) رونق بسیاری داشته است. ارجان دارای باغ‌های بزرگ و نخلستان‌های فراوان بود و افزون بر خرما و میوه‌های گرمسیری، میوه‌های سردسیری نیز در آن امکان پرورش داشت. تولیدات کشاورزی آن شامل میوه‌هایی چون انجیر، زیتون، گردو، ترنج، لیمو و انار بود (مسعودی، ۵۴/۳؛ ابن حوقل، ۲۶۹/۲؛ مقدسی، ۴۲۵، ۴۲۱؛ جیهانی، ناصر خسرو، ابن بلخی، اصطخری، همانجا). افزون بر تولیدات کشاورزی صنعت پارچه بافی، تولید صابون و صید ماهی نیز در آنجا رواج داشت و شیره خرما و انگور نیز به دست می‌آمد (مقدسی، ۴۴۲؛ اصطخری، ۱۵۴).

فعالیت ضرابخانه ارجان در دوره صفاریان (نک: مایلز، ۳۷۲)، نشان

از اهمیت سیاسی و اقتصادی آن دارد و چنانکه مقدسی یادآور شده، ارجان درآمد سرشاری داشته، چندانکه عضدالدوله دیلمی (۳۳۸-۳۷۲ق) به گردآوری مالیات آن اهمیت بسیاری می‌داده است (ص ۴۲۱). خراج آنجا در ۳۵۰ق ۵۱۰ هزار دینار بوده است (ابن حوقل، ۳۰۴/۲).

پیشینه تاریخی: برپایه یافته‌های باستان‌شناسی از سفال‌های متعلق به هزاره‌های ۳ و ۴ق م که در «تپه سبز» در جنوب شرقی ارجان به دست آمده، می‌توان چنین نتیجه گرفت که این منطقه از دیرباز برای زیست انسان مورد توجه بوده است (نک: توحیدی، ۲۴۲). همچنین برپایه آثاری که در ۱۳۶۱ش در حاشیه رود مارون و شمال شهر قدیم ارجان یافت شده، پیشینه استقرار در ارجان به دوره عیلام جدید (عیلام سوم) می‌رسد (نک: دنباله مقاله). تاریخ بنای شهر را پس از ۵۰۲ دانسته‌اند (ابن فقیه، ۱۹۹؛ دینوری، ۶۶؛ نیز نک: طبری، ۹۴/۲؛ گاثویه، «ایالت»، ۲۸). اما از روایات دیگر چنین برمی‌آید که پیش از ۵۰۲ منطقه‌ای به نام ارجان وجود داشته است. به روایت طبری، اردشیر اول (حک ۲۴۱-۲۷۲م) در یکی از لشکرکشی‌های خود که رهسپار اهواز بود، از مسیر ارجان گذشته است (۴۰/۲؛ نیز نک: شوارتس، ۱۱۳). ثعالبی نیز از ساختن پل ارجان به دستور شاپور اول (حک ۲۴۱-۲۷۲م) یاد کرده است (ص ۵۲۷).

آگاهی ما از شهر و ناحیه ارجان در دوره ساسانی بسیار اندک است، اما به سبب آنکه شهر در مسیر تلاقی راه‌های مختلف قرار داشته، به نظر می‌رسد که تنها توسط قباد گسترش یافته باشد (نک: شوارتس، همانجا). در اواخر خلافت خلیفه دوم، ابوموسی اشعری به همراه عثمان بن ابی‌العاص به ارجان تاخت و اهالی آن دیار را به پرداخت جزیه و خراج ملزم، و شهر را به صلح فتح کرد (بلاذری، ۳۸۸/۲). عثمان ابن ابی‌العاص پس از گشودن ارجان، برادر خود حکم ابن ابی‌العاص را بر آن ناحیه گمارد (دینوری، ۱۳۳)، اما به گفته ابن قتیبه (ص ۱۸۳) در ۲۲ق مغیره بن شعبه حاکم آنجا بوده است. از سکه‌های ضرب ارجان در سال‌های ۵۴ و ۵۶ق چنین برمی‌آید که این ناحیه در زمان امویان نیز دارای اهمیت سیاسی بوده است. به اشاره منابع، خوارج در شهر ارجان حضور فعال داشتند (میزد، ۱۲۶۱/۳-۱۲۶۲؛ معمر، ۱۹۹/۲) و چنانکه ناصر خسرو در سفرنامه خود بیان داشته: «در آنجا از اغلب مذاهب مردم بودند» (ص ۱۶۴) و ظاهراً بیشتر مردم از معتزلیان بودند (همانجا).

همانطور که پیش‌تر یاد شد، ارجان در عهد آل‌بویه رونق و جلالی داشته، و گویا اقامتگاه رکن‌الدوله بوده است (بوسه، ۲۸۹-۲۸۳). وزیر او ابن عمید نیز بارها از سوی وی به این شهر رفت و ارجان محل دیدار این وزیر با متنبی شاعر بود (همانجا). شهر در مرکز فرمانروایی آل‌بویه قرار داشت و افزون بر توجهی که به رونق و شکوفایی اقتصادی آن می‌شد، همواره مرکز پیکارهای حاکمان آل‌بویه نیز بود (ابن‌اثیر، ۶۲/۹-۶۳؛ نک: اشپولر، ۱۸۶/۱). به روایت حمزه اصفهانی، در ۳۴۴ق

منابع، نکان (ابن حوقل، ۲/۲۷۴؛ ابن بلخی، ۱۴۸) و در برخی دیگر، نکار (جیهانی، ۱۱۳) آمده است. به گفته ابن حوقل پل در دروازه ارجان در طرفی که سوی خوزستان بوده، قرار داشته است (۲/۲۹۸؛ نیز نک: جیهانی، ۱۲۴-۱۲۵؛ اصطخری، ۱۳۴). به گفته ابن حوقل (۲/۲۸۶، ۲۹۸) و اصطخری (ص ۱۵۲) این پل به اندازه یک پرتاب تیر از ارجان فاصله داشته، و سازنده آن دیلمی، پزشک حجاج بن یوسف بوده است (نیز نک: ادیسی، ۴۱۲/۱). این پل از سنگ ساخته شده، و دارای یک طاق بود و پهنای میان دو ستون آن از زمین ۸۰ قدم، و ارتفاع آن به اندازه‌ای بود که مردی شتر سوار و پرچم به دست می‌توانست به آسانی از زیر آن بگذرد (ابن حوقل، همانجا؛ جیهانی، ۱۲۴-۱۲۵). استاین اگرچه این پلها را مربوط به دوره ساسانی می‌داند، اما درباره اندازه‌های آن که توسط جغرافی دانان ارائه شده، تردید می‌کند (ص ۸۶). چنانکه دوید اشاره کرده، دو پل شهر ارجان را پل بیگم و پل دختر می‌نامیدند (همانجا) و به درستی روشن نیست که جغرافی دانان کدام یک از این دو را ثکان و کدام را پل دیلمی دانسته‌اند (شوارتس، ۱۱۷).

ارجان دارای آتشکده‌ای بوده است که مورخان، زمان بنای آن را به دوران کیانیان رسانده‌اند (مسعودی، ۲/۲۵۳؛ شهرستانی، ۴۳۷). قلعه معروفی نیز در ارجان وجود داشته است (گردیزی، ۳۵۰) که زرتشتیان در آنجا به آموزش کتابهای خود مشغول بوده‌اند (جیهانی، ۱۱۲؛ اصطخری، ۱۱۸).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن بطریق، سعید، التاریخ المجموع علی التحقيق و التصدیق، بیروت، ۱۹۰۵م؛ ابن بلخی، عبدالله، فارس نامه، به کوشش گ. لسترنج و ر. ا. نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن حوقل، محمد، صرة الارض، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۸-۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك و الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النقیسه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲/۱۸۸۴م؛ ابن فقیه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ ابوالفداء، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ابودلف، مسعر، سفرنامه ابودلف در ایران، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ادیسی، محمد، نزقة المشتاق فی اختراق الآفاق، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اشپولر، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، ۱۳۶۹ش؛ اصطخری، ابراهیم، المسالك و الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ اصمعی، عبدالملک، نهاية العرب، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ اعتماد السلطنه، محمدحسن، تعلیقات بر سفرنامه جنوب ایران باین و فردریک هوسه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ بلاذری، احمد، ترح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ توحیدی، فائق و علی محمد خلیلیان، گزارش بررسی اشیاء آرامگاه ارجان - پهبان، اثر، تهران، ۱۳۶۱ش، ش ۸، ۷؛ ۹؛ ثعالی مرغنی، حسین، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، به کوشش زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ جیهانی، محمد، اشکال العالم، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ حدود العالم، ترجمه میرحسین شاه، به کوشش مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ حمدالله مستوفی، نزقة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ حمزة اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، برلین، ۱۳۰۴ق؛ دو پل، سفرنامه لرستان و خوزستان، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۷۱ش؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ زکوب شیرازی، احمد، شیراز نامه، به کوشش اسماعیل واعظ جواد، تهران، ۱۳۵۰ش؛ شهرستانی، محمد، توضیح الملل (الملل و النحل)، ترجمه مصطفی خالقداد

بیماری مهلکی در ارجان شایع، و موجب کاهش جمعیت آن شد (ص ۱۲۶). زمین لرزه‌های متعددی در آن شهر به وقوع پیوست، چنانکه زمین لرزه ۴۴۴ق و ۴۷۸ق سبب ویرانی دهکده‌های بسیار شد (ابن اثیر، ۵۹۱/۱۰، ۱۴۵/۱۰).

ظاهر آدر ۴۴۷ق ارجان به تصرف سلجوقیان درآمد (همو، ۶۰۵/۹) و به نظر می‌رسد که پس از آخرین حکمران آل بویه، ابوکالیجار، ارجان از نظر اداری به خوزستان تعلق یافت، ولی در اصل بخشی از استان فارس محسوب می‌شد (نک: ابن بلخی، ۱۲۱؛ ابوالفداء، ۳۱۸، ۳۱۹). در اواخر حکومت آل بویه و به سبب نبردهای زیادی که میان سلجوقیان و فرمانروایان آل بویه به وقوع پیوست (ابن اثیر، همانجا)، استان ارجان به ویژه پس از ویرانی بنادر مهم آن سینیز و گناوه رو به زوال نهاد (گائوبه، همان، ۲۵).

ارجان همچنین مورد توجه اسماعیلیان بوده است و آنان در نواحی مختلف این استان قلعه‌هایی داشته‌اند (نک: بخش آثار تاریخی در همین مقاله). هجوم آنان به ارجان و غارت آن موجب ویرانی کامل شهر در سده ۸ق/۱۴م گردید.

آثار تاریخی: تاکنون حفاری علمی در محوطه شهر باستانی ارجان صورت نگرفته، و تنها طی یک کاوش اتفاقی در ۱۳۶۱ش آثار اندکی از این ناحیه به دست آمده است (توحیدی، ۲۳۳). در شمال ارجان تنها یک آرامگاه انفرادی با پلان مستطیل شکل به ابعاد ۹۰-۸۸×۲۵ و ارتفاع ۱۳۶ سانتی متر به دست آمده است (همو، ۲۴۹). دیوارهای جانبی این آرامگاه با استفاده از سنگهای تقریباً منظم و ملاط گچ بالا آمده است (همانجا). احتمالاً اشاره ابودلف به تابوتهای سنگی که در ارجان وجود داشته، مربوط به این نوع مقابر است (ص ۹۱). در این آرامگاه تابوتی برنزی به شکل T یا وان حمام قرار داشته (علی زاده، ۲۶۶) که از نظر شکل با تابوتهای سفالی دوره عیلام قابل مقایسه و از نظر تکنیک و سبک تزیینات در نوع خود بی نظیر است (توحیدی، ۲۵۴؛ درباره دیگر آثار یافت شده، نک: همو، ۲۸۵). از جمله آثار به دست آمده از این آرامگاه، حلقه‌ای طلایی است که بر دسته آن نوشته‌ای به زبان عیلامی حک شده است. همین نوشته برخی از محققان را بر آن داشته که آن را متعلق به دوره عیلام جدید بدانند (والا، ۱۸۹). اما برخی دیگر تنها بر اساس شباهتهای سبکی آثار ارجان با دیگر آثار، این آرامگاه را مربوط به نیمه نخست سده ۸ق م دانسته، و شخص مدفون را به احتمال یکی از پادشاهان ناشناخته مناطق کوهستانی معرفی کرده‌اند (علی زاده، ۲۸۶).

از آثار دوره ساسانی در این منطقه، بقایای سنگ و آجر برجای مانده از دو پل است که توسط دوئید نخستین کاشف آثار باستانی ارجان در ۱۸۴۰م گزارش شده است (ص ۱۸۹). به گفته ابن فقیه (ص ۱۹۹)، پلی بر روی نهری که از میان شهر می‌گذشته، قرار داشته است (نیز نک: ابن رسته، ۱۸۹). ابن خردادبه آن را پل خسروی (کسروی) نامیده که بر روی رودخانه ارجان زده شده بود (ص ۴۳). نام این پل در برخی از

هاشمی، به کوشش محمدرضا جلالی نائینی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ طبری، تاریخ؛ علی زاده، عباس، «آرامگاه‌های مربوط به دوره عیلام نو در ارجان نزدیک بهبهان»، ترجمه رسول وطن دوست، اثر، تهران، ۱۳۶۹ ش، ش ۱۷؛ فرصت، محمدنصیر، آثار العجم، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور، بهبهان، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ ش، ج ۹۱؛ فسایی، حسن، فارسنامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ قدامة بن جعفر، الخراج، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹ م؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ میرد، محمد، الکامل، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ سعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۶۴-۱۹۶۷ م؛ معمر، علی یحیی، الاباضیه فی موبک التاریخ، قاهره، ۱۹۶۴ م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ مینورسکی، و.، حواشی و تعلیقات بر حدود العالم (نکته)، ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ تولدک، تئودور، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ والا، فرانوا، «تذکری در مورد نوشته میخی شی طلالی مکتوفه از ارجان»، ترجمه افسانه خلعت‌بری، اثر، تهران، ۱۳۶۴ ش، ش ۱۰، ۱۱؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

Busse, H., «Iran under the Būyids», *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975, vol. IV; EI²; Frye, R. N., *Sasanian Remains from Qasr-i Abu Nasr*, Cambridge, 1973; Gaube, H., *Arabosasanidische Numismatik*, Braunschweig, 1973; id., *Die süd persische Provinz Arrāghān/Kāh-Gilāyeh*..., Wien, 1973, vol. II; Marquart, J., *Erānšahr*, Berlin, 1901; Miles, G.C., «Numismatics», *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975, vol. IV; Schwarz, Paul, *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, New York, 1969; Stein, A., *Old Routes of Western Iran*, New York, 1969; Walker, J., *A Catalogue of the Arab-Sasanian Coins*, Oxford, 1967; Yamauchi, K., *The Vocabulary of Sasanian Seals*, Iranian Studies 5, Tokyo, 1993.

جواد نیستانی

اَرْجانی، ابوبکر ناصح‌الدین احمد بن محمد بن حسین (۴۶۰-۵۴۴ ق/۱۰۶۸-۱۱۴۹ م)، شاعر، فقیه و قاضی شوشتر و عسکر مکرّم. وی در ارجان فارس زاده شد، ولی خانواده او در شوشتر و عسکر مکرّم در خوزستان اقامت داشتند. نسب او از جانب مادر به زاهد مشهور ابوعبدالله محمد بن احمد ارجانی (د ۴۰۰ ق) (سمعانی، ۱۵۴/۱) و از جانب پدر به انصار می‌رسد (عمادالدین، قسم شعرای ایران، ۱۱۴؛ ابن خلکان، ۱۵۲/۱؛ یونینی، ۲۴۰/۱).

وی در جوانی در مدرسه نظامیه اصفهان به فراگیری فقه شافعی پرداخت (اسنوی، ۱۱۰/۸). نخست از پدر اجازه نقل حدیث گرفت و سپس در طلب حدیث به عراق و شام و مصر سفر کرد (ابن دمیاطی، ۷۳؛ ابن شاکر، ۴۲۲/۱۲). در اصفهان از ابوبکر محمد بن احمد بن ماجه ابهری (سمعانی، همانجا؛ ابن جوزی، ۱۳۹/۱۰؛ ذهبی، العبر، ۴۶۶/۲) و در کرمان از ابویعلی ابن هباریه حدیث شنید. منابع نام تنی چند از شاگردان و راویان او را نیز نقل کرده‌اند (همو، سیر، ...، ۲۱۱/۲۰؛ ابن دمیاطی، همانجا؛ سبکی، ۵۳/۶). از آن میان به ویژه از سماعانی می‌توان نام برد که ارجانی اجازه نقل همه احادیث و مسموعاتش را به او داده بوده است (سمعانی، همانجا).

ارجانی مدتی طولانی به نیابت قضا در شهرهای خوزستان از جمله شوشتر و عسکر مکرّم اشتغال داشت (سمعانی، عمادالدین، ابن جوزی،

همانجاها) و شاید به سبب اقامت طولانی وی در شوشتر باشد که در برخی منابع، وی را با نسبت شوشتری نیز یاد کرده‌اند (حاجی خلیفه، ۷۷۵/۱؛ قمی، ۱۹/۲). ارجانی در طی این سالها از دسیسه‌های دشمنان و رقیبان خود در امان نبود. از این رو می‌کوشید با مدح بزرگان و درباریان از گزند دسیسه‌چینان رهایی یابد و مقام و منصب خود را حفظ کند (طاهر، ۱۹۶/۱، ۱۹۷). اما به رغم همه این مداخلات، به مقامی بالاتر از نیابت قضا دست نیافت و حتی، چنانکه از برخی اشعارش بر می‌آید، چندان ثروت نیندوخت که بتواند زندگی مرفهی فراهم آورد، یا دیون خود را بپردازد (همانجا). ظاهراً زندگی ارجانی در فقر و تنگدستی می‌گذشته، و برای تهیه پاره‌ای از مایحتاج زندگی نیاز به کمک و عنایت دیگران داشته است (ابن شاکر، ۳۴۱/۱۲).

وی چندین بار به بغداد سفر کرد و به مدح المستظهر بالله و المسترشد بالله پرداخت (عماد الدین، قسم شعرای عراق، ۱۸۷/۱، ۱۸۸؛ ابن جوزی، همانجا؛ ابن شاکر، ۴۲۲/۱۲؛ صفدی، ۳۷۴/۷). اشعار موجود ارجانی حاکی از آن است که وی با برخی از معاصران نامدار خویش چون ابواسحاق ابراهیم بن عثمان غزّی و عزیزالدین مستوفی، عموی عمادالدین کاتب مصاحبت داشته، و گاهی با آنان اشعاری رد و بدل می‌کرده، و آنان را مدح نیز می‌گفته است (عمادالدین، قسم شعرای شام، ۲۷/۱، ۲۸؛ قسم شعرای ایران، ۱۱۳؛ ابن خلکان، ۱۸۹/۱؛ صفدی، همانجا؛ درباره دیگر مدح‌وحان شاعر، نک؛ عمادالدین، قسم شعرای عراق، ۱۴۱/۱؛ ابن شاکر، ۲۰۱-۲۰۰/۱۲؛ عباسی، ۳۶/۳). ارجانی در شوشتر (سمعانی، همانجا؛ ابن جوزی، ۱۴۰/۱۰)، یا به روایتی در عسکر مکرّم وفات یافت (ابن خلکان، ۱۵۴/۱).

تنها اثر برجای مانده از ارجانی دیوان شعر اوست که ظاهراً بخشی از سروده‌های او را در بر می‌گیرد و برای آگاهی از سیر کلی زندگی و احوال شاعر بسیار سودمند است. شاعر اصل و نسب، سفرها، بسیاری از تجربه‌های شخصی و شرایط مادی زندگی خود را در اشعار خویش بیان کرده است. دیوان وی ظاهراً در زمانی بسیار نزدیک به عصر او توسط فرزندش محمد گردآوری و تدوین شد (عمادالدین، قسم شعرای ایران، همانجا؛ ابن خلکان، ۱۵۲/۱).

ارجانی شاعری پرگویی بود. گویند شعر را از اواخر دوره نظام الملک و زیر ملک‌شاه سلجوقی، یعنی از حدود سال ۴۸۰ ق/۱۰۸۷ م، آغاز کرد و تا پایان عمر، روزانه به طور مستمر ۸ بیت شعر می‌سرود (همانجا؛ صفدی، ۳۷۸/۷). شعر ارجانی را در مقام ارزیابی باید از نوع شعر علما دانست. با آنکه شاعر ادعاهای فراوانی در ارزشمندی شعر خویش دارد، بیشتر سروده‌هایش از هرگونه تازگی و نوآوری خالی است. وصف‌های طولانی، استفاده فراوان از صنایع لفظی، به ویژه صنعت عکس، از خصوصیات بارز سبک اوست. غالب اشعار موجود وی را مدح و فخر تشکیل می‌دهد، اما سایر موضوعات شعری همچون، غزل، وصف، حکمت و عتاب نیز در سروده‌های وی به چشم می‌خورد. به رغم تحسین مبالغه‌آمیز منابع کهن که به روال معمول، در ستایش از

کنیه ابویقله نیز خوانده‌اند (ابن عذارى، ۱۸۷/۱؛ شماخى، ۲۰۷/۱). در فهرست زامباور (ص ۱۰۱) از امرای نفوسه، ابویحیی پس از خلع افلق ابن عباس در ۲۸۳ق/۸۹۶م، به امامت برگزیده شد، اما برپایه گزارش و تحلیل لویتسکی از کتاب تسمیه شیوخ جبل نفوسه و قراهم، مربوط به سده ۶ق، انتخاب ارجانی به امامت، پس از ابوحاتم یوسف بن ابی یقظان، اندکی پس از ۲۹۴ق صورت گرفته است (EI²).

ارجانی درست در زمانی به امامت رسید که قدرت اباضیان مغرب روبه ضعف بود و حکومت رستمیان در تاهرت، پس از حدود ۱۳۰ سال پشتیبانی اباضیان شمال آفریقا، در ۲۹۶ق/۹۰۹م به دست دولت فاطمیان سرکوب شد. با سقوط این دولت اقتدار سیاسی اباضیان آفریقا روبه کاهش نهاد. پس از افول حکومت رستمیان، تا مدتها نفوسه به سان پایگاهی برای اباضیان لیبی بر جای ماند، ولی هرگز در آنجا دولت و امامتی برقرار نشد (بارونی، ۵۰-۵۱؛ معمر، ۱۴۵/۱)۲؛ زامباور، همانجا). در چنین شرایطی که برپایه اعتقادات اباضیان، حیات اجتماعی جامعه به شیوه دفاع (مسلك الدفاع) ادامه پیدا می‌کند، ارجانی به امامت برگزیده شد (معمر، ۹۳-۹۴/۱)۲؛ ۱۵۱-۱۵۲؛ اسمیت، 284؛ ریشتوک، 313). به همین سبب شماخى (همانجا) به نقل از کتاب السیر مقربین بن محمد بغطوری، وی را «امام مدافع» نامیده است. ارجانی گویا قصد داشت با شیوه دفاع، گذار از مرحله «ظهور» به مرحله «کتمان» را از جهت زمانی، به تأخیر افکند، ولی این شیوه وی هرگز از مرزهای منطقه‌ای فراتر نرفت. امامت ارجانی در جبل نفوسه محدود ماند و حتی پس از او تسلط دینی و قضایی اباضیان، به حاکمان و قاضیان محلی که تنها در حوزه خود دارای قدرت بودند، منحصر شد (نک: ریشتوک، 313، 297؛ درباره اصطلاح «ظهور» و «کتمان»، نک: معمر، ۹۳/۱، ۹۵، ۹۶؛ اسمیت، همانجا).

ارجانی افزون بر آنکه امام مدافع بود، به عنوان رئیس و شیخ اکبر در حلقه عزابه نیز شناخته می‌شد (نک: معمر، ۱۰۳/۱). ظاهراً در زمان وی، هیأت کبرای عزابه در شهر جادو که مرکز سیاسی و اداری آن ناحیه و تمامی جبل نفوسه بود (نک: همو، ۱۰۲-۱۰۳)، قرار داشت. برپایه گزارش شماخى (همانجا) از کتاب السیر، ارجانی برای رسیدگی به امور جامعه اباضی به ویژه امر قضا، همه روزه از ارجان به جادو می‌رفته، و دوباره به شهر خویش باز می‌گشته است که البته این امر نزد شیوخ عزابه امری طبیعی محسوب می‌شده است (نیز نک: معمر، ۱۰۳/۱). با توجه به عناوین ستایش آمیز شماخى (همانجا) درباره ابویحیی ارجانی، همچون عالم کامل و جامع بین علم و عمل و نیز با آگاهی از مسئولیتهای «شیخ اکبر» در حلقه عزابه (مثلاً نک: درجینی، ۱۷۱-۱۷۴)، چنین می‌نماید که ارجانی نه تنها به سان عالمی کامل در امور علمیه و مشاورتهای دینی دست داشته، بلکه به عنوان «مستتابه» نیز شناخته می‌شده است (درباره شیخ اکبر و مستتابه، نک: همانجا).

افزون بر اینها، باید یادآور شد که در زمان ارجانی، جامعه اباضی از داخل و خارج با مشکلاتی مواجه بود. در آن روزگار دو بخش از

شعر او داد سخن داده‌اند (نک: سمعانی، ۱۵۴/۱؛ عمادالدین، قسم شعرای شام، همانجا؛ ابن خلکان، ۱۵۱/۱؛ ذهبی، العبر، ۴۶۶/۲؛ طاهر، ۱۹۸/۱-۱۹۹)، می‌توان با علی جواد طاهر هم آواز شد که شعر ارجانی را، چه از لحاظ ساختمان و چه از لحاظ موضوع، بی‌اهمیت و فاقد روح ابتکار دانسته، و ستاینندگان او را نیز گزافه‌گویی خوانده است که با ستایش از شعر ارجانی در واقع رکود ادبی عصر خود را تأیید کرده‌اند (۱۹۹/۱). تنها ستایشی که طاهر درباره ارجانی می‌پذیرد، بیتی است که شاعر در آن خود را «شاعرترین فقها» یا «فقیه‌ترین شعرا»ی عصر خوانده است. زیرا، به گفته او، هر دانش آموزی می‌تواند دیوانی مانند دیوان ارجانی به نظم درآورد (۱۹۹/۱-۲۰۰). با اینهمه، اشعار ارجانی، از دیرباز مورد توجه ادب دوستان بوده است و جلال‌الدین قزوینی (د ۷۳۹ق/۱۳۳۸م)، در اثری موسوم به الشذر المرجانی فی شعر الارجانی، گزیده‌هایی از آن را گردآوری کرده بوده است (فروخ، ۷۵۲/۳). با آنکه شاعر در ایران پرورش یافته بود و فارسی را نیز نیک می‌دانست (عمادالدین، قسم شعرای ایران، ۱۱۴؛ ابن خلکان، همانجا)، اشعاری به زبان فارسی از وی بر جای نمانده است.

دیوان ارجانی نخستین بار به کوشش احمد عباس ازهری در ۱۳۰۷ق/۱۸۸۹م در بیروت به چاپ رسید و سپس بار دیگر در ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹م توسط عبدالباسط انسی در همان شهر منتشر شد. همچنین محمد قاسم مصطفی آن را در دو جزء در بغداد (۱۴۰۰ق/۱۹۷۹م) به چاپ رسانیده است.

ماخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن دیماطی، احمد، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، به کوشش قصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۸م؛ ابن شاکر کبی، محمد، عین التاریخ، به کوشش فیصل سامر و عبدالنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ استوی، عبدالرحیم، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالله جیوری، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقوسی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، العبر، به کوشش محمد سعید بن بیدونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان بن یحیی معلی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طاهر، علی جواد، الشعر العربی فی العراق و بلاد العجم فی العصر السلجوقی، بغداد، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ عباسی، عبدالرحیم، معاهد التنصيص، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۷م؛ عمادالدین کاتب، محمد، خريدة القصر، قسم شعرای ایران، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز، قسم شعرای شام، به کوشش شکر فیصل، دمشق، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م، قسم شعرای عراق، به کوشش محمد بهجت اثری و جمیل سعید، بغداد، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۷۹م؛ قس، عباس، الکئی و الالقاب، تهران، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۶م؛ یونینی، موسی، ذیل مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م.

ارجانی، ابویحیی زکریا (حک ح ۲۹۵-۳۱۰ق/۹۰۸-۹۲۲م)،

رئیس و شیخ قبیله بربر نفوسه و آخرین امام اباضیان وهبی در آفریقای شمالی. وی را که اهل ارجان، ناحیه‌ای در شرق جبل نفوسه، بود، با

اباضیه‌های وهبی با نامهای بنی زتور و بنی طرمیسه با یکدیگر مناقشه داشتند. بنی زتور که همیشه به رستمیان وفادار بودند، در زمان ابویحیی وی را تنها به منزله رئیس حکومت محلی می‌پذیرفتند و هرگونه برخورد با اباضیان همسایه خود، طرمیسیان، را به ارجانی وامی‌گذاشتند (نک: ریشتوک، ۲۲۵). در آن زمان این دو خاندان مجاز نبودند در یک روز، به بازار شهر جادو وارد شوند؛ به همین سبب برای هر کدام روزی خاص معین شده بود. اما بنی زمور از ارجانی خواستند تا در روز عاشورا که از آن مردم طرمیسه بود، برای ورود به بازار جادو اجازه داشته باشند؛ اگرچه ابویحیی برای وساطت بین ایشان تلاش کرد، اما سرانجام در جنگی که میان دو گروه درگرفت، بسیاری به ویژه از اهل طرمیسه کشته شدند (شماخی، همانجا، که نام ارجانی را به اشتباه ابوزکریا آورده است؛ نیز نک: اشتروتمان، ۲۷۹-۲۷۸). از سوی دیگر، در ۳۱۰ ق به فرمان عبیدالله فاطمی، برای سرکوب مخالفان در نفوسه لشکری به سرکردگی علی بن سلیمان داعی ترتیب داده شد. سپاه فاطمیان در دو نوبت با اباضیان جبل نفوسه به نبرد پرداختند. حمله نخست فاطمیان به جزیره صورت گرفت که با شکست روبه‌رو شد، اما چون خبر شکست به عبیدالله رسید، وی سپاهی تازه‌نفس برای کمک به شکست خوردگان گسیل داشت. علی بن سلیمان داعی بار دیگر با اباضیان در نزدیکی تزگت درگیر شد. در این نبرد، یکی از سربازان اباضی در لشکر ابویحیی، گویا به سبب ظلمی که بر او رفته بود، ارجانی را بکشت (شماخی، همانجا؛ ابن عذاری، ۱۸۷/۱؛ EI²؛ اشتروتمان، همانجا، که این سرباز اباضی را از بنو طرمیسه دانسته است). با مرگ ارجانی و در پی آن شکست اباضیان، علی بن سلیمان بر جبل نفوسه چیره شد و سلسله امرای نفوسی (زامباور، ۱۰۱) از میان رفت.

مآخذ: ابن عذاری، احمد، *البیان المغرب*، به کوشش ژ. س. کولن و لوی پروانسال، لیدن، ۱۹۴۸-۱۹۵۱ م؛ بارونی، سلیمان، *مختصر تاریخ الاباضیه*، تونس، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ درجینی، احمد، *طبقات المشایخ بالمغرب*، به کوشش ابراهیم طلائی، قسنطینه (الجزایر)، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ زامباور، سب نامۀ خلفا و شهریاران، ترجمۀ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ شماخی، احمد، *السیر*، به کوشش احمد بن سمود سیایی، عمان، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ معمر، علی یحیی، *الاباضیه فی موبک التاريخ*، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ نیز:

EI²; Rebstock, U., *Die Ibaditen im Magrib*, Berlin, 1983; Smith, P., *The Ibadhites, The Moslem World*, Cairo, 1922. vol. XII; Strothmann, R., *Berber und Ibaditen, Der Islam*, Berlin/Leipzig, 1928, vol. XVII.

بخش تاریخ

اُرْجُذُونَه، یا اَرشْدُونَه^۱، نام شهری است از ایالت مالاگا (مالقه) در جنوب شرقی اسپانیا، نام این شهر به صورتهای گوناگون، اما نه چندان متفاوت، ضبط شده است (نک: ابن حوقل، ۱۱۰/۱؛ ابن قوطیه، ۴۹؛ اصطخری، ۴۳؛ ادریسی، ۵۳۷/۲). یاقوت، ارجذونه و ارشْدُونَه را دو شهر مختلف پنداشته است (۱/۱۹۵، ۲۰۷-۲۰۸؛ بستانی، ۵۱/۱۰). گرچه ظاهراً از نام قدیم آن اطلاعی در دست نیست (EI¹)، با اینهمه

شیخه و طرابلسی (ص ۴۹۷) ارشْدُونَه را برگرفته از نام قدیم اتلِدونا^۲ به معنی «محل روغن‌گیری» دانسته‌اند.

این شهر از شمال شرقی به لوخا^۳ (لوشه)، از جنوب به کولمنار^۴ و از غرب به شهر آنته‌کرا^۵ محدود است (اطلس تاریخ، ۱۲۲، ۴۰۰، ۱۲۲؛ اطلس معاصر، ۷۹؛ EI¹؛ «اطلس بزرگ...»^۶، ۵۰؛ EUE, V/1322).

ارجذونه در ۱۶۰ کیلومتری جنوب ایالت کوردوبا (قرطبه) (بستانی، همانجا) و ۸۹ کیلومتری جنوب غربی ایالت گرانادا (غرناطه) واقع است (سامی، ۱۲۵/۱؛ بستانی، همانجا). رود خنیل^۷ (شنیل) از نزدیکی آن می‌گذرد و سرچشمه وادی الحور^۸ در ۶ کیلومتری آن قرار دارد (بستانی، اطلس معاصر، همانجا؛ EUE, XXVII؛ EI¹؛ ۱۵۰۵؛ «اطلس بزرگ»، همانجا). جمعیت آن ۳۸۰'۳ نفر، و مساحت آن ۵۰۰ کم^۲ است که شامل ۶ قصبه و ۱۳ دهکده می‌باشد (EUE, V/1322). اغلب مردم ارجذونه کشاورزان و زیتون و روغن از محصولات عمده آن است. برخی از منسوجات نیز در این شهر تولید می‌شود (بستانی، همانجا).

ارجذونه شهری است کوهستانی که در قدیم به داشتن باروها و استحکامات قوی شهرت داشته است (ادریسی، ۵۷۰/۲؛ بستانی، همانجا، نیز ۴۵۱/۲). امروزه باروی دور شهر از میان رفته، اما دژی در ارتفاعات شهر هنوز به چشم می‌خورد. از آثار کهن بازمانده این شهر میدانی ۸ ضلعی است که ایوانهای پل مانند پیرامون آن را فرا گرفته است. همچنین این شهر دارای بازارهای پرپیچ و خم با معماری سنتی و دو کلیسای تاریخی است. خط آهنی به طول ۱۰۰۰ کم به وسیله یک تونل از زیر این شهر می‌گذرد که از کوردوبا تا گرانادا امتداد می‌یابد (سامی، همانجا؛ بستانی، ۵۱/۱۰؛ نک: حمیری، ۲۵).

ارجذونه پس از فتح اندلس مدتها مرکز ناحیه وسیعی به نام رته بود (اصطخری، ۴۲-۴۳؛ ابن حوقل، همانجا؛ ابن قوطیه، ۵۰) که به تقریب همان ایالت مالاگای کنونی است («اطلس بزرگ»، همانجا؛ EI¹). به نوشته یاقوت (۸۹۲/۲) ریه خود شامل ۳۰ منطقه بوده است.

در نخستین سالهای فتح اندلس حکمرانان این سرزمین توسط خلفای اموی برگزیده می‌شدند (نک: ابن قوطیه، ۳۸-۴۰، ۴۳-۴۴؛ ابن عذاری، ۳۵۲/۲).

در زمان یوسف بن عبدالرحمان فهری (حک ۱۳۰-۱۳۸ ق) — آخرین تن از این حکمرانان — ارجذونه مرکز ریه، اهمیت و اعتباری خاص داشت. نخست مدتی یحیی بن حُرَیث رقیب پیشین یوسف فهری در منصب حکمرانی اندلس، حاکم ارجذونه گردید. اما دیری نپایید که برکنار شد (نک: ابن عذاری، همانجا؛ لوی پروانسال، «تاریخ...»^۹، ۱/۵۱). سپس جدارین عمرو قیسی حاکم ریه و ارجذونه گردید (ابن قوطیه، ۴۹؛ ابن عذاری، ۴۶/۲). سرانجام عبدالرحمان بن معاویه اموی که از شام به اندلس گریخته بود، در غیاب یوسف فهری وارد ارجذونه

قاهره، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷م: اطلس معاصر گیتاشناسی، به کوشش سعید بختیاری، تهران، ۱۳۷۰ ش: بستانی: حمیری، محمد، الررض المطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۴م: سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق: شیخه، جمعه و محمد هادی طرابلسی، تعلیقات بر دیوان قیسی (هه)، عبدالله زبیری، «خاطرات» (نکه مد، عبدالله): قیسی، عبدالکریم، دیوان، به کوشش جمعه شیخه و محمد هادی طرابلسی، تونس، ۱۹۸۸م: مقری، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م: نویری، احمد، نهاییه الارب، به کوشش احمد کمال زکی، قاهره، ۱۹۸۰م: یاقوت، بلدان، نیز:

'Abd Allāh, «Mémoires», ed. E. Lévi-Provençal, *Al-Andalus*, 1935, vol. III; EI¹: EUE; *Great World Atlas*, London, 1981; Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, 1950, id, introd. «Mémoires» (vide: 'Abd Allāh).
ناهنده فوزی

از حوزه، نکه: رجز.

ازجیش، شهری باستانی، در امتداد شمال شرقی دریاچه وان، مرکز بخش، تابع استان وان، به عرض شمالی ۳۹° و طول شرقی ۴۳° و ۲۰ جمعیت مرکز بخش ۴۰'۴۸۱ نفر («آمار...»، 35)، فاصله شهر تا مرکز استان ۹۵ کم (YA, X/7482)، دارای ۳۵ روستا (همان، X/7591)، و مساحت بخش ۲'۱۱۵ کم (همان، X/7542) بوده است. محتملاً نام این شهر را از نام آرگستیس^۲ (آرگشتی) دوم که در اوایل سده ۷ ق م در منطقه وان حکومت می کرده است، گرفته اند (IA). ارجیش در دوره اورارتو وجود داشته است و جغرافی نویسان یونانی و رومی به آن اشاره کرده اند (EI²) و همان است که در تواریخ یونان، آرسیسا (پاولی، II/1290)، و در کتیبه هایی که به خط میخی است، به شکل آرزاشکو^۳ آمده است (EI¹)، ولی برخی عقیده دارند که محل آرسیسای قدیم ساحل دریاچه وان نبوده است و شاید بتوان آن را با موقعیت فعلی ارجیش تطبیق داد (IA, IV/285). نام آن در حدود العالم (ص ۱۶۰) ارجیج قید شده است. مورخان قدیم آن را جزو اقلیم چهارم ارمنستان بزرگ و از توابع اخلاط نوشته اند (ابن خردادبه، ۱۲۲؛ یاقوت، ۱۹۶/۱، ۴۵۵) که فاصله اش از برکری، ۲ روز و از اخلاط، ۳ روز راه بوده است (اصطخری، ۱۶۱).

شهر قدیم ارجیش بر اثر توسعه شهر وان و پیشروی آب دریاچه، رو به ویرانی نهاد. شهر جدید در شمال غربی شهر قدیم واقع شده است (EI²).

این شهر را از شمال، آلا داغ و از جنوب، میدان داغی در بر گرفته است. کوه سییان با قله همواره پوشیده از برف، در این منطقه است (نکه: حمدالله، ج ۱، ۱۹۱۵م، ۱۹۷). کوه ارجیش نیز که یکی از رشته های آتئی توروس است، در نزدیکی این شهر قرار گرفته است (رفعت، ۱۸۱/۱). رودخانه ای از وسط شهر می گذرد که پلی با ۵ طاق بر آن بسته شده است (سفرنامه، ۹۵). رودهای ارشات و زیلان در غرب، و رود دلی چای نیز در شرق آن جاری است (YA, X/7534). دریاچه وان، در جنوب غربی

شد و در روز عید فطر ۱۳۸ ق/۷۵۶م به اشاره جدار و با پشتیبانی گروهی از موالی بنی امیه، به جای یوسف فهری خطبه به نام عبدالرحمان خوانده شد و بدین سان حکومت امویان اندلس در ارجذونه پایه ریزی شد (ابن قوطیه، ۵۱-۴۵؛ ابن عذاری، ۴۰/۲-۴۸؛ نویری، ۳۳۶/۲۳-۳۳۷؛ لوی پرووانسال، همان، I/51, 103؛ قس: ابن اثیر، ۴۸۹/۵ به بعد).

ارجذونه تا زمان حکومت محمد بن عبدالرحمان (حک ۲۳۸-۲۷۳ ق) و فرمانروایی ابن ابی عامر بر منطقه ریه، همچنان واجد اهمیت بود (ابن عذاری، ۹۴/۲، ۱۰۴؛ نکه: ادربیسی، ۵۷۰/۲). از ۲۶۷ ق در پی قیام ابن حفصون و تسلط او بر بیشتر سرزمینهای ریه، الخضرء و دیگر نواحی - که بیش از ۵۰ سال به طول انجامید - این شهر و نیز کوه و دژ مستحکم بویاسترو^۱ (پیشتر) که در غرب آن قرار داشت، چندی پایگاه تجمع و محل استقرار نیروهای او شد و اهمیتی سوق الجیشی یافت (اصطخری، ۴۳؛ ابن حوقل، ۱۱۰/۱؛ ابن خطیب، اعمال، ۳۱ به بعد، الا حاطه، ۳۹/۴؛ یاقوت، ۴۸۶/۱؛ اطلس تاریخ، ۱۲۲؛ نیز نکه: ه، ابن حفصون). در پی جنگ و گریزها و شورشیهای پیاپی در این ناحیه از زمان فرمانروایی ابن ابی عامر، ارجذونه تقریباً خالی از سکنه شد (ادربیسی، ۵۷۰/۲؛ نکه: ابن عذاری، ۱۱۶/۲) و از آن پس مورد بی مهری حکام اندلس قرار گرفت، به طوری که منذر بن محمد (حک ۲۷۳-۲۷۵ ق) از مردم این شهر که پشتیبان شورشیان بودند، با خشم یاد می کند و در ۲۷۴ ق هنگام تسلط بر ارجذونه، عیشون حاکم وقت آنجا را به همراه بیست و چند تن دیگر به دار می آویزد (ابن عذاری، ۱۱۳/۲-۱۱۷؛ نیز نکه: لوی پرووانسال، «تاریخ»، I/307-308). در دوره ملوک الطوائف کتابت بن تمیت حاکم ارجذونه از فرمان عبدالله زیری، آخرین حاکم صنهاجی (حک ۴۶۶-۴۸۳ ق) سرپیچید، اما عبدالله پس از دست یافتن بر مالقه او را از حکومت آنجا برکنار کرد. عبدالله خود در خاطراتش این رویداد را به تفصیل آورده است (نکه: ص ۳۳۱-۳۳۴؛ لوی پرووانسال، مقدمه، 233, 236-237). قیسی شاعر اندلسی که در سده ۹ ق شاهد تصرف ارجذونه به دست مسیحیان بوده، از این واقعه با تأسف فراوان یاد می کند (ص ۳۶۳-۳۶۴).

از شخصیت های شناخته شده این ناحیه، سعدان بن ابراهیم (د ۳۱۶ ق) مفتی ارجذونه (ابن فرضی، ۲۱۴/۱) و ابن ابی المجد (د ۷۳۹ ق)، ادیب، صوفی، فقیه و قاضی این شهر را می توان نام برد (ابن خطیب، الا حاطه، ۴۵۹/۳؛ مقری، ۴۵۷/۵).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن خطیب، محمد، الا حاطه، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷م: هم، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۸م: ابن عذاری، احمد، البیان المغرب، به کوشش کولن ولوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۵۱م: ابن فرضی، عبدالله، تاریخ العلماء، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸م: ابن قوطیه، محمد، تاریخ افتتاح الاندلس، به کوشش عبدالله انیس الطباع، بیروت، ۱۹۵۸م: ادربیسی، محمد، نزقة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹م: اصطخری، ابراهیم، مسالک الممالک، لیدن، ۱۹۲۷م: اطلس تاریخ الاسلام، به کوشش حسین مونس و دیگران،

شهر واقع شده است. مقدسی (ص ۳۸۰) آن را بحیره ارجیش و حمدالله مستوفی (ج ۱۹۱۵، م ۲۴۱) بحیره ارجیش آورده است. ارجیش دارای آب و هوای قاره‌ای است. هوای آن در تابستان، تحت تأثیر بادهای جنوبی گرم است، ولی زمستانهایی طولانی دارد (YA, X/7539). پوشش گیاهی آن نیز اندک است.

سابقه تاریخی: در ۲۵/ق ۶۴۶م حبیب بن مسلمة فهری از سوی عثمان بن عفان به ارجیش لشکر کشید و آنجا را فتح کرد و بر مردمش جزیه نهاد (یاقوت، ۵۱۳/۱)، ولی مردم بومی تسلط عربها را نپذیرفتند (YA, X/7564). در ۳۷۳/ق ۹۸۳م ابو عبدالله حسین بن دوستک، معروف به باذکردی [مروانی] که از کردهای حمیدیه و دایی بنی مروان بود، به منظور جنگ با کفار وارد خاک ارمنستان شد و اولین شهری را که به تصرف درآورد، ارجیش بود (ابن اثیر، ۳۵/۹، ۳۶-۳۸۲/ق ۹۹۲م پادشاه روم وارد ارمنستان شد و شهرهای اخلاط، ملازگرد و ارجیش را محاصره کرد؛ مردم دچار تنگی شدند، ناچار ابوعلی حسن ابن مروان به مدت ۱۰ سال قرارداد متراکه جنگ بست و پادشاه روم به ملک خود بازگشت (همو، ۴۹/۹؛ ابن ازرق، ۶۱).

در ۲۵/ق ۱۰۲۵م شهر ارجیش به تصرف امپراتوران بیزانس درآمد (EI²) و در ۴۴۶/ق ۱۰۵۴م طغرل اول آنجا را متصرف شد (بستانی، ۷۵/۹). در ۹۳/ق ۱۱۰۰م منطقه تحت سلطه خاندان شکمن قطبی به تصرف ترکها و مغولها درآمد (YA، همانجا). در ۴۹۶ق سلطان محمد سلجوقی به ارجیش که از اقطاعات امیر شکمن قطبی بود، وارد شد (ابن اثیر، ۳۶۱/۱۰). در زمان ابن پادشاه و نیز چندین بار بعد از آن، شهر غارت شد (رفعت، ۱۱۷/۱-۱۱۸). در تقسیماتی که در زمان طغرل اول و اواخر سده ۵/ق ۱۱م به عمل آمد، ارجیش جزو ایالات پادشاهان ارمنستان شد (EI²).

در ۶۰۱/ق ۱۰۲۵م گرجیان به شهرهای آذربایجان تاختند و به غارت و فساد پرداختند و زنان و کودکان را اسیر کردند. آنگاه روی به اخلاط نهادند تا به شهر ارجیش و حومه آن رسیدند. فرمانروای اخلاط با یاری گرفتن از طغرل، فرزند قلیچ ارسلان، فرمانروای ارزروم موفق شد گرجیان را شکست دهد (ابن اثیر، ۲۰۴/۱۲). در ۶۰۴ق نجم الدین ایوب پسر ملک عادل به قصد تصرف اخلاط بدان شهر روی آورد، ولی فرمانروایان اطراف او را قبول نداشتند، لذا عده‌ای از لشکریان اطراف با کمک جمعی از گرجیان، قلعه وان را متصرف شدند و با یاری عده‌ای دیگر شهر ارجیش را گرفتند. نجم الدین به اتفاق برادرش، ملک اشرف قلعه وان را بازپس گرفت و در فرمانروایی منطقه پایدار شد (همو، ۲۷۲/۱۲-۲۷۳). و بدین ترتیب ارجیش به دست جانشینان ایوبی افتاد. در ۶۰۵ق عده‌ای از گرجیان ارجیش را به تصرف خود درآوردند و شهر را آتش زدند و ویرانها بار آوردند که در نتیجه برای مدتی مردم مجبور به ترک شهر شدند (همو، ۲۷۹/۱۲؛ دفرمری، 518-517؛ سامی، ۹۸/۱).

ارجیش نیز همانند شهرهای دیگر، از تاخت و تاز و کشت و کشتار

مغولان در امان نماند. وقتی که در ۶۲۷/ق ۱۲۳۰م جلال الدین خوارزمشاه از دست آنان گریخت، مغولان در تعقیب او شهرها را یکی پس از دیگری به تصرف خود درآوردند و در ذیحجه همین سال به ارجیش که شهر بزرگ و با عظمتی بود، رسیدند و دست به چپاول و کشتار مردم آنجا گشودند (ابن اثیر، ۴۹۹/۱۲-۵۰۰).

در سده ۸/ق ۱۴م بایرام خواجه، اولین پیشوای قره قویونلوها، شهر را متصرف شد (هیتس، ۱۶۳). در ۷۹۶/ق ۱۳۹۴م امیر تیمور آهنگ قلعه ارجیش کرد (ابن عریشاه، ۷۳) و سعی در ویران ساختن آن نمود، اما موفق نشد (اولیاجلی، ۱۴۷/۴)؛ سرانجام وی در ۸۰۳/ق ۱۴۰۱م آنجا را به تصرف خود درآورد (YA, X/7564).

در اواسط سده ۱۰/ق ۱۶م سام میرزا به همراهی چند تن از امیران به دستور شاه طهماسب بر قلعه ارجیش تاخت (عالم آرا، ۱۰۳، ...). در ۹۴۱/ق ۱۵۳۴م بهرام میرزا برادر شاه طهماسب همراه امیرانی روانه ارجیش شد. سنان پاشا، سردار عثمانی، در اثنای جنگ به دست قوای بهرام میرزا کشته شد، وان و ارجیش به تصرف بهرام میرزا درآمد و ایالت آن دیار و کوتوالی آن حصار به احمد سلطان صوفی اوغلی واگذار شد (روملو، ۲۳۹).

در ۹۵۹/ق ۱۵۵۲م شاه طهماسب پس از فتح اخلاط به ارجیش روی آورد، آنجا را محاصره کرد و تا ۳ ماه موفق به گشودن قلعه نشد، ولی ساکنان قلعه، پس از بازگشت اسماعیل میرزا از ارزروم و آگاه شدن از پیروزی او و مشاهده سرهای بریده مخالفان که در برابر قلعه آویخته بودند، مقاومت را بی حاصل دیدند و حاکم قلعه را کشتند و نیروی قزلباش را به قلعه راه دادند. قزلباشها به دستور شاه دست به کشتار زدند و قلعه را ویران ساختند (همو، ۴۷۲-۴۷۶). در ۹۶۱ق ارجیش و شهرهای اطراف آن به دست شاهزاده اسماعیل میرزا غارت شد (همو، ۴۸۴). در ۱۰۱۴/ق ۱۶۰۵م احمد پاشا، حاکم وان، شهر را به قصد تسخیر محاصره کرد، ولی شاه عباس، الله وردی خان حاکم فارس را مأمور گوشمال او کرد. احمد پاشا ناگزیر دست از محاصره برداشت و به وان بازگشت (اسکندریک، ۶۶۴/۲؛ هدایت، ۳۵۸/۸-۳۵۹).

در جنگ جهانی اول، در ۱۰ مه ۱۹۱۵، ارجیش بار اول از طرف قوای روس اشغال شد. در ۲ اوت همان سال از تصرف روسها خارج شد، ولی ۱۰ روز بعد دوباره به تصرف آنان درآمد و روسها تا پایان سال ۱۹۱۷م در آنجا ماندند. سپس ارجیش به دست ارامنه‌ای که از سوی روسها پشتیبانی می‌شدند، تخریب گردید و سرانجام در ۱۶ آوریل ۱۹۱۸ (بعد از عهدنامه آماسیه) به طور قطعی به دولت عثمانی بازگردانده شد (IA, IV/286).

مردم ارجیش ترک و ساکنان نواحی آن کرد (شیروانی، حدائق، ...، ۵۴) و پیرو دین اسلام هستند (همو، بستان، ۶۹).

آثار تاریخی: از آثار این شهر می‌توان قلعه ارجیش را نام برد. این قلعه در ساحل دریاچه وان بر زمین همواری به شکل مربع بنا شده، و سنگهای بسیار بزرگ در ساخت آن به کار رفته است. دیوارهایش

آزجیش داغ، نک: ارجیش.

آز دبیل، استان، شهرستان و شهری کهن در شمال غربی ایران. نام و نام گذاری: این نام در مآخذ گوناگون به صورتهای آردویل (انصاری، ۱۸۷؛ حدود العالم، ۱۵۸؛ اصطخری، مسالک...، ۱۵۹؛ لوبرن، I/172؛ شوارتس، 1026)، آردبیل (ابوالفدا، ۳۹۸؛ سمعانی، ۱۰۷/۱؛ شوارتس، همانجا)، آردبیل (لاکهارت، 54، به نقل از جنکینسون) و بیشتر آردبیل (ابن خردادبه، ۱۱۹-۱۲۰؛ قزوینی، ۲۹۱؛ ابن رسته، ۱۰۶/۷؛ اصطخری، المسالک...، ۱۰۸؛ مقدسی، ۳۷۷؛ یاقوت، ۱۹۷/۱؛ بلاذری، ۴۵۵، ۴۵۶؛ ابن فقیه، ۲۰۹، ۲۱۰؛ نیز نک: بارتولد، 215؛ لاکهارت، 51؛ مُرتن، 31) آمده است. اردبیل در منابع ارمنی به صورت آرتاوت^۱ و سپس آرتاول^۲ (مارکوارت، 108) آمده است. مینورسکی معتقد است آژته ویت به مرور به اردبیل تغییر شکل یافته است (ص 65).

اگرچه «دائرة المعارف اسلام» می نویسد: اشتقاق و معنای اردبیل به درستی معلوم نیست (E²)، اما مینورسکی معتقد است این نام ترکیبی است از آرته یا آژته به معنای مقدس و قانون مقدس و ویت^۳ (پارسی میانه) که صورت اوستایی آن ویتی^۴ است و به معنای بید یا تنه بید به کار می رود. به این ترتیب او معنای اردبیل را تنه بید یا بید قانون مقدس دانسته است (ص 68-67). همو در جای دیگر پیل یا بیل [یا ویل] را پسوند بسیاری از مکانها از جمله انزبیل و خرزویل دانسته است (ص 64-63؛ نیز نک: کسروی، کاروند، ۲۹۲).

لاکهارت در مورد بنای شهر و علت نام گذاری آن از قول مردمان محلی، افسانه ای را نقل می کند که بنابر آن در محل کنونی شهر در گذشته دریاچه ای وجود داشته است؛ به فرمان سلیمان نبی دو دیو به نامهای آژد و بیل آبهای این دریاچه را با حفر دو معبر در شمال شرقی شهر کنونی خارج ساختند و شهر را در محل دریاچه خشک شده برپا داشتند و به همین سبب نیز نام این شهر به نام این دو دیو آژدبیل خوانده شد (همانجا). حمیری نام اردبیل را مأخوذ از اردبیل بن ارمنی می داند (ص ۲۶) که یاقوت آن را از قول سمعانی به صورت اردبیل بن ارمنی ابن لنتی بن یونان ذکر کرده است (۱۹۸/۱؛ نیز نک: برهان قاطع، ۹۹/۱؛ شیروانی، ۳۴).

ظاهراً نام اردبیل ترکیبی است از دو جزء (کسروی، همان، ۲۷۸) آژده به معنای درستی، راستی و پاکی (لغت نامه... ذیل ارد؛ نیز نک: هد، اردستان) و بیل یا ویل (پسوند مکان) به معنای جایگاه (کسروی، همان، ۳۰۰، ۳۰۷). این ترکیب را به صورتهای آرتاویل (دیباچ، ۱۴۷؛ صفری، ۲۳/۱) و آرتاویلا به معنای شهر مقدس (فرهنگ جغرافیایی آبادیها...، ۲۲/۸) نیز نوشته اند. نام قدیم اردبیل را باذان فیروز (یاقوت، همانجا)، باذان پیروز (فردوسی، ۴۸/۶)، آبادان فیروز (لاکهارت،

چندان بلند نیست، ولی عرض آنها زیاد است. نشانی از خندق در اطراف آن دیده نمی شود. گاهی در فصل بهار که سطح آب دریاچه بالا می آید، آب وارد قلعه می شود و فقط راه باریکی در سوی عادیجواز باقی می ماند. در داخل قلعه، مسجدی است به نام «سلیمان خان جامع» - مسجد قدیم یوسف شاه - که تعمیر اساسی شده است (اولیا چلبی، ۱۴۸/۴). این محل پیش تر شهر بوده است. تاج الدین علی شاه، وزیر ایلخانی، آن را حصار کشید و به صورت قلعه ای استوار درآورد (حمدالله، ج ۱۳۳۶ ش، ۱۱۷-۱۱۸). هوای قلعه در تابستان بسیار گرم است و از این رو بیشتر مردم آن، ۶ ماه از سال را به باغهای آلا داغ می روند (اولیا چلبی، ۱۴۹/۴).

ساکنان قلعه در روزگار سلیمان قانونی از مردم بوسنی و آلبانی تبار بوده اند. به نوشته لینچ، این قلعه تا ۱۸۳۸ م مسکون بود و در ۱۸۴۱ م به سبب بالا آمدن آب دریاچه، سکنه قلعه آنجا را ترک گفتند و در روستاهای اطراف جای گرفتند. در اواخر سده ۱۹ م، هنگام بازدید لینچ، فقط دیوارهای فرو ریخته قلعه، یک معبد مسیحی و یک مناره از آن باقی بوده است (IA، همانجا؛ برای آگاهی از جزئیات و خصوصیات قلعه، نک: اولیا چلبی، ۱۴۷/۴-۱۵۰). مقبره مادر جهان شاه در ارجیش واقع شده است (سفرنامه، ۹۵).

جسد قرایوسف را نیز از تبریز به ارجیش آوردند و در جوار مرقد نیاکانش به خاک سپردند (میرخواند، ۶۵۴/۶).

محصولات ارجیش شامل غلات، پنبه، لوبیا، کلم، هویج، گوجه فرنگی و انگور است که امروزه به وان فرستاده می شود. گذران مردم بیشتر از کشاورزی و باغداری است. سابقاً راه بازرگانی تبریز - ارزروم از این شهر می گذشت و ارجیش نقطه ای مهم در پیوند راههای ارتباطی به شمار می آمد (IA، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن ازرق، احمد، تاریخ الفارقی، به کوشش بدوی عبداللطیف عوض، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن خردادبه، عیدالله، المسالک و المسالک، لیدن، ۱۸۸۹ م؛ ابن عرب شاه، احمد، زندگانی شگفت آور تیمور (ترجمه عجایب المقدور)، ترجمه محمدعلی نجانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک و ممالک، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ اولیاچلبی، محمد، سیاحتنامه، استانبول، ۱۳۱۴ ق؛ بستانی، حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لستنر، لیدن، ۱۹۱۵ م؛ همو، همان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ رفعت افندی، احمد، لغات تاریخی و جغرافیه، استانبول، ۱۲۹۹ ق؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ سفرنامه های ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ شیروانی، زین العابدین، بستان السیاحه، کتابخانه سنایی؛ همو، حقائق السیاحه، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ ۱۳۸۹ ق؛ عالم آرای شاه طهماسب، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، قم، ۱۳۳۹ ش؛ هدایت، رضائلی، روضة الصفا ناصر، قم، ۱۳۳۹ ش؛ هینتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Census of Population 1990, Ankara, 1991; Defrémery, Charles, Récit de la guerre entre les Musulmans et les Géorgiens, JA, 1849, vol. XIII; EI¹; EI²; IA; Pauly; YA.

ابوالحسن دیانت

(ختمی مآب، ۳) و اراضی دشت مغان را آبیاری می‌کند؛ نیز قره‌سو که در محل اصلاندوز، با نام دره‌رود به رودخانه ارس می‌ریزد. از دیگر رودهای قابل ذکر اهرچای است که پس از پیوستن به قره‌سو به ارس وارد می‌شود. دیگر رودخانه‌های استان اینهاست: آغ‌چای، آواری، مشگین شهرچای، خیابوچای، انارچای و برخی رودخانه‌های محلی دیگر (همو، ۳-۴). رودخانه‌های کوچک و بزرگی که از دامنه‌های غربی کوه‌های سبلان و بزغوش سرچشمه می‌گیرند، از لحاظ آبریز به حوضه ارومیه‌تعلق دارند (جغرافیای کامل، ۱۷۳/۱).

دریاچه‌های استان اینهاست: دریاچه شور واقع در ۴۸ کیلومتری جنوب شرقی و دریاچه شورابیل در جنوب شهر اردبیل (همانجا). آبهای زیرزمینی و به ویژه آبهای معدنی استان اردبیل بسیار غنی است. اینگونه چشمه‌ها در نقاط مختلف به صورت چشمه‌های آب گرم و آب سرد پراکنده شده‌اند و غالباً از آنها استفاده درمانی می‌شود. مانند سرعین، سردابه، قورسویی، شابیل و جز آنها (همان، ۱۷۶/۱). در این استان بجز سد انحرافی میل مغان، تأسیسات آبرسانی قابل توجهی برای مهار و بهره‌گیری از آبهای سطحی وجود ندارد و شیوه‌های بهره‌برداری از منابع آبی عمدتاً سنتی است که مسلماً با بهره‌برداری بهینه از آن منابع، دهها هزار هکتار از اراضی استان را به زیر کشت می‌توان برد (همانجا).

با توجه به ویژگیهای محیط طبیعی استان، خاکهای آن را به ۵ گروه تقسیم کرده‌اند: اراضی بریده شده متشکل از خاکهای آهکی، آبرفتی‌های واریزه‌ای بادبزی شکل، دشت آبرفتی دامنه‌ای، دشت آبرفتی رودخانه‌ای و اراضی پست (گزارش...، ۵-۲).

مراعات استان از منابع طبیعی ارزشمندی است که بیشتر، طایفه‌های کوچنده و روستائینان دامدار از آن بهره‌برداری می‌کنند (جغرافیای کامل، ۱۷۷/۱). وسعت این مراعات را یک میلیون هکتار برآورد کرده‌اند که از آن میان ۲۵۰ هزار هکتار را مراعات دشتی و مابقی (۷۵٪) آن را مراعات کوهپایه‌ای و کوهستانی تشکیل می‌دهد (آمارنامه، ۲۴۰، ۴۰٪ از این مراعات، قشلاقی و ۶۰٪ بقیه مراعات بیلاقی است. همچنین ۲۰٪ از مراعات استان غنی و نیمی از آنها دارای تراکمی متوسط و مابقی از مراعات فقیر به شمار می‌روند (ختمی مآب، ۵۴). انواع گیاهان استپی خاص نواحی کوهستانی، پوشش گیاهی مراعات استان را تشکیل می‌دهد که بیشتر از گونه بادام کوهی، گون و درمنه است. پوشش طبیعی اراضی کم ارتفاع و پست، بومادران، درمنه، کنگر صحرائی، فرفیون، گاوزبان، شیرین بیان و خارشتر است (مطالعات، ۲۲) که بسیاری از آنها کاربرد دارویی و صنعتی دارند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۱۸-۲۲). پوشش گیاهی مرتعی استان اردبیل بیشتر در بلندیهایی شرقی (تالش)، سبلان، ارسباران و بزغوش دیده می‌شود (جغرافیای کامل، همانجا). مساحت جنگلهای استان ۳۵۰۹۵۰ هکتار است که ۸۷/۶٪ آن در منطقه خلخال (با گونه‌های غالب ارس، بنه، بادام کوهی) و ۸/۳٪ آن در منطقه اردبیل قرار دارد و مابقی در سطح استان پراکنده است (آمارنامه،

همانجا). جنگل فندق در ۲۵ کیلومتری شمال شرقی شهر اردبیل قابل توجه است. هرچند گونه غالب آن فندق است، اما گونه‌های زبان گنجشک، گردو، آقاقیا، گلایبی وحشی، بلوط، مرز و راش نیز در آنجا دیده می‌شود (ختمی مآب، ۵۶).

جانوران استان اردبیل نیز متنوعند: در قسمتهای جنگلی خرس، گرگ، خوک، روباه، خرگوش و از پرندگان کبک، اردک، غاز وحشی، قرقاول، فاخه و مرغ وحشی یافت می‌شود. پرندگان مهاجر مانند پلیکان، فلامینگو و انواع مرغان آبی بیشتر در کنار دریاچه‌ها و برکه‌های استان به صورت فصلی اجتماع می‌کنند. در کوههای استان نیز قوچ و میش، کل، بز، کبک دری، خرس، پلنگ، آهو و عقاب دیده می‌شود. خزندگان مانند انواع مارهای سمی و سوسمار در جنگلها و نیز نواحی کوهستانی استان یافت می‌شوند (جغرافیای کامل، همانجا). ویژگیهای اجتماعی-اقتصادی: در ۱۳۵۵ش جمعیت محدوده استان اردبیل ۷۷۷'۱۲۳ نفر بود که ۷۳/۴٪ (۵۷۰'۳۱۳ نفر) آن در نقاط روستایی زندگی می‌کردند. در ۱۳۶۵ش جمعیت استان به ۱'۰۳۳'۵۶۸ روستایی افزایش یافت، اما نسبت جمعیت روستایی به ۶۱٪ کاهش پیدا کرد (آمارنامه، ۳۹). طبق سرشماری ۱۳۷۰ش، جمعیت استان اردبیل ۱'۱۴۱'۶۲۵ نفر بود که ۴۲/۸٪ آن در نقاط شهری و ۵۶/۲٪ آن در نقاط روستایی استان زندگی می‌کردند و مابقی (حدود ۱٪) به عنوان جمعیت غیر ساکن برآورد شده است. در این میان شهرستان اردبیل با ۵۴۷'۷۰۱ نفر بیشترین، و شهرستان بیله‌سوار با ۵۵'۲۴۲ نفر کمترین شمار جمعیت را داشته‌اند (همان، ۳۹، ۴۴). میزان رشد سالانه جمعیت استان در سالهای ۱۳۵۵-۱۳۶۵ش و ۱۳۶۵-۱۳۷۰ش به ترتیب ۲/۸۹٪ و ۲/۰۱٪ بوده است، اما در سالهای ۱۳۶۵-۱۳۷۰ش، شهرستان پارس آباد با ۴/۶۵٪ و مغان با ۰/۳۳٪ به ترتیب بیشترین و کمترین میزان رشد سالانه را داشته‌اند (همان، ۳۹، ۴۷).

متوسط جمعیت روستاهای استان ۲۹۸ نفر بوده است که در این میان روستاهای شهرستان اردبیل با متوسط جمعیت ۴۹۰ نفر بیشترین سهم و روستاهای شهرستان خلخال با متوسط جمعیت ۶۰ نفر کمترین سهم را در توزیع جمعیت روستایی داشته‌اند (نک: جدول). قسمتهای مختلف استان اردبیل محل بیلاق و قشلاق طایفه‌های مختلف شاهسون به شمار می‌رود که از آن میان، می‌توان از طایفه‌های اجیرلو، بیگ دیلو، تکله، حاجی‌خواجه‌لو، حسینکلو، تالش میکائیلو، قوت‌لار و قوجاییگلو نام برد (سرشماری اجتماعی، ایل ایلسون، ۱۳-۱۶).

بیش از ۴۷٪ از جمعیت استان اردبیل کمتر از ۱۵ سال داشته‌اند که این نسبت در میان جمعیت شهرنشین و غیر شهرنشین استان به ترتیب ۴۵/۶٪ و ۴۸/۱٪ بوده است (آمارنامه، ۴۳، ۴۴). همچنین ۲۵/۲٪ از کل جمعیت استان را جمعیت فعال تشکیل می‌داد که از آن میان ۸۹/۱٪ شاغل و مابقی (۱۰/۹٪) غیر شاغلند (همان، ۶۰). نسبت اشتغال نیز در میان جمعیت شهری و غیر شهری به ترتیب ۸۸/۴٪ و ۸۹/۵٪ بوده است (همان، ۶۳، ۶۴). توزیع شاغلان استان در گروههای عمده شغلی

حاجی محمدچای و رود خلیفه از شاخه‌های اصلی قره‌سو به شمار می‌روند (مطالعات، ۲۰). بالخلو (بالخلی، یا بالیقلی، بالیغلی) چای پس از قره‌سو، مهم‌ترین رودخانه این شهرستان است که از دامنه‌های جنوبی کوه‌های سیلان و دامنه‌های شمال غربی رشته کوه بزغوش سرچشمه می‌گیرد و پس از عبور از شهر اردبیل، در محل انزاب به قره‌سو می‌پیوندد (ختمی مآب، ۳۱؛ تصویر وضعیت، همانجا). دیگر رودخانه‌های این شهر که عمدتاً محلی هستند، اینهاست: نمین، سولا، قوری چای، هیرچای، نیر و همچنین نشه رود، هفت بلوک، بیلهدرق، کمال‌آباد، علی‌درویش، اردیموسی، سرعین و ساری‌دره (همان، ۴-۵؛ ختمی مآب، ۳۲، ۴).

آبهای معدنی شهرستان اردبیل نیز نه تنها در سطح منطقه، بلکه در سرتاسر کشور شهرت دارد. عمده‌ترین اینگونه آبها در شهرستان اردبیل اینهاست: بیلهدرق (بیلهدره)، سرعین، سردابه و قورسویی در دامنه کوه‌های سیلان؛ بوشلو و سقرچی در دامنه کوه‌های بزغوش؛ و خلخال سویی و مشه سویی در دامنه کوه‌های تالش (باغرو، بغرو) که به ویژه برای معالجه بیماریهای پوستی از این آبها سود می‌برند (جغرافیای کامل، همانجا). از میان اینگونه آبهای معدنی، سرعین واقع در ۱۰ کیلومتری اردبیل، متشکل از ۱۰ چشمه معدنی که مهم‌ترین آنها گاویش گلی است، اهمیت فراوانی دارد (تصویر وضعیت، ۶).

افزون بر رودخانه‌ها و چشمه‌ها، شهرستان اردبیل دارای دریاچه‌هایی است که نور معروف‌ترین آنهاست. این دریاچه در ۴۸ کیلومتری جنوب شرقی شهر اردبیل (به سمت خلخال) در ناحیه‌ای کوهستانی واقع شده است که در فصل کم‌آبی به دو قسمت تقسیم می‌شود. مساحت این دریاچه به ۳/۶۲ میلیون متر مربع می‌رسد و متوسط عمق آن ۳ متر است. آب این دریاچه برای پرورش قزل‌آلا بسیار مناسب است (همان، ۵). دریاچه شورابیل با ۶۴۰ هزار متر مساحت دریاچه دیگری است که در جنوب و در محدوده طرح جامع شهر اردبیل قرار دارد. گل‌ولای کف شورابیل برای معالجه بیماریهای پوستی و روماتیسمی مورد استفاده قرار می‌گیرد (خاماچی، ۱۷۲). بجز اینها، دهانه توده مخروطی شکل کوه سیلان به صورت دریاچه بسیار زیبایی است که اطراف آن در تمام طول سال پوشیده از برف و یخ است (جغرافیای کامل، ۱۶۸/۱-۱۶۹). پوشش گیاهی شهرستان اردبیل را گل بنفشه، شیرین بیان، گون، بومادران، گل‌بابونه، گاوزبان و پونه که بیشتر مصرف دارویی دارند، تشکیل می‌دهد. همچنین درختانی مانند ازگیل، زبان گنجشک، زالزالک، فندق، افرا، بلوط، راش و مرز در آنجا دیده می‌شود. بجز اینها، پوشش مرتعی غنی در این شهرستان وجود دارد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۰/۸). کل، روباه، گراز، خرس، شغال و گرگ و همچنین کبک، تیهو، بلدرچین و عقاب از جانوران و پرندگان وحشی این شهرستان به شمار می‌آیند (همانجا).

ویژگیهای اجتماعی-اقتصادی: در ۱۳۵۵ ش جمعیت شهرستان اردبیل ۳۷۸'۴۱۳ نفر بود که ۴۱/۲٪ آن در شهرها و ۵۸/۸٪ در روستاها

در ۱۳۴۵ ش چنین بوده است: کشاورزی و شاخه‌های وابسته ۴۰/۱٪، صنعت ۶٪، ساختمان ۱۶/۴٪ و خدمات عمومی و اجتماعی ۲۰/۲٪ (همان، ۷۰).

مطابق آمار ۱۳۷۲ ش در این استان ۱'۴۶۶ دبستان، ۴۱۵ مدرسه راهنمایی، ۱۰۰ دبیرستان و ۱۲ هنرستان و دبیرستان خدمات وجود داشت (همان، ۸۹). علاوه بر این، در سال تحصیلی ۱۳۷۲-۱۳۷۳ ش در سطح استان ۹ مرکز تربیت معلم، یک مجتمع آموزش عالی با ۱'۱۸۹ دانشجو و یک دانشگاه علوم پزشکی با ۱۲۳ دانشجو وجود داشته است (همان، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۷). استان اردبیل در ۱۳۷۲ ش دارای ۱۰ بیمارستان، ۱۱ زایشگاه، ۸۹ مرکز بهداشتی-درمانی و ۳۰۸ خانه بهداشت بوده است (همان، ۱۶۸).

شهرستان اردبیل: این شهرستان با ۵'۱۷۳/۱ کیلومتر مساحت، محدود است از شمال و شمال شرقی و غربی به جمهوری آذربایجان و شهرستان مشگین شهر، از شرق به استان گیلان، از غرب به آذربایجان شرقی و از جنوب به شهرستان خلخال و آذربایجان شرقی. شهرستان اردبیل دارای ۴ بخش (مرکزی، هیر، نیر و نمین) و ۲۲ دهستان است که مجموعاً ۴ شهر و ۴۵۳ آبادی روستایی را دربر دارد. در ۱۳۷۰ ش، ۹۴'۶۴۷ خانوار در این شهرستان زندگی می‌کردند. مرکز این شهرستان، شهر اردبیل است (همان، ۹، ۱۱، ۱۴، ۳۸).

ویژگیهای طبیعی: شهرستان اردبیل در منطقه‌ای کوهستانی قرار گرفته، و از غرب به واسطه کوه‌های آتش‌فشانی سیلان و از شرق توسط کوه‌های تالش (بغرو داغ) احاطه شده است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۰/۸؛ جغرافیای کامل، ۱۹۱/۱). جلگه اردبیل با حدود ۹۰۰ کیلومتر وسعت (تصویر وضعیت، ۵)، عمدتاً از مواد دامنه‌ای و رسوبی (مطالعات، ۱۱) با ضخامتی بین ۱۰۰ تا ۱۲۰ متر، تشکیل شده است (تصویر وضعیت، همانجا) و به واسطه تغذیه طبیعی مناسب، دارای ذخایر غنی آبهای زیرزمینی است (ختمی مآب، ۳۵).

آب و هوای شهرستان اردبیل را سرد و نیمه مرطوب شمرده‌اند که در ارتفاعات سیلان بر میزان رطوبت و سرما-نسبت به جلگه-افزوده می‌شود. حداقل و حداکثر مطلق درجه حرارت در این شهرستان به ترتیب ۲۶- و ۳۸ درجه سانتی‌گراد و متوسط بارندگی سالانه آن ۳۶۴/۵ میلی‌متر است (مطالعات، ۱۲-۱۳)؛ بیشترین و کمترین مقدار باران سالانه به طور متوسط به ترتیب در ماه فروردین (۶۰/۴ میلی‌متر) و ماه تیر (۶/۵ میلی‌متر) فرو می‌ریزد (همان، ۱۴).

مهم‌ترین رودخانه جاری در این شهرستان قره‌سوست که از چشمه‌های متعدد و برفاب حاصل از دامنه‌های جنوبی کوه‌های سیلان و دامنه شمال غربی کوه‌های بزغوش تشکیل می‌شود (ختمی مآب، ۳؛ تصویر وضعیت، ۴). این رودخانه با جهت شرقی-غربی بخشهای شمالی شهرستان اردبیل را آبیاری می‌کند و در کوجیق به اهرچای می‌پیوندد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۹/۸) و به نام دره‌رود به رودخانه ارس فرو می‌ریزد (تصویر وضعیت، همانجا). ایلخی‌چای،

وجود ۴۱۲'۱۸۹ رأس گوسفند و بز و ۱۲۲'۶۸۴ رأس گاو و گاو میش نشانگر اهمیت دامداری در این شهرستان است (فرهنگ روستایی، ۱۶۰). سطح کل اراضی آبادیهای روستایی این شهرستان ۱۷۲'۲۸۴ هکتار است که ۳۷/۴٪ از آن به صورت آبی و مابقی به شکل دیمی بهره‌برداری می‌شود (فرهنگ اقتصادی، «ح»)، غلات از محصولات عمده این شهرستان است تا جایی که به ترتیب ۵۰'۵۳۸ هکتار و ۲۱'۷۷۸ هکتار از اراضی، زیر کشت گندم (۳۰/۸٪ آبی) و جو (۲۶/۱٪ آبی) قرار دارد. دیگر محصولات کشاورزی شهرستان اردبیل اینهاست: چغندر قند (۲۸۴ هکتار)، حبوبات (۱۰'۱۳۶ هکتار)، نباتات علوفه‌ای (۲۵'۵۲۶ هکتار) و سیب‌زمینی (۱۲'۴۸۸ هکتار). سیب درختی و محصولات جالیزی نیز از دیگر تولیدات کشاورزی این شهرستان به شمار می‌رود (همان، «و-ز»). علاوه بر فعالیتهای یاد شده، پرورش طیور و زنبور عسل در آبادیهای این شهرستان رواج دارد (فرهنگ روستایی، ۱۳۶).

صنایع شهرستان رونق چندانی ندارد. صنایع دستی رایج در آبادیهای روستایی شامل: قالی‌بافی، بافت گلیم و جاجیم، شال بافی و سفالگری است. قالیچه‌نقش‌قوای اردبیل معروف است. صنایع کارخانه‌ای در این شهرستان عمدتاً شامل صنایع مواد غذایی و شیمیایی است (خاماچی، ۱۷۶). محصولات دامی این شهرستان شامل: گوشت، پوست، پشم و لبنیات است و نیز تولید عسل در این شهرستان رونقی بسزا دارد و طایفه‌های شاهسون در تولید این نوع فرآورده‌ها سهمی ارزنده دارند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۱/۸). در گذشته زبان رایج در این منطقه، مانند بیشتر شهرهای آذربایجان، گویش آذری (هم) بوده است که به مرور - به ویژه در دوره صفوی - فراموش شده، و جای خود را به ترکی داده است (کسروی، آذری...، ۲۴، جه). دین ساکنان شهرستان، اسلام و مذهب ایشان بیشتر شیعه (اثنا عشری) و برخی نیز شافعی یا حنفی هستند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۰/۸).

در شهرستان اردبیل ۴۷۴ دبستان، ۱۵۶ مدرسه راهنمایی و جمعاً ۴۰ دبیرستان و ۵ هنرستان وجود دارد (آمارنامه، ۸۹). بجز اینها، در این شهرستان ۴ بیمارستان عمومی (۴۵۷ تخت)، ۲ مرکز بهداشت، ۲۹ مرکز بهداشتی - درمانی و ۱۰۰ خانه بهداشت دایر شده است (همان، ۱۶۸).

منطقه اردبیل از نظر سیاحتی دارای توانمندیهای است که نباید نادیده گرفت. گذشته از چشمه‌های معدنی، آثار قدیمی بسیاری در این شهرستان وجود دارد؛ از جمله: بقعه شیخ صفی‌الدین اردبیلی (نک: دنباله مقاله)، مقبره شیخ امین‌الدین جبرائیل در کلخوران مربوط به نیمه اول سده ۱۰ ق، مسجد جامع کلخوران (دوره قاجاریه)، گنبد (برج) شاطری در قریه صومعه (مسیر اردبیل - مشگین شهر) مربوط به نیمه اول سده ۸ ق و مقبره چلبی‌اوغلو مربوط به سده ۸ ق (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۱/۸؛ نیز نک: شهر اردبیل در همین مقاله).

زندگی می‌کردند. در ۱۳۶۵ ش جمعیت این شهرستان به ۵۰۲'۴۰۵ نفر رسید و نسبت جمعیت شهرنشین به ۵۸/۷٪ افزایش یافت. این روند رشد ادامه یافت و جمعیت این شهرستان در ۱۳۷۰ ش به ۵۴۷'۷۰۱ نفر بالغ شد که ۵۹/۵٪ آن در شهرها زندگی می‌کردند (آمارنامه، ۳۹). در مقابل، متوسط جمعیت روستاهای اردبیل ۵۵۶ نفر (حدود ۸۷ خانوار) بود که نشانگر بعد نسبتاً بالای خانوار (حدود ۶ نفر) در آبادیهای این شهرستان است (همان، ۵۴). همچنین نرخ رشد سالانه جمعیت شهرستان در طی سالهای ۱۳۵۵-۱۳۶۵ ش و ۱۳۶۵-۱۳۷۰ ش به ترتیب ۲/۸٪ و ۲/۲٪ بوده است (همان، ۴۷). در ۱۳۷۰ ش از کل جمعیت این شهرستان ۳۳/۸٪ شاغل بوده‌اند که این نسبت در نقاط شهری و روستایی به ترتیب ۳۳٪ و ۳۵٪ بوده است. نیز ۴/۹٪ کل جمعیت فعال بیکار بوده‌اند (همان، ۷۹).

اردبیل پیوسته و به ویژه از آغاز شکل‌گیری دولت صفوی محل زندگی طایفه‌های کوچنده بوده است. یکی از طایفه‌های مهم در دوره صفوی، طایفه شیخاوند بود. اهمیت این طایفه تا بدانجا بود که حاکم اردبیل غالباً از میان سران آنها انتخاب می‌شد (فلسفی، ۱۰۲/۳). شاه عباس اول آخرین بازمانده سران این طایفه، ذوالفقار خان، را که حاکم شهر بود، کشت و قصر او را نیز متصرف شده، کاخ شاهی نامید (همانجا). از جمله ایل‌های اطراف اردبیل از یورتچی (هزار خانوار)، فولادلو (هزار خانوار)، خامس‌لو (۳۰۰ خانوار)، تکه (۵۰۰ خانوار)، رضا بک‌لو (۵۰۰ خانوار)، تالش میکائیلو (۶۰۰ خانوار)، اینانلو (۳۰۰ خانوار) و طوایف دیگر نام برده‌اند (کیهان، ۱۰۶/۲؛ نیز نک: کریمی، ۱۴۴). امروزه ایل شاهسون و طایفه مستقل فولادلو که به ترتیب ۱۱۰۴ و ۷۳ خانوار بیلاق نشین و ۸۴ و ۷۳ خانوار قشلاق نشین هستند، مهم‌ترین عشایر کوچ‌رو شهرستان اردبیل به شمار می‌روند (سرشماری اجتماعی، آذربایجان شرقی، ۱۷).

شهرستان اردبیل از لحاظ توانمندیهای طبیعی، از مهم‌ترین مراکز کشاورزی کشور به شمار می‌رود (جغرافیای کامل، ۱۹۱/۱). خاک مناسب و منابع آب نسبتاً کافی از موجبات رونق کشاورزی و باغداری در منطقه است و اساس اقتصاد اردبیل بیشتر بر فعالیت کشاورزی و دامداری استوار است. آب مورد نیاز آبیاری در این شهرستان، علاوه بر رودخانه، از چاههای عمیق و چشمه سارها تأمین می‌شود (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۱-۲۰/۸). در فاصله سالهای ۱۳۵۵-۱۳۶۴ ش، ۵۶۴ حلقه چاه عمیق و نیمه عمیق در دشت اردبیل حفر شده است که بیش از ۹۰٪ آن (۵۱۲ حلقه) مربوط به سالهای ۱۳۶۲-۱۳۶۴ ش بوده است. امروزه ۱۷۶۴ حلقه چاه در این شهرستان آمار برداری شده که ۶۸۲ حلقه آن عمیق بوده است. عمق اینگونه چاهها از ۲۳/۵ تا ۱۸۵ متر است (ختمی‌مآب، ۳۵) و میزان آبدهی آنها از ۵/۹ تا ۳۱۰ متر مکعب در ساعت در نوسان است. ۲۴ حلقه از کل چاههای منطقه برای تأمین آب آشامیدنی آبادیهای روستایی و ۱۴ حلقه برای تأمین آب شهر اردبیل اختصاص دارد و از بقیه در کشاورزی بهره‌برداری می‌شود (همو، ۳۶).

مرکزی ناحیه بوده، جای خود را به شهر اردبیل داده است. هر چند فردوسی خبر می‌دهد که کیخسرو پس از فتح دژ بهمن، آتشکده آذرگشسب را در آنجا برپا ساخت (۲۷۷/۲). ظاهراً بر همین مبنا نام قبلی اردبیل را آذر بهمن نیز دانسته‌اند (حکیم، ۱۵؛ اعتمادالسلطنه، ۴۳/۱).

اردبیل در سده‌های ۴ تا ۶م از سوی هونها که هر چند گاه بار به ایران می‌تاختند، آسیب‌ها دید، از آنجا که پیروز ساسانی خرابیهایی اردبیل را که بر اثر خشکسالی و حملات هونها ایجاد شده بود، ترمیم کرد و ظاهراً دیواری به دور شهر کشید، بنای آن را به او نسبت داده‌اند (به‌آذین، همانجا).

پیش از دوره اسلامی، به نوشته استرابین، آذریایان دارای دو مرکز اصلی بود: یکی از این دو مرکز گنجک (به ارمنی گنزک) بود که همان تخت سلیمان امروزی است؛ اما نام مرکز دیگر در جغرافیای استرابین از قلم افتاده است. در دوره اسلامی این دو مرکز را شیز و اردبیل خوانده‌اند (مارکوارت، ۱۰۸).

مارکوارت خبر می‌دهد که اردبیل بدون شک مرکز تابستانی آذریایان بوده است. همو می‌نویسد: اگرچه اردبیل مرکز اقامت مرزبان بوده، اما در منابع کهن ارمنی از آن نامی برده نشده است (همانجا) و به هر حال از اواسط تا اواخر دوره ساسانی، اردبیل به تنهایی مرکز (کرسی) آذریایان به شمار می‌رفت (به‌آذین، همانجا) و سکه‌های دوره پارتی و ساسانی در این منطقه با علامت «ار» یا «ارت» ضرب می‌شده است (ترابی، ۹/۲-۱۰).

اردبیل به هنگام فتح آذریایان به دست مسلمانان، همچنان پایتخت این منطقه و مقر مرزبان آن بود (بلاذری، ۴۵۵؛ شوارتس، ۱۰۲۷). بلاذری درباره فتح آذریایان و اردبیل اخبار گوناگونی نقل می‌کند، از جمله اینکه حذیفه بن یمان با فرمان ولایت آذریایان از سوی عمر بن خطاب از نهاوند به اردبیل آمد. مرزبان آذریایان [در اردبیل] در مقابل اوسپاهی از شهرهای منطقه گرد آورد و چندی به مقاومت پرداخت، اما سرانجام موافقت کرد با شرایطی از جمله پرداخت ۸۰۰ هزار درهم و پیشگیری از خون‌ریزی، تسلیم شود. بدین‌سان اردبیل به دست حذیفه به صلح گشوده شد. در این هنگام، اگرچه شهر اردبیل آرام و مطیع ماند، اما مردم پیرامون، سر به شورش گذاردند (ص ۴۵۵-۴۵۶). همو گزارش می‌دهد که عمر پس از عزل حذیفه، عتبه بن فرقد سلمی را به جای وی والی آذریایان کرد و او شورش مردم در اطراف اردبیل را فرونشاند (ص ۴۵۶).

سال فتح اردبیل را به تفاوت در ۲۰ و ۲۲ ق نوشته‌اند (همانجا). یعقوبی فتح آذریایان را در ۲۲ ق و به دست مغیره بن شعبه ثقفی و در زمان خلافت عثمان می‌داند (ص ۴۱؛ نیز نک: بلاذری، همانجا). همو خراج آنجا را سالانه کم و بیش ۴ میلیون درهم ذکر می‌کند (همانجا). در زمان خلافت حضرت علی (ع) ولایت آذریایان نخست با سعید بن ساریه خزاعی و سپس با اشعث بن قیس

شهر اردبیل: مرکز استان و شهرستان اردبیل و یکی از کهن‌ترین و در عین حال مهم‌ترین شهرهای ایران. اردبیل در ۴۸ و ۱۷ طول شرقی و ۳۸ و ۱۵ عرض شمالی قرار گرفته است (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۱۲/۴) و متوسط ارتفاع آن از سطح دریا ۱۱۰۰ متر است. کوه سبلان در غرب آن و رودخانه بالخلو در جنوب و جنوب شرقی شهر قرار دارد (دیباچ، ۱۴۷؛ لاکهارت، ۵۱).

تاریخچه و جغرافیای تاریخی: بر پایه آثار بازمانده از گذشته، اردبیل را از شهرهای باستانی ایران دانسته‌اند. آثار و اشیاء متعلق به سده ۱۵ تا ۱۲ ق م در نمین (مشکور، نظری به ۶۷،...) و دو سنگ نبشته اورارتویی یافت شده در دامنه‌های جنوبی کوه سبلان به خط میخی (همو، «دو سنگ نبشته...»، ۵۸۴)، بر قدمت این شهر و ناحیه پیرامونی آن تأکید دارد. علاوه بر این گفته‌اند که زرتشت، اوستا را در بالای کوه سبلان نوشته است (به‌آذین، ۲۴۰؛ لاکهارت، ۵۲). همچنین گفته شده است که زرتشت کتاب خود را در کوهی از کوههای اردبیل فراهم آورد (میرخواند، ۱۳۲/۱؛ نیز نک: شهرستانی، ۴۲/۱) و نیز خبر داده‌اند که زرتشت در آغاز کار در اردبیل دعوت به دین خود کرد (هفت کشور، ۸۹؛ نیز نک: میرخواند، ۱۳۱/۱). با اینهمه، فقدان اطلاعات و شواهد کافی، چگونگی شکل‌گیری اولیه این شهر را با ابهاماتی همراه ساخته است. وجود اخبار گوناگون در مورد بانی این شهر به این ابهامات دامن می‌زند.

اردبیل در زمان اشکانیان و در میان شهرهای آذریایان، جایگاه ویژه‌ای داشت. نوشته‌اند قهرمان آذریایان به نام رهام که از پهلوانان و از نژاد کیان بوده، در این دوره از اردبیل برخاسته بود (به‌آذین، ۲۴۱، نیز نک: ۲۳۱-۲۳۸). به این ترتیب، بنای شهر اردبیل را بسیار کهن‌تر از زمان ساسانی باید دانست (لاکهارت، ۵۱)؛ اما مورخان و جغرافی نویسان اسلامی غالباً بنای این شهر را به فیروز ساسانی نسبت داده‌اند (یاقوت، ۱۹۸/۱؛ قزوینی، ۲۹۱). دینوری خبر می‌دهد که فیروز پسر یزدگرد در آذریایان شهری ساخت و آن را باد فیروز خواند که همان اردبیل است (ص ۸۷). صاحب‌المجله التواریخ نیز می‌نویسد که پیروز در آذریایان شهرها کرد که اشتقاق هم از نام خود دارد (ص ۷۱). فردوسی نیز (۴۸/۶) بنای شهر اردبیل را به این پادشاه نسبت می‌دهد و می‌گوید:

دگر کرد بادان پیروز نام همه جای شادی و آرام و کام
که اکنونش خوانی همی اردبیل که قیصر بدو دارد از دامیل
برخی مأخذ بنای شهر اردبیل را به سایر پادشاهان نسبت داده‌اند، از جمله حمدالله مستوفی آن را به کیخسرو پسر سیاوش منسوب می‌داند (ص ۹۲). بر اساس روایتی، به هنگام کشاکش کیخسرو با فریبرز پسر کیکاووس بر سر پادشاهی، کیخسرو همراه با گودرز (یا گئو)، بهمن دژ را که قلعه‌ای در کوه سبلان بوده است، فتح کرد و در همان زمان شهر اردبیل را بنیاد نهاد (شیروانی، ۳۴؛ نیز نک: فردوسی، ۲۷۲/۲-۲۷۶؛ میرخواند، ۱۲۶/۱-۱۲۷). بر اساس این داستان گویا بهمن دژ که نقطه

کندی، مسجدی در اردبیل بنا شد که بعداً توسعه یافت (شوارتس، همانجا). همو علاوه بر اسکان گروهی از اعراب و سربازان در اردبیل (همانجا)، جماعتی از اهل عطا یعنی کسانی را که احکام دین می گفتند و از بیت المال مستمری دریافت می داشتند، در این شهر منزل داد (صفری، ۲۷/۱). به این ترتیب، عشیره های عرب در شهر اردبیل و پیرامون آن ساکن شده، اراضی حاصل خیزی را متصرف شدند و حتی کشاورزان و زمین داران پیشین را رعایای خود ساختند (همو، ۲۹/۱). در اوایل سده ۲۴ ق کشمکشها و برخوردهایی میان تیره های مختلف مستقر در آذربایجان و به ویژه مرکز آن (اردبیل) در گرفت که به خساراتی در منطقه و شهر اردبیل منجر شد (همو، ۳۱-۳۰/۱). علاوه بر این در ۱۱۲۲ ق خزرها از ناحیه آلان هجوم آوردند و اردبیل را گشودند (طبری، ۷۰/۷؛ ابن اثیر، ۱۵۹/۵) و تاراج کردند و همه مردان بالغ شهر را کشتند و زن و فرزندان آنان را به اسیری بردند (صفری، ۱۳/۱؛ به آذین، ۲۴۶).

در ۲۰۱ ق بابک به پیشوایی خرم دینان رسید و در اردبیل و حوالی آن حدود ۲۲ سال به مبارزه با دولت عباسی پرداخت (همانجا). در ۲۲۰ ق نبردی میان بابک و افشین در ارضی (هم) رخ داد که متعاقب آن بابک به مغان (موقان) گریخت و از آنجا به شهر خود (بذ) رفت (طبری، ۱۴-۱۳/۹) و سرانجام در ۲۲۲ ق شکست یافت (صفری، ۳۹/۱). پس از شکست بابک، به واسطه اهمیت ارتباطی اردبیل (شوارتس، ۱۰۲۹)، خلیفه معتمد دستور داد که پایگاههای خراب شده میان زنجان و اردبیل دوباره برپا شوند تا انتقال کالاها و مواد غذایی به اردبیل از نو امکان پذیر شود (همو، ۱۰۲۸؛ میرخواند، ۴۶۷/۱).

حدود ۵۰ سال پس از شکست بابک خرم دین، محمد بن ابی الساج در آذربایجان حکومتی پدید آورد (صفری، ۴۲/۱؛ ترابی، ۱۲/۲). مرکز این حکومت نخست مراغه بود (به آذین، همانجا) و سپس در ۳۰۴ ق به اردبیل انتقال یافت (شوارتس، ۱۰۳۰). در ۳۰۷ ق، یوسف بن ابی الساج در اردبیل و به دست مونس خادم دستگیر شد (مسعودی، ۳۱۱-۳۱۰/۳؛ کسروی، شهریاران، ۶۶) و از این پس اگرچه فرزندان ابی الساج تا ۳۲۵ ق در اردبیل، بردع و مراغه حکمرانی می کردند (به آذین، ترابی، همانجاها)، اما خود را تابع بغداد می دانستند (صفری، همانجا).

یعقوبی (د ۲۸۴ ق) اردبیل را یکی از کوره های ۱۲ گانه آذربایجان می خواند و فاصله آن تا زنجان را ۴ منزل بر می شمارد (ص ۴۱). در مقابل، ابن رسته آذربایجان را دارای ۵ کوره دانسته، اردبیل را اولین کوره آنجا می نامد (۱۰۶/۷).

در ۳۲۶ ق لشکری، پسر مردی گیل به سوی آذربایجان که در آن زمان در دست دیسم بن شاذلویه کرد بود، روی آورد. دیسم نیز با سپاهی از کردان و دیگران به مقابله با او برخاست. طی دو ماه، دویار جنگ در گرفت که در هر دو جنگ دیسم شکست یافت و لشکری بر سراسر آذربایجان، بجز شهر اردبیل، دست یافت. اردبیلیان به وعده های صلح

لشکری اعتماد نکردند و به دفاع از شهر پرداختند. دیسم نیز با گروههایی از کردان و سالوکان (صلوکان = دزدان و راهزنان) به نزدیکی اردبیل آمد و به کمک اردبیلیان داخل شهر، لشکری را شکست داد و او ناچار به موغان (مغان) فرار کرد (کسروی، شهریاران، ۶۸-۶۹). اما لشکری دیگر بار دیسم را شکست داد و در آذربایجان به حکمرانی پرداخت (همان، ۶۹-۷۰). کسروی از آنجا که ابوعلی مسکویه صریحاً از فتح اردبیل نام نمی برد، تردید دارد که در این بار اردبیل به چنگ لشکری افتاده باشد (همان، ۷۰، حاشیه ۱).

در ۳۳۱ ق مرزبان بن محمد بن مسافر سلار به سبب اینکه مردم اردبیل از دیسم در برابر او حمایت کرده بودند، دستور داد تا حصار شهر را ویران ساختند، از این رو مردم به کوه و بیابان پناه بردند و شهر و نواحی اطراف دچار هرج و مرج شد (ابن حوقل، ۳۳۴/۲).

اصطخری، در ۳۴۶ ق اردبیل را هنوز بزرگ ترین شهر آذربایجان و مرکز ولایت می خواند (مسالک، ۱۵۹). طول و عرض شهر در این زمان دو سوم فرسنگ در دو سوم فرسنگ بود (همانجا). هر چند ابن حوقل (۳۳۴-۳۳۵) در همین دوره می نویسد: اردبیل امروزه فرسوده است و آبادی و رونق تجارت سابق را ندارد؛ با اینهمه، اصطخری آن را «جایی پر نعمت» می خواند که در آن زمان دارای بارویی با ۴ دروازه بوده است (همانجا؛ نیز نک: حدود العالم، ۱۵۸). ابن حوقل خود ضمن بیان چشمه های جاری و چاههای آب شیرین اردبیل، گزارش می دهد که در این شهر غسل، گردو، روغن، مویز و همه خوردنیها در حد رایگان، ارزان است (۳۳۵/۲). ابودلف در ۳۴۱ ق از آبهای معدنی اردبیل و پیرامون آن سخن می گوید که در درمان جرب مورد استفاده بوده است (ص ۴۶) و اصطخری می نویسد: «این حدود همه زبان تازی و پارسی دارند و مردمان اردبیل زبان ارمنی دانند» (همان، ۱۶۰).

در اواخر عهد سلجوقیان که همزمان با قدرت یافتن گرجیان بود، اردبیل از حملات آنان خسارت فراوان دید (به آذین، ۲۴۸؛ ترابی، ۱۸/۲-۱۹)؛ در این حملات اردبیل غارت شد و گفته اند که در این میان ۱۲ هزار نفر از ساکنان آن کشته شدند (لاکهارت، ۵۲).

پس از مدت کوتاهی، در ۶۱۸ ق مغولان به اردبیل هجوم آوردند (حمیری، ۲۶) و نه تنها مردم شهر، بلکه ساکنان روستاها و شهرکهای آن را نیز به قتل رساندند (لاکهارت، همانجا؛ کسروی، کاروند، ۱۳۹). یاقوت حموی که ظاهراً درست پیش از این رویداد، شهر اردبیل را ترک کرده بود، خبر می دهد که میان مغولان و مردم اردبیل ۳ بار جنگ در گرفت که در دو جنگ اول، به واسطه مقاومت اهالی، مغولان کاری از پیش نبردند، اما در جنگ سوم مغولان بر شهر چیره شدند و «کسی از اهالی را زنده برجای نگذاشتند، مگر آنان را که پنهان شده بودند» (۱۹۸/۱). همو خبر می دهد که پس از این هجوم، شهر وضعی رقت بار پیدا کرد و تقریباً به صورت خالی از سکنه درآمد (همانجا). اگرچه یاقوت می نویسد اردبیل یک بار دیگر وضع پیشین خود را بازیافت، اما شواهد حاکی از آن است که این شهر که تا آغاز سده ۷ ق/۱۳ م در نهایت

داشت (دیباچ، همانجا). شیروانی (ص ۳۵) می‌نویسد: اردبیل حدود ۲۰۰ سال دارالارشاد بود (نیز نک: جهانگشای خاقان، همانجا) و همواره مرکز تجمع صوفیان به شمار می‌رفت. علاوه بر این، اردبیل در این دوره در شمار شهرهای مقدس شیعیان بود و نوشته‌اند که کمابیش همانند نجف، مشهد و کربلا مورد احترام بوده است (دلواله، ۳۶۷؛ فلسفی، ۱۰۱/۳؛ به‌آذین، ۲۶۱).

شاه عباس اول در اواخر شعبان ۱۰۱۴ فرمانی صادر کرد و بر دارالامان بودن شهر اردبیل (و بقعه شیخ صفی) تأکید کرد (فلسفی، ۱۰۲/۳). در این زمان بر در آرامگاه شیخ صفی زنجیرهای بزرگی از چپ به راست و از بالا به پایین آویخته بودند. هر فرد مورد تعقیبی که دستش به این زنجیرها می‌رسید، یا می‌توانست خود را به درون محوطه بقعه بیندازد، از هرگونه آسیبی در امان بود (دلواله، ۳۶۹؛ تاورنیه، ۷۴؛ فلسفی، ۱۰۱/۳).

در این زمان در شهر اردبیل دکانها و کاروانسراهای متعددی وجود داشت و شهر دارای چندین دروازه بود که دروازه‌های رئیس سعد، نوشهر، اسفیس و مقابر از آن جمله بودند (صفری، ۱۱۲/۱؛ به‌آذین، ۲۵۵). تاورنیه اگرچه شهر را در این زمان شهری متوسط می‌شمارد، اما به واسطه موقعیت بازرگانی آن، از شهرهای مهم کشور به حساب می‌آورد (ص ۷۶، ۷۳؛ نیز نک: دلواله، ۳۶۷). تاورنیه همچنین در کنار ذکر کاروانسراهای شهر، از کاروانسرای زیبا در کنار میدان (عالی قاپو) خبر می‌دهد (ص ۷۴).

التاریوس در اواسط سده ۱۱ق ضمن تأکید بر حاصل‌خیزی خاک و آبادانی دهکده‌های پیرامونی شهر، آن را کمی بزرگ‌تر از شماخی می‌داند و اضافه می‌کند که شهر حصار ندارد و خانه‌های ساخته شده از گل و خشت، هر کدام دارای باغ میوه است، چنانکه شهر اردبیل از دور همچون جنگلی به نظر می‌آید (ص ۱۲۱، ۱۲۲).

در ۱۱۴۰ق ترکهای عثمانی اردبیل را به اشغال خود درآوردند (به‌آذین، ۲۷۰)، اما در ۱۱۴۳ق به دست نادر آزاد شد (همانجا).

اردبیل که در زمان صفویه شهری نسبتاً آباد بود، از آن پس اهمیت خود را از دست داد (شیروانی، ۳۴؛ طاهری، ۱۰۵). دلواله می‌نویسد: در اردبیل به جز مقبره شاه صفی چیز قابل توجه دیگری وجود ندارد (ص ۳۶۹). به دنبال جنگهای ایران و روسیه (۱۲۴۲-۱۲۴۴ق/۱۸۲۶-۱۸۲۸م)، اردبیل در آغاز سال ۱۲۴۴ق توسط پاسکویچ تصرف شد و قسمت اعظم کتابخانه بقعه شیخ صفی به عنوان غنیمت به سن پترزبورگ انتقال یافت (بارتولد، ۲۱۷؛ لاکهارت، ۵۶؛ کیهان، ۱۶۷/۲). در میان این کتابها، برخی نسخه‌های نادر و ارزشمند وجود داشته است (بارتولد، همانجا). لاکهارت خبر می‌دهد که پیشنهاد انتقال کتابها توسط سینکوسکی شرق شناس روسی صورت پذیرفت (همانجا) و ظاهراً این کار پیش از انعقاد عهدنامه ترکمانچای به انجام رسید (به‌آذین، ۲۷۵).

عباس میرزا به سرپرستی یکی از همراهان ژنرال گاردان (سفیر

آبادی بود، به واسطه تاخت و تاز گرجیان و مغولان و همچنین زمین لرزه‌های مکرر، از رشد و توسعه بازماند و روی به ویرانی نهاد (دیباچ، ۱۴۸)، تا جایی که در آغاز سده ۱۸ق به شهری کوچک و نا حدودی به دور از مسیر پر رونق بازرگانی، بدل شده بود (سیوری، ۲). حمدالله مستوفی در ۷۴۰ق توابع اردبیل را ۱۰۰ پاره دیه و حقوق دیوانی آن را ۸۵ هزار دینار ذکر کرده است (ص ۹۲-۹۳).

در دوره ایلخانان اگرچه تبریز، به عنوان شهر مهم آذربایجان، روبه رشد بود و از لحاظ سیاسی جایگزین اردبیل به شمار می‌آمد، اما اردبیل نیز به عنوان دارالارشاد هنوز از جایگاهی خاص برخوردار بود. نوشته‌اند که تیمور مزارع و روستاهایی در اطراف اردبیل خرید و وقف مزار شیخ صفی کرد و ضمن بخشودن مالیات اردبیل به خاندان صفوی، مزار شیخ صفی را محل بست و تحصن شناخت (مینورسکی، ۲۴۲). نیز نوشته‌اند که خواجه علی نواده شیخ صفی جایگاهی روحانی نزد تیمور داشت. همو از تیمور آزادی اسرای ترک را درخواست کرد و با اجابت این درخواست، ترکان آزاد شده، از مریدان خواجه شدند (کمپفر، ۲۲-۲۳؛ لاکهارت، ۵۳؛ سیوری، ۱۲). ظاهراً اینان همان کسانی هستند که اوین از آنان به عنوان اسیران ترک اسکان یافته در جلگه اردبیل یاد می‌کند (ص ۱۳۴)؛ لاکهارت ایشان را افرادی می‌داند که بعداً از شاه اسماعیل جانبداری نمودند (همانجا).

به این ترتیب، اردبیل در این زمان رونق گذشته خود را از سر گرفت. میرخواند از اواخر سده ۹ق خبر می‌دهد که اردبیل «ملجاً و مأمن اشراف طوایف انسان» بود و در مقبره شیخ صفی روزانه افراد بسیاری اطعام می‌شدند (۴۴۶/۷). این اقدام تا مدتی دراز در عهد صفویان ادامه داشت. تاورنیه گزارش می‌دهد که برای اطعام مساکین ۲۵ تا ۳۰ اجاق بزرگ در مطبخ خانه مقبره تعبیه شده بود (ص ۷۵) و اعتماد السلطنه می‌نویسد، روزانه تا هزار نفر اطعام می‌شدند (۴۲/۱).

شاه اسماعیل صفوی قیام خود را از اردبیل آغاز کرد. او در محرم ۹۰۵ که هنوز بیش از ۱۳ سال نداشت، با عده‌ای از پیروان خود به اردبیل آمد (به‌آذین، ۲۵۴). پیروان او بیشتر از طایفه‌های ترک زبان از جمله استاجلو، شاملو، تکلو، ورساق، روملو، ذوالقدر، افشار و قاجار بودند که استقرار آنان در اردبیل و اطراف آن در گسترش زبان ترکی بی‌تأثیر نبوده است (کسروی، آذری، ۲۳). اسماعیل در ۹۰۶ق برای گرفتن انتقام پدر به شیروان حمله برد و به زودی شیروان تا بندر باکورا متصرف شد (به‌آذین، همانجا) و سپس تبریز را پایتخت خود ساخت و در آنجا تاج گذاری کرد (زهرین، ۷؛ دیباچ، ۱۴۹). در همین زمان تشیع مذهب رسمی کشور شد (به‌آذین، همانجا)، حال آنکه پیش از آن مردم اردبیل شافعی مذهب بودند. صاحب جهانگشای خاقان می‌نویسد: «مردم اکثر بلاد آذربایجان از طوایف سنی و نصرانی» بودند و «مذهب بحق ائمه اثنا عشر مخفی بود» (ص ۵).

در زمان شاه طهماسب اول، پایتخت از تبریز به قزوین انتقال یافت (رهرین، ۸)، اما باز هم اردبیل اعتبار و اهمیت خود را محفوظ نگاه

ناپلئون در ایران) (اعتماد السلطنه، ۴۰/۱) قلعه اردبیل را تا نیمه خراب کرد و «قلعه دیگری برگردان برآورد و خندق و خاکریز به طریق قلاع» برپا داشت (هدایت، ۶۴/۱۰). قلعه اردبیل اگرچه از نظر وسعت به پای قلعه عباس آباد (در کنار رود ارس در نخجوان) نمی‌رسید، اما از آن محکم‌تر بود (همانجا). این قلعه پاسدارخانه و برجهای دیده‌بانی، خندق و پلهای متحرکی به سبک قلعه‌های اروپایی داشت (طاهری، ۱۲۷).

شهر اردبیل در دوره قاجاریه رونق و شکوه گذشته را باز نیافت (نفیسی، ۱۶۷/۲) و وسعت آن به حدود یک سوم وسعت شیراز می‌رسید. دیوار گلی پیرامون شهر ویران، و با ردیفی از آجر پوشیده، و برجها و استحکاماتش فرو ریخته بود (طاهری، همانجا). افزون بر این، شهر در ۱۲۵۲ق دچار طاعون شد و جمعیت آن بسیار کاهش یافت (همو، ۱۴۳).

اردبیل در این دوره دارای ۶ محله و ۸۴ مسجد بود که هر محله کلاتری خاص داشت (اوبن، ۱۳۷، ۱۳۹)؛ در این زمان همه چیز در اردبیل تحت الشعاع بقعه شیخ صفی قرار داشت (همو، ۱۴۳). اوبن می‌نویسد: پیش از آنکه شهر به انبار کالا‌های بازرگانی روسی بدل شود، هیچ علت وجودی یا منبع عایدی برای اردبیل متصور نبود (همانجا). همو رشد و توسعه اردبیل را در این زمان مدیون دو عامل تجارت و مذهب می‌داند (ص ۱۳۵). جمعیت شهر در این زمان حدود ۶۰ هزار نفر بود و ۱۲ کاروانسرای شهر مرکز عمده تجاری و محل استقرار تاجران مسلمان شهر به شمار می‌رفت که در کنار ایشان گروهی از ارمنیان و یهودیان نیز به کسب مشغول بودند. ارمنیان اردبیل (۲۰ خانوار) ظاهراً به طور گروهی از تبریز به اردبیل آمده، و مطابق آیین خود در این شهر کلیسا و مدرسه‌ای دایر کرده بودند (همو، ۱۳۵-۱۳۶). یهودیان اردبیل را حدود ۳۰ نفر دانسته‌اند که کنیسه‌ای نیز برای خود برپا داشته بودند (اوبن، ۱۳۷). در همین زمان، بجز عامل تجارت و مذهب، رشد شهر اردبیل تا حدی نیز مدیون جذب جمعیت شهرها و روستاهای پیرامونی خود بوده است. چنانکه اوبن خبر می‌دهد، عده‌ای از اطراف و از شهرهایی مانند خلخال و مشگین و حتی تبریز و همچنین چادر نشینان اسکان یافته، به شهر اردبیل وارد شده بودند (ص ۱۳۷).

اردبیل در جنبش مشروطیت سهم قابل توجهی داشت. با پیش آمدن استبداد صغیر، روسها که با خلع محمدعلی شاه مخالف بودند، رحیم خان (رئیس طایفه چلبیانلو) را در قراجه داغ با پول و سلاح مجهز کردند و او با کمک سران طوایف شاهسون و در دفاع از محمدعلی شاه، شهر اردبیل را محاصره کرد. در این زمان ستارخان برای کمک به آزادی خواهان به اردبیل آمده بود (به‌آذین، ۲۷۶) و باقرخان در دفاع از شهر و مقابله با ایشان، همراه عده‌ای از مجاهدان (۱۵۰۰ سوار) به یاری ستارخان از تبریز به قصد اردبیل، به سراب آمد. حاج صمدخان نیز از مراغه به آنجا شتافت و از تهران نیز بیرم خان و سردار بهادر با ۳۰۰ سوار بختیاری و ۱۵۰ نفر از مجاهدان برگزیده و ۱۰۰ نفر قزاق به

سوی اردبیل روان شدند (کسروی، تاریخ، ۹۵/۲). هنگام خروج این عده از تهران، اردبیل سقوط کرد و به دست شاهسونها افتاد (همانجا) که پیش از آن آبادیهای پیرامونی شهر را غارت کرده بودند (همان، ۹۷/۲). به نقل از گزارش رسمی روسیه، متعاقب آن روسیه شماری سرباز و قزاق به سوی اردبیل فرستاد. سواران شاهسون و قره‌باغ پس از تصرف شهر، دست به تاراج بازارها و تیمچه‌ها و کاروانسراها زدند و همه را بجز حجره‌های متعلق به روسها و بستگان ایشان، به یغما بردند (همان، ۹۸/۲). با افزایش شمار سپاهیان روسیه، اردبیل در این زمان به صورت یکی از کانونهای سپاهی نشین روسیه درآمد (همان، ۹۸/۲-۹۹). یکی از تلگرامهای انجمن ولایتی اردبیل در آن زمان حاکی از آن بود که «اشرار... بازار، دکانین و کاروانسراها و بیوتات حتی ملحقات بقعات متبرکه و مساجد [را] به یغما [بردند]... ویرانی اردبیل نه به حدی است که به شرح و بسط گنجند» («اوضاع اردبیل»). تلگراف انجمن ولایتی آستارا نیز از ظلم و ستم و غارتی که بر مردم اردبیل تحمیل شده است، خبر می‌دهد (همانجا). بیرم خان برای سرکوبی عشایر مهاجم به اردبیل آمد و اگرچه آنان را شکست داد و تنی چند از سران ایشان را به اسارت گرفت (صفری، ۳۰۰/۱-۳۰۲)، اما با وجود روسها که حامی عشایر بودند، رهایی کامل شهر ممکن نشد. روسها که در آغاز به بهانه حفاظت از اتباع روسی به اردبیل آمده بودند، خود از هرگونه تعدی به مال و جان اهالی شهر کوتاهی نمی‌کردند (همو، ۳۰۷/۱-۳۱۴، ۳۲۸).

اخبار جنگ بین الملل اول در ۱۳۳۲ق در اردبیل منتشر شد. در این زمان حدود ۳ هزار سرباز روس زیر نظر ژنرال فیدارف در اردبیل مستقر بودند (همو، ۳۳۸/۱)؛ در همین زمان بود که برخوردایی میان فرقه دموکرات که از نو سازمان یافته بود و اتحاد اسلام که در اردبیل نمایندگی داشت، رخ داد و موجب نابسامانیهای تازه‌ای در شهر شد (همو، ۳۴۲/۱-۳۵۱، ۳۵۲) و خشکسالی همراه با کمبود مواد غذایی به اینگونه نابسامانیها دامن زد (همو، ۳۵۸/۱-۳۵۹). به دنبال آن، سربازان عثمانی به اردبیل وارد شدند و مدتی را در این شهر گذراندند (همو، ۳۷۴/۱-۳۷۷). پس از انقلاب اکبر، در ۱۳۳۹ق/۱۹۲۰م عده‌ای قفقازی به عنوان بلشویک به اردبیل وارد شدند، ولی تنها چند روزی در آنجا اقامت گزیدند و هنگام مراجعت مورد حمله یکی از طوایف شاهسون قرار گرفتند و عده‌ای از ایشان کشته شدند و اسلحه آنان به دست این طایفه افتاد (همو، ۳۸۷/۱). شاهسونها با حمله‌های گاه به گاه خود پیوسته موجب ناامنی شهر اردبیل می‌شدند، اما پس از این سالها و به دنبال تضعیف و دستگیری سران ایشان، شهر اردبیل از یورشهای آنان برای همیشه در امان ماند (همو، ۷-۵/۲).

در همین سالها (۱۳۰۷ش) نخستین خیابان در اردبیل به عنوان محور اصلی شهر احداث شد (همو، ۱۴/۲-۱۵) و اردبیل به عنوان شهری امروزی روبه رشد نهاد و به واسطه استقرار بر سر راه بازرگانی تبریز - آستارا - لنکران، فعالیت تجاری قابل توجهی داشت. در ۱۳۰۵ش حجم واردات این شهر ۱۰ هزار تن و صادرات آن که عمدتاً

مسجد جامع اردبیل از دیگر مساجد شهر است که در اصل بنای آن به دوره صفویه باز می‌گردد و بعدها بازسازی شده است. این مسجد دارای طاق نماهای گچی مقرنس کاری شده و طلایی رنگ است (فرهنگ جغرافیایی آبادیا، همانجا).

بازار اردبیل در قالب مجموعه‌ای مرکب از عناصر مختلف (تیمچه، سرا، حمام، مسجد و...) در میان شهر و در طرفین خیابان اصلی قرار گرفته است. اگرچه این بازار در سده‌های ۷ و ۸ ق رونق فراوانی داشت و بخش مهمی از آن در دوره‌های بعد، از موقوفات بقعه شیخ صفی به شمار می‌آمد، اما بنای کنونی آن عمدتاً متعلق به دوره صفوی است (مخلص، ۵۱). قسمت عمده این بازار به سبب احداث خیابان در سالهای اخیر تخریب شده، و ارتباط قسمتهایی از آن با هسته مرکزی از میان رفته است (همو، ۵۱-۵۲).

امامزاده صالح موسوم به اوغلان امامزاده‌سی در نزدیکی میدان شیخ صفی‌الدین و همچنین قیز امامزاده‌سی در کنار مسجد جامع میر صالح مجتهد از مکانهای مقدس این شهر است (صفری، ۱۹۰۲-۱۹۱۱). بقعه امامزاده صالح در اصل شامل مسجد و مقبره‌ای است. مجموع بنا شامل رواق، حرم، صحن و مسجد است و نمای جنوبی آن مرکب از ایوانی با طاقی نیم گنبد و تزئینات کاشیکاری است (مخلص، ۵۶).

بقعه شیخ صفی‌الدین اردبیلی از جالب‌ترین بناهای این شهر به شمار می‌رود، تا جایی که آن را در میان بناهای مذهبی منحصر به فرد دانسته‌اند (دیوری، ۲۲۳). مجموعه بنا که در واقع کار سلاطین مختلف دوره صفویه است، به نحوی بارز در اطراف بقعه شکل گرفته‌اند (شراتو، ۱۲۱). بنای اولیه بقعه را به زمان حیات شیخ صفی منسوب، و آن را خانه مسکونی او دانسته‌اند (خلخالی، ۳۹۷). بقعه دارای دو گنبد است: یکی بر فراز مقبره شیخ صفی و دیگری بر مزار شاه اسماعیل. صندوقهای چوبی مزار شیوخ و شاهزادگان مدفون در این محل، از نظر ظرافت در مبنای کاری اهمیت خاصی دارد (فرهنگ جغرافیایی آبادیا، همانجا). شاه طهماسب این مجموعه بناها را که به صورت نامنظم و پراکنده در اطراف بقعه برپا شده بودند، سامان داد و به صورت مجموعه‌ای یکدست و هماهنگ درآورد (پوپ، ۱۱۷۸-۱۱۷۷/III). از جمله هدایای شاه عباس اول به بقعه، مجموعه ظروف چینی و کتابهای فارسی ارزشمندی بوده است (مرتن، ۳۵ و حاشیه ۳۲). کتابخانه این بقعه در ۱۲۴۴ ق/۱۸۲۸ م توسط پاسکویچ روسی غارت شد (نک: فلسفی، ۱۰۹/۳).

مسجد و مدرسه علوم دینی میرزا علی اکبر واقع در میدان ساعت اردبیل از دیگر بناهای قابل توجه شهر به شمار می‌رود. بنای مسجد به ابعاد ۲۴ × ۳۰ متر و دارای ۳۰ ستون در ۵ ردیف است. در ضلع شرقی صحن مسجد، حجره‌های مدرسه علوم دینی در دو طبقه ساخته شده است (مخلص، ۶۴).

کلیسای مریم مقدس در کوچه‌ای موسوم به ارمستان واقع در محله

خشکبار، قالی و پشم بود، به ۵۷۰۰ تن می‌رسید (کیهان، ۱۶۷/۲). ویژگیهای اجتماعی - اقتصادی: در آذرماه ۱۳۱۹ شهر اردبیل ۱۳۷۳۸ خانوار (۶۳۴۰۶ نفر) جمعیت داشت (جغرافیا و اسامی، ...، سیزده، سی و دو). میزان رشد جمعیت این شهر در دوره‌های پس از آن شدت گرفت، تا جایی که در سالهای ۱۳۴۵ و ۱۳۵۵ ش جمعیت این شهر به ترتیب به ۱۴۵۸۵ خانوار (۸۳۵۹۶ نفر) و ۲۵۳۲۲ خانوار (۱۴۷۸۶۵ نفر) رسید (آمارنامه، ۵۰). شهر اردبیل در مهر ۱۳۶۵ دارای ۵۰۹۸۷ خانوار معمولی ساکن (۲۸۱۳۰۲ نفر) و ۷ خانوار دسته جمعی با ۶۷۱ نفر جمعیت بود (سرشماری عمومی، ۱۸) و نسبت جنسی در این شهر ۱۰۸ (نفر مرد در مقابل ۱۰۰ زن) بوده است. با توجه به اینکه ۴۶/۴٪ از این عده کمتر از ۱۵ سال سن داشته‌اند (همانجا)، می‌توان جمعیت این شهر را اصولاً جمعیتی جوان به شمار آورد. این واقعیت که حدود ۳۰٪ از جمعیت این شهر در سایر نقاط، به ویژه در نقاط روستایی، متولد شده‌اند (همانجا)، می‌توان رشد جمعیت این شهر را در کنار رشد طبیعی، معلول مهاجرت‌های روستایی - شهری به حساب آورد. مطابق همین داده‌ها، از ۲۲۱۳۴۲ نفر جمعیت ۶ ساله و بالاتر این شهر، ۵۹/۵٪ باسواد بودند که این نسبت در میان مردان ۷۱/۷٪ و در بین زنان ۴۶٪ بوده است. همچنین از ۱۸۶۹۳۸ نفر ۱۰ ساله و بیشتر این شهر، ۳۲/۳٪ شاغل، ۶/۱٪ بیکار (جویای کار) و مابقی عمدتاً محصل و خانه‌دار بوده‌اند. علاوه بر این، ۹/۸٪، ۱۰/۳٪ و ۲۲/۱٪ از شاغلان این شهر به ترتیب در گروه‌های عمده کشاورزی، صنعت و ساختمان به کار مشغول بودند (همانجا). در همین سال، خانوارهای معمولی ساکن در شهر اردبیل در ۴۲۵۷۵ واحد مسکونی معمولی، ۵ چادر و ۷۹ آلونک زندگی می‌کردند (همان، ۱۹).

در ۱۳۷۰ ش جمعیت شهر اردبیل ۵۷۱۱۱ خانوار (۳۱۱۰۲۳ نفر) بود. جمعیت این شهر در دوره زمانی ۱۳۴۵ تا ۱۳۶۵ ش با نرخ رشد سالانه قابل توجهی رو به افزایش نهاد. این رشد در سالهای ۱۳۴۵-۱۳۵۵ ش و ۱۳۵۵-۱۳۶۵ ش به ترتیب ۵/۹٪ و ۶/۵٪ در سال بود، حال آنکه در دوره ۱۳۶۵-۱۳۷۰ ش این رشد به حدود ۲٪ رسید (آمارنامه، همانجا) که به طور نسبی نشانگر کاهش شدید نرخ رشد سالانه جمعیت این شهر است.

اردبیل آثار تاریخی ارزشمندی دارد که بیشتر مربوط به دوره صفویه است. کهن‌ترین بنای تاریخی اردبیل، جمعه مسجد است که بنای اولیه آن از دوره سلجوقی است. این مسجد از ۳ قسمت تشکیل شده است: رواق که در حال حاضر به صورت مسجد تیرپوش درآمده؛ گنبد و مناره که قسمتی از آن به فاصله کمی از مسجد برجای مانده است (فرهنگ جغرافیایی آبادیا، ۲۳/۸). محل اولیه این مسجد را آتشکده قدیم شهر دانسته‌اند (صفری، ۱۷۶/۲). گفته‌اند که این مسجد در واقع به جای مسجدی که اشعث بن قیس کندی در ۳۵ یا ۳۶ ق در این شهر ساخته بود، بنا گردیده است (نک: همو، ۱۸۱/۲؛ برای آگاهیهای بیشتر، نک: ه، د، مسجد جمعه اردبیل).

بیروت، ۱۹۸۰م؛ خاماچی، بهروز، فرهنگ جغرافیایی آذربایجان شرقی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ختمی‌مآب، محمد و ناصر ایرانی‌راد، مقدمه‌ای بر شناخت امکانات توسعه کشاورزی شهرستان اردبیل، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خلخال، عبدالرحیم، «بقعه شیخ صفی»، ارمغان، تهران، ۱۳۵۰ش، س ۷، ش ۱؛ دلاواله، پیترو، سفرنامه، ترجمه شعاع الدین شفا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ دیباج، اسماعیل، «بناهای تاریخی باقی‌مانده در اردبیل»، بررسی‌های تاریخی، تهران، ۱۳۴۷ش، س ۳، ش ۱؛ دینوری، احمد، اخبار الطوال، ترجمه مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ژهر برن، نظام ایالات در دوره صفویه، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، استان آذربایجان شرقی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، ایل ایلسون (شاهسون)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان اردبیل، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمه احمد صبا، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شهرستانی، عبدالکریم، الملل و الملح، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ شیروانی، زین‌الدین، حقائق السیاحه، تهران، ۱۳۴۸ش/۱۳۸۹ق؛ صفری، بابا، اردبیل در گذرگاه تاریخ، تهران، ۱۳۵۰-۱۳۵۳ش؛ طاهری، ابوالقاسم، جغرافیای تاریخی گیلان، مازندران و آذربایجان، تهران، ۱۳۴۷ش؛ طبری، تاریخ، فردوسی، شاهنامه، به کوشش ژول مل، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فرهنگ اقتصادی دها و مزارع، استان آذربایجان شرقی (۱)، جهادسازی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۱ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، دایره جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ فرهنگ روستایی (۱۳۶۵ش)، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه عباس اول، تهران، ۱۳۴۵ش؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ کریمی، بهمن، جغرافیای مفصل تاریخی غرب ایران، تهران، ۱۳۱۶ش؛ کسروی، احمد، آذری یا زبان باستان آذربایجان، تهران، ۱۳۰۹ش؛ همو، تاریخ مشروطه ایران، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، شهریاران گنم، تهران، ۱۳۵۷ش؛ همو، گاروند، به کوشش یحیی ذکا، تهران، ۱۳۵۲ش؛ کمپفر، انگلیت، سفرنامه، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۰ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ش؛ گزارش خاک‌شناسی نیمه تفصیلی منطقه اردبیل، مؤسسه خاک‌شناسی و حاصل‌خیزی خاک وزارت کشاورزی و منابع طبیعی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ لقت نامه دهخدا؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مخلص، محمدعلی، فهرست بناهای تاریخی آذربایجان شرقی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش محمد محبی‌الدین عبدالحید، قاهره، ۱۹۶۷م؛ مشکور، محمد جواد، «در سنگ نبشته اورارتویی از آذربایجان»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۴۵ش، س ۹، ش ۶؛ همو، نظری به تاریخ آذربایجان و آثار باستانی و جمعیت‌شناسی آن، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مطالعات اوزیایی منابع و قابلیت اراضی منطقه اردبیل، وزارت کشاورزی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، لیدن، ۱۹۰۶م؛ میرخواند، محمد، روضه الصفا، تهذیب و تلخیص عباس زریاب خویی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ مینورسکی، ولادیمیر، سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۲ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، تهران، ۱۳۴۲ش؛ هدایت، رضاقلی، روضه الصفای ناصری، قم، ۱۳۳۹ش؛ هفت کشور یا صورالاقالیم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۳ش؛ یاقوت، بلدان، یعقوبی، احمد، البلدان، بیروت، ۱۴۰۸-۱۴۰۹م؛ نیز:

Barthold, W., *An Historical Geography of Iran*, tr. Svat Soucek, New Jersey, 1984; Dury, C.J., *Art of Islam*, New York, 1970; El2; Le Brun, Corneille, *Voyages par la Moscovie en Perse*, Amsterdam, 1718; Lockhart, L., *Persian Cities*, London, 1960; Marquart, J., *Erānšahr*, Berlin, 1901; Minorsky, V., *Transcaucasica*, JA, 1930, vol. CCXVII; Morton, A.H., *The Ardabil Shrine in the Reign of Shāh Tahmāsp I*, Iran, London, 1974, vol. XII; Pope, A.U., *A Survey of Persian Art*, London etc., 1967; Scerrato, U., *Monuments of Civilization in Islam*,

گازران یا اونچی‌میدان (همو، ۵۹) ظاهراً همان است که تاورنیه در اواسط سده ۱۷م از آن یاد کرده است (ص ۷۴). این بنا که اکنون متروکه است، شکل مستطیل دارد و قسمت داخلی آن مرکب از فضایی است مربع شکل با ۴ درگاه بلند و طاقی جناقی که بر روی آن گنبد آجری به صورت چتری قرار گرفته است (مخلص، همانجا).

شهر اردبیل دارای چند پل قدیمی است که از آن میان می‌توان به پل هفت چشمه (داش کسن)، مربوط به پیش از صفویه، پل سه چشمه (پیر مادر یا پیر علمدار)، مربوط به اوایل دوره صفوی، و پل پنج چشمه، احتمالاً متعلق به دوره صفوی اشاره کرد (همو، ۴۶-۴۹).

اردبیل را شاید بتوان نخستین شهر ایران دانست که آب آن از طریق لوله‌کشی تأمین می‌شده است. این کار ظاهراً به دوره صفویه باز می‌گردد. سرچشمه آب در یکی از مرتفعات جنوب غربی شهر به نام قره‌بایر (۱۰ کیلومتری اردبیل) قرار داشت و آب از آنجا از طریق لوله‌های سفالی (تنبوشه) به قطر ۳۰ سانتی‌متر به شهر وارد می‌شد (صفری، ۵/۱). رشته‌قناتی نیز به شهر اردبیل وارد می‌شد که به دوره صفویه متعلق بود و به نام قنات «اهل ایمان» شهرت داشت و آب آن به مصرف شرب کسانی می‌رسید که در بقعه شیخ صفی اطعام می‌شدند (همو، ۶/۱). آب این قنات تا ۱۳۱۶ش جاری بود (همانجا).

شماری از علما و بزرگان به شهر اردبیل منسوبند (نک: یاقوت، ۱۹۸/۱). اعتماد السلطنه از میان علمای معروف این شهر از مقدس اردبیلی یاد می‌کند (۲۳/۱).

ماخذ: *آمارنامه استان اردبیل* (۱۳۷۲ش)، سازمان برنامه و بودجه استان اردبیل، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عیبدالله، المسالك والممالك، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النقیسه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر البلدان، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ ابودلف، مسعر، سفرنامه، به کوشش مینورسکی، ترجمه ابوالفضل طباطبائی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ ابوالفدا، تقی‌م البلدان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، المسالك والممالك، دمشق، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، سالک و سالک (ترجمه فارسی)، تهران، ۱۳۲۷ش؛ اعتماد السلطنه، محمدحسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ الناریوس، آدام، سفرنامه، ترجمه احمد بهپور، تهران، ۱۳۶۳ش؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبة الدهر، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ اوین، اوزن، ایران امروز، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ «اوضاع اردبیل»، ایران نو، تهران، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م، س ۱، ش ۷۲؛ برهان قاطع، محمدحسن بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس الطباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ به‌آذین، داریوش، «اردبیل»، مجموعه سخنرانیهای ششمین کنگره تحقیقات ایرانی، تبریز، ۱۳۵۵ش؛ تاورنیه، سفرنامه، ترجمه ابوتراب نوری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ترابی طباطبائی، جمال، آثار باستانی آذربایجان، تهران، ۱۳۵۵ش؛ تصویر وضیعت اقتصادی، اجتماعی و اعتبارات شهرستان اردبیل، سازمان برنامه و بودجه، تهران، ۱۳۷۰ش؛ تقسیمات کشور جمهوری اسلامی ایران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۲ش؛ جغرافیا و اسامی دهات کشور، وزارت کشور، تهران، ۱۳۲۹ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جهانکشی خاقان، به کوشش الله دنا مضطر، اسلام آباد، ۱۹۸۶م؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حکیم، محمدتقی، گنج دانش، به کوشش محمدعلی صوتی و جمشید کیاغفر، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ حمیری، محمد، الروض المعطار فی خبر الاقطار، به کوشش احسان عباس،

حاجی خلیفه، ۱۹۵/۱-۱۹۶). *الانوار نخستین بار در قاهره (۱۳۲۸ق)* و مجدداً در همانجا (۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م) به همراه ۲ حاشیه آن، یعنی «الکثری» و «حاشیه» حاج ابراهیم، در ۲ مجلد به چاپ رسیده است.

همچنین شرحی بر مصابیح بغوی مشتمل بر ۳ مجلد را به وی نسبت داده‌اند (نک: ابن قاضی شهبه، همانجا).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدرر الكامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *طبقات الشافعية*، به کوشش حافظ عبدالمعین خان، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ اردبیلی، یوسف، *الانوار لاعمال الابرار*، قاهره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ حاج ابراهیم، «حاشیه»، همراه *الانوار* (نک: هم، اردبیلی)؛ حاجی خلیفه، کشف: «الکثری»، همراه *الانوار* (نک: هم، اردبیلی)؛ نیز: GAL, S.

مریم صادقی

آردبیلی، محمد بن علی (د ۱۱۰۱ق/۱۶۹۰م)، رجال شناس شهیر امامی. درباره زندگی و فعالیت‌های علمی وی آگاهی‌های اندکی موجود است و همان نیز بیشتر بر اساس اطلاعاتی است که در اجازه علامه مجلسی به وی آمده، و یا در مطالبی است که توسط آقا رضی قزوینی بر ظهر نسخه جامع الرواة مندرج است.

اصل وی از اردبیل بود، ولی خود در نجف و کربلا اقامت داشت (بروجردی، «الف»). مهم‌ترین استاد وی جعفر بن عبدالله بن ابراهیم کمره‌ای است که به گفته خود اردبیلی (۱۵۳/۱) بر حدیث، تفسیر، فقه و اصول، کلام و حکمت آگاه بوده، و اردبیلی در تمامی این علوم از او بهره برده است. از دیگر استادان وی محمد علی بن احمد بن کمال‌الدین حسین استرآبادی را می‌توان نام برد (همو، ۱۵۲/۲). علامه مجلسی نیز از مشایخ اوست و در اجازه‌ای که در ۱۷ یقعدۀ ۱۰۹۸ به وی داده، از او با عنوان «المولی الفاضل الکامل الصالح... مولانا حاجی محمد اردبیلی» یاد کرده است. از این رو می‌توان گفت که وی در آن زمان دارای مدارج بلند علمی بوده است (نک: مجلسی، ۱۲۲؛ اردبیلی، ۷۸/۲-۷۹، ۵۴۹-۵۵۲). اینکه اردبیلی در چه تاریخی به اصفهان آمده، دانسته نیست، تنها می‌توان گفت که به هنگام صدور اجازه مجلسی، نمی‌بایست سنش از ۴۰ سال کمتر بوده باشد (نک: آقابزرگ، الذریعة، ۵۴/۵). به روایت آقا رضی قزوینی، اردبیلی در کربلا درگذشت (همو، طبقات، ۶۴۰).

اهمیت وی به سبب تألیف کتاب جامع الرواة در موضوع رجال امامیه است. وی در مقدمه کتاب خود (۶۳/۱) کوشیده است که احوال راویان را بر اساس شناخت طبقه روایی هر یک از آنان بررسی کند، زیرا به سبب ناشناخته بودن گروهی از راویان حدیث، شماری از احادیث، غیر قابل اعتماد می‌نمودند. مؤلف برای برطرف کردن ناآگاهی‌های علما از احوال راویان و نیز تبیین نامهای مشترک میان آنان، کتب اربعه حدیثی شیعه و نیز الفهرست شیخ طوسی و الفهرست منتجب الدین و همچنین دو مشیخه صدوق و طوسی را مورد بررسی قرار داده است. وی ذیل نام هر شخص، ابتدا گفته میرزا محمد استرآبادی را در رجال وسیط او (کتاب تلخیص المقال فی تحقیق

London, 1976; Schwarz, P., *Iran im Mittelalter*, Hildesheim, 1969.
عباس سعیدی

آردبیل، مسند جمعه، نک: مسجد جمعه اردبیل.

آردبیلی، عزالدین یوسف بن ابراهیم (د پس از ۷۷۵ق/۱۳۷۳م)، فقیه شافعی. تنها آگاهی ما درباره وی محدود به چند جمله‌ای است که عثمانی، قاضی صفد، بیان کرده، و در ۷۷۵ق (یا ۷۷۹ق) از حیات او در اردبیل با سنی حدود ۷۰ سال گزارش نموده، و با ذکر چند عبارت کوتاه چون «شیخ مشرق» از او تمجید کرده است؛ از اینجا می‌توان استنباط کرد که اردبیلی در دهه نخست سده ۸ق می‌زیسته، و احتمالاً در اردبیل ساکن بوده است. از جمله نوادگان او جلال‌الدین عبیدالله بن عوض اردبیلی را نام برده‌اند (نک: ابن قاضی شهبه، ۱۳۸/۳؛ ابن حجر، ۲۵۸/۶-۲۵۹).

اثری که سبب ماندگاری نام اردبیلی شده، *الانوار لاعمال الابرار* است. این اثر در حقیقت مجموعه‌ای از مسائل و فتاوی بر پایه فقه شافعی است که در ۲ مجلد و بر اساس ۷ اثر معروف مذهب شافعی، یعنی الشرح الکبیر، الشرح الصغیر، الروضة، شرح اللباب، المجرر، الحاوی و التعلیقة تدوین شده است. اردبیلی در نحوه برخورد با مسائل بر مندرجات این آثار تکیه دارد و چنانکه در مسأله‌ای اختلاف وجود داشت، به نظر اکثریت گرایش یافته است. او برای تمایز نظریات مؤلفان، برای هر کتاب از یک علامت اختصاری استفاده کرده است (نک: ۶/۱، ۷). در عین حال اردبیلی در این اثر به تکمیل مراجع خود نیز پرداخته، و صریحاً بیان کرده است که یکی از هدف‌های وی در تألیف این کتاب، بیان مسائلی است که به نظر وی سخت نیازمند بررسی بوده، و در این آثار از قلم افتاده، یا مبهم مانده است. وی در گردآوری این دسته مسائل نیز بر مهم‌ترین کتابهای فقه و علمای شافعی، از جمله: تهذیب، تعلیقه و فتاوی نووی، نهایه المطلب جوینی، الوسیط و البسیط ابوحامد غزالی، الحاوی مارودی، فتاوی قفال، المذهب ابواسحاق شیرازی و التذکره بیضاوی تکیه دارد (نک: ۷/۸).

الانوار از آنجا که مجموعه‌ای از نظریات و آراء علمای شافعی را در بر دارد، به زودی در سرزمینهای اسلامی رواج یافت و به عنوان کتابی مرجع مورد استفاده فقها قرار گرفت و از جمله متون متداول مورد مطالعه دانش پژوهان شمرده شد، چنانکه نسخه‌های خطی فراوانی از آن بر جای مانده است (نک: «الکثری»، ۵/۱؛ GAL, S, II/271). همین امر و نیز سنگینی متن سبب شد که در طی قرون، حواشی مختلفی بر آن نوشته شود و حتی در شرح آن از شروح دیگر منابع فقه شافعی همچون اسنی المطالب زکریای انصاری و تحفة المحتاج ابن حجر هیتمی نیز استفاده شود (نک: «الکثری»، همانجا؛ حاج ابراهیم، ۵/۱). برخی از این شرح‌ها اینهاست: «الکثری» که در سده ۱۲ق تألیف شده است («الکثری»، همانجا)، حاشیه حاج ابراهیم، تعلیقه جلال‌الدین دوانی، تعلیقه اشمنونی، شرح *الانوار بوشی و انوار الانوار* سراج یمنی (نک:

نگهداری می‌شود (مرکزی، ۵۵۱/۲-۵۵۵).

اردبیلی کتاب دیگری نیز در رجال با عنوان تصحیح الاسانید نوشته بود که خلاصه‌ای از آن را در انتهای کتاب جامع الرواة خود آورده است (۴۷۳/۲-۵۳۰). این کتاب درباره طرق شیخ طوسی به اصحاب اصول و مصنفات است که بر اساس مشیخه و الفهرست وی و نیز اسانید تهذیب الاحکام و الاستبصار جمع آمده است. این کتاب نیز قابل توجه و پرفایده است.

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ هو، طبقات اعلام الشيعة، قرن ۱۲، به کوشش علی نقی منزوی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ اردبیلی محمد، جامع الرواة، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ بروجردی، حسین، مقدمه بر جامع الرواة (نکاه، اردبیلی)؛ مجلسی، محمد باقر، اجازات الحديث، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۰ ق؛ مرکزی، خطی؛ نوری، حسین، «الفيض القدسی»، ضمن ج ۱۰۲ بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

آردستان، شهر و شهرستانی به همین نام در شمال استان

اصفهان.

نام و سبب نام گذاری: این نام در بیشتر آثار جغرافی نویسان اسلامی به صورتهای آردستان (یاقوت، ۱۹۸/۱؛ سفرنامه‌ها، ۹۱، حاشیه ۴)، آردستان (سمعانی، ۱۵۸/۱؛ ابن اثیر، ۳۲/۱) و نیز لژوستان (ابوالفدا، ۴۲۳) آمده است و در گویش محلی آروسون (EI^2)، آرسون، آسون، آردسون و آردستون (محیط طباطبایی، «نظری ...»، ۸۹) نیز نوشته‌اند.

مقدسی می‌نویسد چون این شهر در زمینی سفید همچون آرد برپا شده، آن را آردستان خوانده‌اند (ص ۳۹۰؛ اعتمادالسلطنه، مرآة...، ۲۰۹۲/۴). گابریل معتقد است که این نام ارتباطی به لفظ آرد ندارد (ص ۱۵۹)، اما برخی دیگر را عقیده بر این است که آر، آ و اُردر گویش محلی به معنای آس و آسیاب است و به سبب فراوانی آسیابها در این ناحیه، آن را آردستان گفته‌اند (محیط طباطبایی، «ساختمان لفظی...»، ۳۲۸-۳۲۹، «نظری...» ۹۱-۹۲) که به این معنا با وجه تسمیه آردستان به نحوی هم سویی می‌یابد. آردستان را ضمناً به «دستان» پسر سام منسوب کرده، و نام آن را برگرفته از زال دستان دانسته‌اند (صفاءالسلطنه، ۷۹؛ نیز نک: اصفهانی، ۳۲۱) و از این رو آن را به صورت ارگ دستان (صفاءالسلطنه، همانجا) و نیز ارگستان و ارجستان نیز نوشته‌اند (محیط طباطبایی، همان، ۹۱). همچنین آردستان را به نام اردوان شاه نیز - که برخی او را سازنده قلعه شهر هم می‌دانند - نسبت داده‌اند (صفاءالسلطنه، همانجا) و برخی آن را متشکل از آرد (مقدس، پاک و روشن) و ستان (جای و مکان) دانسته، و به معنای جای مقدس و پاک و روشن گرفته‌اند و وجود آتشکده مهر اردشیر این محل را مؤید این نظر به شمار آورده‌اند (محیط طباطبایی، همان، ۹۲-۹۳).

چکمن صورت صحیح آردستان را اردستانه آتنگینه می‌داند و معتقد است که این نام در دوره هخامنشی به ساختمان سنگی اطلاق

احوال الرجال) با علامت «مع» می‌آورد و آنگاه برخی «فوائد» مربوط به طبقه آن را وی و نیز برخی مطالب ضروری برگرفته از رجال تفرشی (یعنی نقد الرجال) را در ذیل آن متذکر می‌شود. در واقع جامع الرواة همچون شرحی بر کتاب تلخیص المقال استرآبادی، همراه با اضافاتی از کتابهای دیگر، به ویژه الفهرست منتجب الدین است. همچنین اردبیلی در این کتاب به ذکر برخی علمای متأخر شیعه پرداخته است. به هر روی، کتاب جامع الرواة در تشخیص مشترکات کارایی بسیار دارد. جالب این است که وی در این کتاب به اختلافات نسخه‌های کتابهای حدیث در ذکر نام راویان توجه داشته، و آنها را بررسی کرده است. خود وی در پایان مقدمه می‌گوید: به سبب این کتاب حدود ۱۲ هزار حدیث که به حسب مشهور نزد علمای امامیه «مجهول»، «ضعیف» و «مرسل» بود، جزء اخبار «معلومة الحال» و صحیح واقع شد. گرچه این ادعا اغراق آمیز است، با اینهمه، نباید ارزش این کتاب را در میان کتابهای رجالی امامیه از نظر دور داشت.

تاریخچه تألیفات رجال شناسی نشان می‌دهد که پس از عصر شیخ طوسی و نجاشی، کتابهای معالم العلماء و خلاصة الاقوال علامه حلی کمک اندکی به علم رجال امامی کردند و از آن پس گرچه رجال کبیر استرآبادی (منهج المقال) و نیز نقد الرجال تفرشی نوشته شد، اما هیچ کدام به اندازه جامع الرواة مرجع فقها نبودند. پس از عصر اردبیلی، کتابهای گوناگون در علم رجال نوشته شد (چون تنقیح المقال مامقانی)، اما در عصر اخیر تحقیقات شوشتری در قاموس الرجال و نیز خوبی در معجم رجال الحديث بسیاری از کمبودها را در رجال شناسی امامیه برطرف ساخت. این دو تن در تحقیقات خود نمی‌توانستند از تدقیقات اردبیلی بی‌بهره باشند، به ویژه خوبی که در معجم خود راه اردبیلی را به گونه‌ای دقیق‌تر و عمیق‌تر دنبال کرد و از این رو شاید تحقیقات رجالی را در عصر اخیر از جامع الرواة بی‌نیاز ساخت.

تألیف کتاب جامع الرواة در ۱۹ ربیع الاول ۱۱۰۰ به پایان رسید (اردبیلی، ۵۵۲/۲). این کتاب در مدت ۲۵ سال تألیف شده است و آنگاه که تألیف آن به پایان آمد، شاه سلیمان صفوی دستور داد تا نسخه‌ای بر اساس نسخه اصل مؤلف برای وی استنساخ شود و بعد از آنکه کاتب تصمیم به استنساخ نسخه کرد، مؤلف کتاب (اردبیلی) جماعتی از علمای آن دوره را به حجره خود در مدرسه مبارکیه دعوت کرد و به انشای آنان خطبه کتاب را برنوشت. اینان شامل: علامه مجلسی، آقا جمال خوانساری، سید علاءالدین گلستانه، میرزا محمد رحیم عقیلی و چند تن دیگر بودند (بروجردی، «ب-ج»)، به نقل از آقا رضی قزوینی؛ آقابزرگ، الذریعة، ۵۵/۵-۵۶). محدث نوری ضمن ستایش از این کتاب می‌گوید که حسین بن ابراهیم قزوینی آن را خلاصه کرده، و در ضمن کتاب خود با عنوان معارج الاحکام درج کرده است (ص ۸۵). کتاب جامع الرواة به اهتمام و دستور آیت الله بروجردی در ۲ مجلد به چاپ رسیده است. نسخه خط مؤلف نیز در کتابخانه دانشگاه تهران

کوههای جنوب غربی ناحیه با ارتفاع تقریبی ۲۵۰۰ متر در اطراف شیرازان و کچوسنگ قرار دارند (همو، ۱۵۸/۸).

آب و هوای اردستان گرم و خشک است (کیهان، ۴۲۵/۲)، اما هوای قسمتهای جنوبی آن معتدلتر است (جغرافیای کامل، ...، ۳۲۰/۱). به طور سنتی آب و هوای اردستان را به دو ناحیه سردسیر (کوهستانی) و گرمسیر (ریگستانی) تقسیم کرده‌اند (فرهنگ جغرافیایی، همانجا؛ جعفرپور، ۴۲). ناحیه سردسیر از جنوب غربی تا جنوب شرقی و قسمتی از شرق ناحیه ادامه دارد و ناحیه گرمسیر از شمال شرقی تا شمال غربی و قسمتی از غرب اردستان را در بر می‌گیرد و به سبب نزدیکی با کویر در معرض ماسه‌های بادی قرار دارد (فرهنگ جغرافیایی، همانجا). سردترین ماه سال در ناحیه اردستان، دی با میانگین کل ۳ سانتی گراد (۴/۷- تا ۱۰/۷+) و گرم‌ترین ماه سال، تیر با میانگین کل ۲۷/۸ سانتی گراد (۱۶/۷ تا ۳۸/۹) مشخص می‌شود. نوسان شدید درجه حرارت طی شبانه‌روز و در ماههای سال از ویژگیهای بارز این منطقه است (جعفرپور، ۴۳-۴۴). بادهای محلی اردستان شامل باد خراسان، با جهتی شمال شرقی- جنوب غربی که در اواخر بهار و تابستان می‌وزد، باد قبله و باد کاشی (کاشان) است. دو نوع باد اخیر در تابستان می‌وزد که اولی بادی گرم و دیگری نسبتاً خنک است و باعث تعدیل هوا می‌شود (همو، ۴۶). متوسط مقدار بارش در این ناحیه را به اختلاف ۱۲۷ میلی متر (همو، ۴۷) و ۱۹۰ تا ۲۵۰ میلی متر (فرهنگ جغرافیایی، همانجا) گزارش کرده‌اند. این مقدار در سطح ایستگاههای ناحیه ۱۱۵/۷ میلی متر (در اردستان)، ۶۳/۷ میلی متر (در زواره) و ۹۳/۴ میلی متر (در مهاباد) برآورد شده است (مبشری، ۱۵۸/۸-۱۵۹).

به سبب بارش ناچیز، جریان آبهای سطحی بسیار کم است و بجز برخی خشکه رودهای کم آب فصلی، رودخانه قابل توجهی در این ناحیه وجود ندارد (همو، ۱۶۱/۸؛ فرهنگ جغرافیایی، همانجا). در واقع به علت ویژگی شیب دامنه‌ها و فاصله نسبتاً کم مرتفعات تا دشت، سیلابهای حاصل از بارش به سرعت سرازیر می‌شود و در نتیجه، عمل تغذیه در دامنه‌ها کمتر است (مبشری، ۱۶۲/۸). از چشمه‌های مهم اردستان رنگان، پیاوند و مارسار رامی توان نام برد (فرهنگ جغرافیایی، همانجا). عمق دستیابی به سطح آبهای زیرزمینی در نقاط مختلف این ناحیه متفاوت است: در قسمتهای جنوبی دامنه‌ها بین ۴۰ تا ۵۰ متر، در حاشیه کویر حدود ۱۰ متر و در شهر اردستان به طور متوسط ۲۵ متر است. جهت جریان در این ناحیه اصولاً از جنوب و جنوب غربی به سوی شمال است (مبشری، همانجا). آبرفتهای کم ضخامت تشکیل شده در دامنه مرتفعات و دره‌های ایجاد شده در تشکیلات آذرین، دارای سفره‌های ضعیف آب زیرزمینی است و همین منابع باعث برپایی اولیه برخی آبادیهای دره‌ای و کوهپایه‌ای در این ناحیه شده است (همو، ۱۵۹/۸). قسمت دشتی، جلگه‌ای حاصل خیز و دارای آبادیهای نسبتاً بزرگی است؛ سایکس این جلگه را از نقاط بی‌مانند ایران بر شمرده

می‌شده است (ص ۴۵۸ - ۴۵۹؛ گابریل، همانجا). در مقابل، اعتماد السلطنه نام قدیم آن را آرتی‌کنه می‌داند و می‌نویسد «آرت به زبان کلدانی ارض است و کنه مستور»، و از این رو آرتی‌کنه یعنی ارض مستور (نک: تطبیق لغات، ...، ۵۸). برخی نیز آن را متشکل از دو کلمه ارد (به معنای زیج نجومی) و استان (جای و مکان) دانسته، و نوشته‌اند که «در اغلب منازل زیرزمینهای مثل زیج دیده می‌شود» (فرهنگ جغرافیایی، ۸/۱۰).

شهرستان اردستان: اردستان یکی از شهرستانهای ۱۵ گانه استان اصفهان است که از شمال به استان سمنان، از شرق به شهرستان نائین، از غرب به شهرستان کاشان و از جنوب به شهرستان اصفهان محدود است (سرشماری، استان، یازده، نیز ۱۷). شهرستان اردستان با ۱۱'۲۹۳ کیلومتر مساحت، دارای دو شهر (اردستان و زواره) و یک بخش با ۵ دهستان است و جمعاً ۲۹۳ آبادی دارای سکنه را در خود جای داده است (سرشماری، شهرستان، ۱) که بیش از ۹۵٪ آنها کمتر از ۱۰۰ خانوار جمعیت دارد (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۵، ش ۳). مرکز آن، شهر اردستان است و بخش مرکزی شامل دهستانهای زواره (ریگستان)، گرمسیر، سفلی، علیا (حومه) و برزآوند است (همان، ۷).

ویژگیهای محیط طبیعی: ناحیه اردستان در حاشیه کویر مرکزی و از نظر ساختار زمین، بیشتر متشکل از سنگهای آذرین متعلق به دوران سوم است که توده‌های فشرده آهک فسیل دار به طور متناوب در بین آنها دیده می‌شود. توده‌های وسیع آذرین که جنس آنها غالباً آندزیت، توف آندزیت و توف سبز رنگ است، کهن‌ترین تشکیلات شناخته شده این ناحیه به شمار می‌رود و بیشتر مرتفعات غربی و جنوبی اردستان را تشکیل می‌دهد (مبشری، ۱۵۹/۸). توده‌های نفوذی از نوع گابرو کوآرتزدار، دیوریت و گرانودیوریت ناحیه همراه با توده‌های آذرین قدیمی‌تر نشان دهنده فعالیت‌های ماگمایی این ناحیه است (درویش زاده، ۶۹۶). کنگلومراهای ناهمگون و نسبتاً وسیع متعلق به دوره پلیوسن بر روی آندزیتها قرار گرفته، و تپه‌های کم ارتفاعی را تشکیل داده است. آبرفت‌های دوران چهارم در این ناحیه به آبرفت‌های اطراف تهران شباهت دارد که از نظر جنس در قسمتهای دامنه‌ای از واریزه‌ها و رسوبهای مخروط افکنه‌ای و در قسمتهای مرکزی از رسوبهای سیلابی دانه ریز تشکیل شده است؛ تمامی دشت اردستان پوشیده از همین آبرفتهاست (مبشری، ۱۶۰/۸-۱۶۲).

قسمتهای شمالی ناحیه اردستان جلگه‌ای و کویری، و قسمتهای جنوبی آن کوهستانی است (فرهنگ جغرافیایی، ۷/۱۰). قسمت دشتی اردستان بین دو رشته از کوههای مرکزی قرار گرفته است و به همین سبب از حوضه زاینده رود در مغرب و کویر بزرگ در مشرق جدا می‌شود. شمالی‌ترین نقطه این ناحیه شهر نطنز است (گنجی، ۸۴) و وسعت تقریبی آن بین ۱۴'۳۰۰ تا ۱۵'۰۰۰ کیلومتر برآورد شده است (مبشری، ۱۶۱/۸). بلندترین کوههای ناحیه شامل چاه زنگول (حدود ۳'۰۶۰ متر) واقع در جنوب شرقی، جوگندیا ظفرقند (۲'۰۰۰ متر) در جنوب و

است (ص ۱۸۷).

به سبب غلبه شرایط خشکی، اردستان از نظر پوشش گیاهی فقیر است و این پوشش عمدتاً استپ بیابانی است (جغرافیای کامل، ۳۲۰/۸)؛ البته در قسمت‌های باتلاقی کویر، مقدار کمی اراضی جنگلی، از نوع درخت تاق و در قسمت‌هایی به طور پراکنده بادام کوهی و در برخی دره‌ها درخت گز وجود دارد (فرهنگ جغرافیایی، همانجا). تهیه زغال که به ویژه در گذشته از طریق قطع این نوع درختان انجام می‌گرفت (همانجا)، باعث شده است که اردستان از مناطقی باشد که مداخله بی‌رویه انسانی سبب از میان رفتن پوشش درختی آنها شده است (قس: کیهان، ۸/۳). در سال‌های اخیر به منظور تثبیت شنهای روان در این ناحیه، اقداماتی در زمینه جنگل کاری صورت گرفته است (جغرافیای کامل، ۳۰۲/۱).

جغرافیای تاریخی: گذشته تاریخی ناحیه و شهر اردستان در پرده ابهام است، چنانکه سرآغاز آن را به عهد مهابادیان و کیانیان مربوط دانسته‌اند (رفیعی، ۲۱۷/۲). وجود بقایای آتشکده‌هایی در جلگه اردستان مؤید سابقه نسبتاً کهن این ناحیه است؛ بجز آتشکده مهراردشیر، آتشکده‌های دیگری از جمله امهران، زواره و جوگند را می‌توان نام برد (همو، ۲۱۹، ۲۱۸/۲). احتمال می‌دهند که برخی از این آتشکده‌ها بسیار قدیمی باشند (همانجا). به عنوان نمونه، گویا آتشکده مهراردشیر بر جای معبدی از «مهر پرستان» برپا شده است و بدین سان قدمت آن را به زمانی پیش‌تر مربوط دانسته‌اند (محیط طباطبایی، «نظری»، ۹۴). همچنین نقل کرده‌اند که در گذشته ۷ شهر در این ناحیه، از موغار (از روستاهای اردستان) تا نزدیکی یزد، برپا بوده که زواره یکی از آنهاست. بنای این شهرها را به لیلانز، پدر کیخسرو کیانی، نسبت می‌دهند که شهر مرکزی را به نام پسر خود، لاسون، نامیده است (رفیعی، همانجا). علاوه بر اینها، آنچه بر سر زبانهاست و نمونه‌های عینی خود را نیز دارد، از کهن بودن محیط زیست در این ناحیه خبر می‌دهد؛ از جمله احداث قنات قدیمی مهاد و میلادجر در راه مهین بانو دختر رستم زال و همسر گیوگودرز مربوط می‌دانند (صفاء السلطنه، ۷۹-۸۰)، یا قنات اردوان شاه را به اردوان (اشکانی) نسبت می‌دهند (همو، ۷۹) و نیز احداث قنات و نهر آژونه را که برای آن قدمتی دو سه هزار ساله (محیط طباطبایی، همان، ۹۵؛ هاشمی، ۱۴۹، حاشیه ۲) بر می‌شمارند، به اردوندشاه پدر لهراسب (محیط طباطبایی، همانجا) و یا پسر کیکاوود (رفیعی، ۲۱۷/۲) منسوب می‌دانند؛ ظاهراً همین قنات است که جغرافی نگاران اسلامی از آن به عنوان قناتی عظیم و اعجاب آور یاد کرده‌اند (شوارتس، ۶۳۹؛ جکسن، ۴۵۸-۴۵۹).

ابن خردادبه اردستان را یکی از رستاق‌های ۱۷ گانه اصفهان بر می‌شمارد که هر رستاق دارای ۳۶۵ ده قدیمی، بجز آبادیهای جدید، بوده است (ص ۲۱-۲۰؛ نیز نک: ابن فقیه، ۲۶۳).

محمد مهدی اصفهانی شرح نسبتاً روشنی از ناحیه اردستان به دست می‌دهد؛ او این ناحیه را از محال اصفهان بر می‌شمارد که غرب

آن آخر زمینهای بایر بر خوار، شرق آن کویر و شمال آن اراضی بیدگل و کاشان و توابع آن قرار داشته است (ص ۳۲۰). همو مساحت ناحیه را ۲۱×۱۶ فرسنگ می‌داند که مجموعاً به ۴ قسمت تقسیم می‌شده است: یک قسمت که شهرهای کوچک اردستان و زواره در آن واقع بوده، در دشت و ۳ قسمت دیگر در دامنه کوهستان واقع بود (همانجا). به این ترتیب، این ناحیه را از نظر محیطی به ۲ قسمت دشتی (گرمسیری) و کوهستانی (سردسیری) تقسیم می‌کردند که قسمت سردسیر خود از ۳ ناحیه فرعی: علیا، سفلی و برزاوند در میانه این دو، تشکیل می‌شد (همو، ۳۲۲). آبادیهای قسمت علیا و سفلی کوچک و کوهستانی و مرکز آنها به ترتیب کجو (کجو) - ۳ هزار نفر جمعیت - و مزداآباد بوده است (همانجا).

در دوره‌های بعد نیز اردستان در «تقسیمات حکومتی» اصفهان جای می‌گیرد؛ با ۵۰ آبادی و مرکزیت اصفهان و سکنه تقریبی ۲۷ هزار نفر (کیهان، ۴۱۱/۲، ۴۲۵). این ناحیه در نخستین تقسیمات کشوری جزویکی از شهرستانهای هفتگانه استان اصفهان به‌شمار آمد (فرهنگ جغرافیایی، ۶/۱۰).

ویژگیهای اجتماعی - اقتصادی: جمعیت این شهرستان در ۱۳۶۵ ش، ۵۱'۸۸۸ نفر بود (سرشماری، شهرستان، ۱) و مطابق آخرین داده‌های رسمی ۵۰'۲۱۳ نفر گزارش شده است (آمارنامه...، ۲۵). ظاهراً کاهش جمعیت این شهرستان طی این دوره ۵ ساله به مهاجرت روستاییان از این شهرستان مربوط می‌شود، تا جایی که ۳۲'۳۰۰ نفر سهم جمعیت روستائین آن در ۱۳۶۵ ش، به ۲۸'۲۲۹ نفر در ۱۳۷۰ ش کاهش یافته است (سرشماری، شهرستان، همانجا). نسبت جمعیت با سواد این شهرستان ۷۰/۹٪ از کل جمعیت است که این نسبت در نقاط شهری ۸۰/۴٪ و روستایی ۶۲/۸٪ بوده است (همان، ۲۶). نسبت جمعیت فعال شهرستان اردستان به کل جمعیت آن در ۱۳۷۰ ش ۲۵/۱٪ بود که این نسبت در نقاط شهری ۲۴/۳٪ و روستایی ۲۵/۸٪ بوده است؛ از این عده در سطح شهرستان ۹۰/۵٪ شاغل و بقیه بیکار بوده‌اند (همان، ۲۷، ۲۸).

فعالیت کشاورزی در این ناحیه از دیر باز مورد توجه بوده، و محصولات چون غلات، تریاک، پنبه، چغندر، صیفی، انار، انجیر، پسته و بادام از تولیدات سنتی آن به شمار می‌رفته است. حتی پرورش کرم ابریشم نیز گزارش شده است (قس: کیهان، ۴۲۵/۲؛ اصفهانی، ۳۲۰-۳۲۲).

سطح کل زمینهای زراعی این شهرستان را ۱۰'۳۱۰ هکتار (زمین آبی) برآورد کرده‌اند (فرهنگ اقتصادی...، «ح») که عمدتاً توسط ۵۹۸ رشته قنات، ۹۴ چشمه دائمی و ۲۰۷ حلقه چاه عمیق آبیاری می‌شود (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۷ ش، دوازده، سیزده). مطابق آمار ۱۳۷۰ ش، سطح زیر کشت انواع محصولات کشاورزی این شهرستان ۵'۲۰۰ هکتار گندم و ۳ هزار هکتار جو بوده است که علاوه بر آن ۱۵۲ هکتار انواع حبوبات، ۳۵۷ هکتار انواع سبزیها، ۱'۰۳۰ هکتار انواع

۱۴۸-۱۵۱) و دژ ارونه نیز نام برده‌اند. دژ ارونه یکی از بقایای باستانی شهر بوده که تا حدود سال ۱۲۸۰ ق حصار، خندق و آسیای داخل آن هنوز برجای بوده، و سپس به باغ موسوم به باغ قلعه تبدیل شده است (رفیعی، ۲۱۷/۲)؛ آتشکده مهراردشیر ظاهراً در میان همین قلعه قرار داشته است (همو، ۲۱۸/۲).

مطابق گزارش یاقوت در میان خانه‌های گنبدی شکل اردستان، کوشکها و باغهای بزرگ و زیبایی قرار داشته است. همو از محله‌های بزرگ و نیز فعالیت بافندگی و پارچه‌های زیبا و مشهور این شهر خبر داده است (همانجا؛ نیز نک: شوارتس، 640). اردستان دارای ۶ محله مجزا بوده است: محال، مون، راه میان، فهره، باب الرجاء و کبودان (فرهنگ جغرافیایی، ۹/۱۰).

اردستان را یکی از شهرهای معروف بیابان، میان فارس و خراسان به شمار آورده‌اند (اصطخری، ۲۲۹؛ ابن حوقل، ۴۰۳/۲؛ ابوالفدا، ۴۴۲) و به گفته ابن حوقل از اردستان راهی به طیس (طسین) و از نیمه همین راه، به دامغان و قومس می‌رفته است (۴۰۹/۲). فاصله اردستان تا زواره ۲ فرسنگ (یاقوت، همانجا) و مسافت اردستان تا اصفهان را ۱۸ فرسنگ نوشته‌اند (ابوالفدا، ۴۲۳؛ نیز نک: شوارتس، 640). در حال حاضر از طریق دوراه، این شهر به اصفهان متصل می‌شود؛ یکی از طریق مورچه خورت و دیگری از راه نطنز (فرهنگ جغرافیایی، ۸/۱۰). وجود راههای مختلف حکایت از اهمیت ارتباطی این شهر در گذشته دارد (قس: تهران...، 48؛ گابریل، ۱۲۴-۱۲۵، حاشیه).

برخی محل شهر قدیمی اردستان را با اردستان فعلی متفاوت دانسته‌اند. در واقع، شهر قدیمی در نزدیکی شهر فعلی و در فاصله ۲۴ کیلومتری شمال آن بوده است که آثار و خرابه‌های آن نیز به لاسر به یا لاسون معروف است (فرهنگ جغرافیایی، نیز رفیعی، همانجا؛ قس: محیط طباطبایی، «نظری»، ۹۰)؛ ظاهراً شهر قدیمی بر اثر زلزله یا ریگ روان از میان رفته است (رفیعی، همانجا).

ویژگیهای اجتماعی-اقتصادی: شیروانی (د۱۲۵۳ق) جمعیت این شهر را «۵۰۰ باب‌خانه» آورده است (ص ۶۸) و جکسن آن را در آغاز سده ۲۰م حدود ۱۲ هزار نفر ذکر می‌کند (ص ۴۵۷). در اواخر دهه ۱۳۲۰ش، جمعیت این شهر ۸'۲۶۴ نفر برآورد شده است (فرهنگ جغرافیایی، ۹/۱۰) که ظاهراً این آمار مطابق نخستین سرشماری رسمی کشور (۱۳۳۵ش) کاهش یافته، و به ۵'۸۶۸ نفر رسیده است (گزارش مشروح... «ب»). این آمار در ۱۳۵۵ش، به ۷'۸۹۱ نفر رسید (سرشماری ۱۳۵۵، «د») که تا ۱۳۶۵ش با رشد سالانه ۴/۲۸٪ به ۱۲'۰۰۱ نفر افزایش یافت (آمارنامه، ۴۵).

درباره جمعیت این شهر در منابع گوناگون ارقام نادرستی ذکر شده است: کتاب تهران... آن را ۶'۶۴۵ و ۱۰ هزار نفر (همانجا؛ قس: هوتوم شیندلر، 128) و ایرانیکا ۶'۶۴۵ نفر (در ۱۳۴۵ش) و ۱۳'۶۹۶ نفر (در

صیفی، ۱۰۰ هکتار چغندر قند و ۴۴ هکتار پنبه نیز کشت می‌شده است (آمارنامه، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹).

شهر اردستان: این شهر در ۳۳° و ۲۲' عرض و ۵۲° و ۲۲' طول جغرافیایی در ارتفاع ۱'۲۰۷ متری از سطح دریا قرار گرفته است (فرهنگ جغرافیایی، ۸/۱۰). اردستان یکی از کهن‌ترین شهرهای میانی ایران است که تا امروز جایگاه خود را در میان دیگر نقاط زبستی کشور حفظ کرده است.

نام بانی و زمان بنای این شهر در پس افسانه‌ها پنهان مانده است. حتی برخی بنای آن را به اروندشاه نیای بهمن نسبت داده‌اند (رفیعی، ۲۱۸/۲). در واقع، قنات ارونه را مایه اصلی شکل‌گیری اردستان به شمار آورده (محیط طباطبایی، «نظری»، ۹۶)، و کیومرث پیشدادی را بانی این قنات و برپا کننده شهر نیز دانسته‌اند (هاشمی، ۱۴۹، حاشیه ۲). قنات ارونه به ۶ جوی تقسیم می‌شده که تنها در مسیر جوی راه میان، ۴ آسیاب از ۱۷ آسیاب شهر قرار داشته است. همچنین این شهر دارای شمار قابل توجهی آب انبار بوده است (همو، ۱۵۵-۱۵۶). نویسنده آثار ایران در ۱۹۳۲م به هنگام رسیدن به شهر اردستان می‌نویسد: این شهر را چون دشت وسیعی از خرابه‌ها و دیوارهای شکسته یافتیم. در جای جای شهر پله‌های پهن آب انبارها مستقیم به دل زمین فرو می‌رفت (گدار، ۱۰۴/۴).

مقدسی اردستان را از شهرهای بزرگ حاشیه کویر می‌داند که دارای بازارهای پر رونق و مسجد جامعی آباد بوده است (ص ۳۹۰؛ قس: شوارتس، 639) و به گزارش اصطخری بنای این شهر محکم بوده، و بارویی داشته که در هر محله یک قلعه و در هر قلعه آتشکده‌ای برپا بوده است (نک: اعتماد السلطنه، مرآة، ۴۳/۱؛ قس: یاقوت، ۱۹۸/۱؛ حکیم، ۵۶). شاید بر همین اساس، این شهر را دارای ۶ آتشکده دانسته‌اند (قس: هاشمی، ۱۵۱-۱۵۲).

گذشته از اعتبار دینی، این شهر با توجه به تأیید مقدسی (همانجا) به عنوان یک مرکز مهم تجاری نیز دارای جایگاه ارزنده‌ای بوده است. واحدهای اندازه‌گیری وزن و سطح در این منطقه از شهرت و اعتبار برخوردار بوده است (شوارتس، همانجا)، مثلاً جریب اردستان برابر ۱۷ من و یا ۱'۶۰۰ متر مربع بوده است (لمتون، ۶۹۶، ۶۹۸).

تا سده‌های میانه، آثار ویرانه‌هایی از دوره ساسانی در شهر باقی بوده است (شوارتس، همانجا، حاشیه 12)؛ آتشکده مهراردشیر (مجله التواریخ...، ۵۴؛ حمزه، ۲۸) که ظاهراً تا سده ۴ق هنوز برجای بوده، و سپس به مسجد تبدیل شده است (محیط طباطبایی، همان، ۹۳-۹۴)، ۵ دروازه شهر (شوارتس، 640)، قنات ارونه که بسیاری از منابع آن را قناتی اعجاب انگیز و باشکوه خوانده‌اند (شوارتس، 639؛ جکسن، ۴۵۹؛ محیط طباطبایی، همان، ۹۵). گفته شده است که آب اردستان به دستور هلاکو و توسط خواجه نصیر طوسی به ۲۱ سهم تقسیم شد که این سهم بندی تا دوره معاصر به قوت خود باقی بوده است (لمتون، ۳۹۳-۳۹۴)؛ علاوه بر اینها، از ۹ کاروانسرای معتبر شهر (هاشمی،

۱۳۵۵ ش) نوشته‌اند (II/386): در دایرة المعارف تشیع نیز جمعیت آن ۱۹'۵۸۸ نفر (در ۱۳۶۵ ش) آمده است (نک: ۶۴/۲).

مطابق سرشماری ۱۳۶۵ ش، شهر اردستان دارای ۲'۷۲۳ خانوار معمولی ساکن (۱۱'۸۴۷ نفر) و ۲ خانوار دسته‌جمعی (۱۵۴ نفر) جمعاً (۱۲'۰۰۱ نفر)، ونسبت جنسی در این شهر برابر ۱۱۱ نفر بود (سرشماری، شهرستان، ۱۸). مطابق همین آمار، از کل جمعیت شهر ۴'۸۷۰ نفر (۴۰/۵٪) کمتر از ۱۵ سال سن داشته‌اند و حدود ۸۳/۸٪ از ساکنان آن متولد خود اردستان و ۱۴/۱٪ متولد سایر نقاط روستایی و شهری کشور هستند (همانجا). علاوه بر این، ۷۲/۳٪ از جمعیت ۶ ساله و بالاتر در این شهر با سواد هستند که این نسبت در بین مردان و زنان به ترتیب ۷۹/۹٪ و ۶۳/۸٪ است. از جمعیت شاغل این شهر ۸/۱۱٪ در بخش اول (کشاورزی و وابسته به آن)، ۵/۹٪ در گروه‌های عمده صنعت و ۱۳/۶٪ در گروه ساختمان و بقیه در دیگر گروه‌های عمده شغلی فعالیت دارند (همانجا).

در گذشته ظاهراً این شهر ساکنان زردشتی بسیاری داشته است. وجود چهار راهی به نام «لب جوی گبره» در محله فهره و نیز «قبرستان گبرها» و همچنین بقایای دخمه‌ها در بالای تپه‌ای در شمال بزرگ‌ترین گورستان شهر، مؤید این نظریه است (هاشمی، ۱۵۲-۱۵۳)، هر چند مؤلف بستان السیاحه ساکنان شهر را تماماً شیعه معرفی می‌کند (شیروانی، نیز فرهنگ جغرافیایی، همانجاها). مذهب شیعه از سده ۴ ق در این ناحیه گسترش یافته است و در اواسط این سده غالب محله‌های شهر از این مذهب پیروی می‌کردند و از سده ۱۰ ق جمعیت این شهر به کلی شیعه بوده‌اند (رفیعی، ۲۲۵/۲، ۲۲۷-۲۲۸). شوارتس احتمال می‌دهد که در اردستان نیز همانند اصفهان میان حنفیان و شافعیان برخوردی وجود داشته است (ص ۶۴۰؛ قس: رفیعی، ۲۲۷/۲).

زبان مردم اردستان فارسی است. اما گویش رایج در این شهر را یکی از لهجه‌های خاص زبان پهلوی به شمار آورده‌اند (محیط طباطبایی، «نظری»، ۸۹) و آن را گویشی انتقالی میان لهجه‌های قسمتهای شمالی (از کاشان تا نطنز) و لهجه‌های قسمتهای جنوبی (از ناین تا یزد) ایران مرکزی دانسته‌اند (نک: ایرانیکیا، ذیل اردستانی).

از آثار کهن اردستان، مسجد جامع را می‌توان نام برد که یکی از جالب‌ترین بناهای عصر سلجوقی است (گدار، ۱۰۴/۴). هسته مرکزی این مسجد در اصل مسجدی قدیمی‌تر بوده که چند ستون، جرز و سرطاقهایی از آن باقی مانده است. این مسجد قدیمی‌تر که آن را از نوع «مساجد عربی» دانسته‌اند، در سده ۴ ق در جای بنایی کهن‌تر برپا شده بود (همو، ۱۰۷/۴). مسجد جامع فعلی اردستان در سالهای ۵۵۳ و ۵۵۵ ق با استفاده از مصالح مسجد قدیمی‌تر به صورت مسجدی ۴ ایوانه ساخته شده است (همو، ۱۰۸/۴، ۱۱۱). بنای این مسجد به امر ابوطاهر حسین ابن غالی و به دست استاد محمود اصفهانی معروف به غازی به انجام رسید (همانجا). این مسجد دارای گچ بریهایی نفیس و همچنین دو قطعه سنگ مرمر سفید است (فرهنگ جغرافیایی، همانجا). مسجد

جامع اردستان دارای ۴ ایوان بزرگ، ۶ ورودی و شبستان بسیار بزرگی در زیر صحن است (اعتماد السلطنه، مرآة، ۱۹۹۸/۴)؛ سمت شرقی این مسجد، تکیه‌ای است متصل به مسجد که در ایام عزاداری (به ویژه عاشورا) مورد استفاده قرار می‌گیرد. در سمت غربی این مسجد مدرسه‌ای مشتمل بر حجره‌هایی در دو طبقه قرار دارد (همان، ۱۹۹۹/۴؛ نیز نک: ه.د. اردستان، مسجد جامع).

مسجد مشهور به مسجد امام حسن در محله کبودان از دیگر آثار با ارزش این شهر است که به دوره سلجوقیان و حدود سال ۵۵۰ ق مربوط می‌شود (رفیعی، ۲۲۴/۲؛ ایرانیکیا، II/387). مقبره امیر اویس شیروانشاهی، معاصر شاه اسماعیل صفوی، واقع در غرب شهر نیز دارای نقاشیهای نفیسی است (فرهنگ جغرافیایی، ۹/۱۰).

از دیگر آثار فرهنگی این شهر، قنات مشهور به مون است که دارای ۲۸ حلقه چاه بوده، و به فاصله ۴ متر دو تونل بر روی هم و به صورت دو طبقه ساخته شده است (همان، ۹/۱۰) و شاید تنها قنات دو طبقه در جهان اسلام باشد.

در نسخه‌ای از کتاب اصطخری آمده است که در اردستان، ادبا و بزرگان بسیاری زندگی می‌کردند و همو می‌افزاید که در هر شهری که مردمی از اردستان ساکن بودند، جزو افراد برجسته و مشهور آن شهر به شمار می‌آمدند (نک: شوارتس، 639-640، حاشیه ۱؛ قس: مقدسی، ۳۹۰؛ یاقوت، ۱۹۸/۱). سمعانی از میان مشاهیر اردستان اینان را نام می‌برد: ابومحمد عبدالله بن یوسف معروف به اصفهانی (محدث)، ابوجعفر محمد بن ابراهیم بن داوود بن سلیمان (ادیب)، ابوبکر محمد بن ابراهیم (محدث)، ابوالفتح عبدالجبار بن عبدالله (محدث)، ابوالحسن علی بن محمد (فقیه)، عبدالله بن شعیب تاجر (محدث) و کثیر بن زر (محدث) (۱۵۸/۱-۱۶۱؛ قس: یاقوت، ۱۹۸/۱-۱۹۹). از دیگر بزرگان اردستان شیخ مرتضیٰ علی و پیرجمال الدین از عارفان بزرگ دوره شاهرخ میرزا (شیروانی، همانجا) و عبدالله طیب اردستانی و مولانا محمد، ریاضی دان و منجم دربار الغ بیگ را می‌توان نام برد (رفیعی، ۲۲۷/۲). میرزا محمد سعید متخلص به «فدا» از شعرای دوره قاجار نیز از مردم اردستان است (اعتماد السلطنه، همان، ۴۴/۱).

مآخذ: آمارنامه استان اصفهان (۱۳۷۰ ش)، سازمان برنامه و بودجه اصفهان، اصفهان، ۱۳۷۱ ش؛ ابن اثیر، علی، اللباب، قاهره، ۱۳۵۷ ق؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك الممالك، لیدن، ۱۸۸۹ م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، لیدن، ۱۳۰۲ ق؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالك، لیدن، ۱۹۲۷ م؛ اصفهانی، محمد مهدی، نصف جهان فی تعریف الاصفهان، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ اعتماد السلطنه، محمد، تطبیق لغات جغرافیایی قدیم و جدید ایران، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ همو، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ جعفریور، ابراهیم، «اقلیم اردستان»، کویر کبودان، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ جکن، ا. و. ویلیامز، سفرنامه، ترجمه منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ حکیم، محدثقی، گنج دانش (جغرافیای تاریخی شهرهای ایران)، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ حیزه اصفهانی، سنی ملوک الارض و الانبیاء، برلین، ۱۳۴۰ ق؛ دایرة المعارف تشیع، به کوشش احمد صدر حاج‌سید جوادی و دیگران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ درویش‌زاده، علی، زمین شناسی ایران، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم،

عظیم و یکپارچه دارد که با خشتهای مربع به اندازه‌های ۳۲×۳۲ سانتی‌متر با ملاط گل و اندود گچ بنا شده، و سطح کف آن حدود ۴۰ تا ۵۰ سانتی‌متر پایین‌تر از کف مسجد اولیه بوده است و در برخی قسمتها از دیوار ساختمان قدیمی به‌عنوان دیوار مسجد اولیه استفاده شده است (آیت‌الله‌زاده، ۸۰۷).

وضعیت کنونی: مسجد اکنون دارای صحنی مرکزی است که با شبستانهایی احاطه شده و گنبد خانه‌ای با ایوان بزرگ شبستان جنوبی آن را تشکیل می‌دهد. ایوانهایی با شکوه و بزرگ در مرکز دیگر جبهه‌ها استقرار یافته‌اند. ایوان سمت قبله و نیز گنبد خانه بر مبنای کتیبه‌های موجود در سالهای ۵۵۳ - ۵۵۵ ق ساخته شده‌اند. ایوانهای دیگر بدون تردید پوششهای صفوی دارند و همانگونه که کتیبه کوچکی در مرکز گیلویی ایوان شمالی با تاریخ ۹۴۶ ق به‌روشنی تأکید می‌کند، دست‌کم در اوایل دوره صفویه مرمت شده است. دیگر بخشهای شبستانها ترکیبی از طاقهای گنبدی و گهواره‌ای است و بیشتر طاقهای گهواره‌ای با افزودن کمرپوشهای گنبدی یا ترکیب به‌صورت دو طبقه در آمده‌اند (شرودر، ۹۵۲-۹۵۰). با اینکه مسجد جامع اردستان به‌عنوان یکی از بهترین نمونه‌های برجای مانده از دوره سلجوقی در ایران شهرت دارد، این بنا بر روی عناصر قدیم‌تر قرار گرفته، و در زمانهای بعد اصلاح و تعدیل شده است (ایرانیکا، II/386).

دوره‌های تغییرات ساختمانی

دوره نخست، مسجد اولیه: آندره گذار ضمن بحث از وضعیت اولیه مسجد چنین می‌نویسد: کوشک گنبدی یا هسته مرکزی مسجد کنونی قدیم‌ترین بخش مسجد نبوده، بلکه بر محل بنای قدیمی‌تری برپا شده که بقایای آن به‌صورت چند ستون، جرز و سرتاق رواق باقی مانده است. او این مسجد اولیه را از نوع مساجد با طرح شبستانی و متعلق به سده ۴ ق می‌داند (1(2)/289-290). شرودر با بیان اینکه قطعاً مسجد آثاری از دوره‌های مختلف ساختمانی را نشان می‌دهد، می‌نویسد: قدیم‌ترین نشانه از دوره‌های اولیه را نخست در نقشه بنا و آنگاه در قطعات گچ‌بری بازمانده در زیر یکی از طاقهای گهواره‌ای رواق جنوب غربی می‌توان دید. وی ضمن مقایسه آن با محراب مسجد نایین و کتیبه نقاشی شده «سنگ بست»، اواسط سده ۴ ق را تاریخ این کتیبه و خط و نوار تزیینی آن می‌داند؛ نیز وی می‌گوید: صحن مرکزی که حدود تقریبی خود را حفظ کرده، دست‌کم از ۳ جبهه به‌وسیله شبستانهایی با پوشش طاق گهواره‌ای که بر ستونهای مدور استوار بوده، احاطه می‌شده است. او تصور می‌کند که یک ایوان بزرگ در میانه جبهه جنوبی بوده است. همچنین مناره و ورودی جنوب غربی را هم به این دوره نسبت می‌دهد (ص ۹۵۴، ۹۵۲-۹۵۰).

در مآخذ معاصر بدون ذکر هیچ شهادتی، ساختن مسجد نخستین را به عمر بن عبدالعزیز، از نوادگان ابودلف عجلی، نسبت داده‌اند (نک: جناب، ۱۶۷). اینکه نوادگان ابودلف عجلی در سالهای پراشوب نیمه دوم سده ۳ ق و به ویژه عمر بن عبدالعزیز که با معتضد در جنگ بود و از

آتشکده اردستان، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ سایکس، برسی، سفرنامه (ده هزار میل در ایران)، ترجمه حسن سعادت نوری، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۵۵ ش)، شهرستان اردستان، استان اصفهان، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ ش)، نتایج تفصیلی استان اصفهان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ همان، شهرستان اردستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان معلمی یسانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲ ش؛ شیروانی، زین‌العابدین، بستان‌السیاحه، تهران، ۱۳۱۵ ق؛ صفاء السلطنه نایینی، علی، گزارش کویر (سفرنامه)، به کوشش محمد گلین، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۶۵ ش)، شهرستان اردستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ ش)، استان اصفهان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، استان اصفهان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران، استان دهم (اصفهان)، دایره جغرافیایی ستاد ارتش، ۱۳۳۲ ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ گابریل، آلفونس، تحقیقات جغرافیایی راجع به ایران، ترجمه فتحعلی خواجه نوری، به کوشش هومان خواجه نوری، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ گذار، آندره، آثار ایران، ترجمه سروقد مقدم، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ گزارش مشروح حوزه سرشماری اردستان (۱۳۳۵ ش)، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ گنجی، محمدحسن، «آب و هوا»، ایران‌شهر، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ لستون، ا.ک.س.، مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مبشری، فریدون و دیگران، ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعه منابع آب (منطقه اصفهان)، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محدثی بهار، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ محیط طباطبایی، محمد، «ساختمان لفظی زواره»، آینده، ۱۳۷۱ ش، س ۱۸، ش ۷-۱۲؛ همو، «نظری به اردستان باستانی»، یغما، ۱۳۲۸ ش، س ۲، ش ۳؛ مقدسی، محمد، احسن‌التقاسیم، به‌کوشش دخویه‌لیدن، ۱۹۰۶ م؛ هاشمی، احسان‌الله، «کاروانسراهای اردستان در رابطه با مجموعه‌های شهری»، چیستا، ۱۳۶۶ ش، س ۵، ش ۲؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Bl²; Gabriel; Alfons, Marco Polo in Persien, Wien, 1963; Houtum - Schindler, A., Eastern Persian Irak, London, 1896; Iranica; Schwarz, Paul, Iran im Mittelalter, Hildesheim, 1969; Tehran and Northwestern Iran, ed. L. W. Adamec, Graz, 1976.

عباس سعیدی

از اردستان، مسجد جامع، یکی از مسجدهای کهن چهار ایوانی بخش مرکزی ایران. جامع اردستان بخشی از یک مجموعه بزرگ بناهای عمومی، همچون مسجد، مدرسه، حمام، حسینیه، آب‌انبار، کاروانسرا و بازارچه است که در مرکز محله «محال»، از مهم‌ترین محله‌های اردستان واقع است. این مجموعه در دوره‌های مختلف تاریخی شکل گرفته، و در حال حاضر قدیمی‌ترین هسته تاریخی آن، مسجد جامع است.

یاقوت (۱۹۸/۱) به نقل از اصطخری می‌نویسد: «در هر یک از محله‌های شهر قلعه‌ای است و در هر قلعه آتشکده‌ای»، و مقدسی (ص ۲۹۹) در آغاز نیمه دوم سده ۴ ق از جامعی‌آباد در اردستان یاد می‌کند. اگر بر گزارش یاقوت که در مثنای چاپی کتاب اصطخری دیده نمی‌شود، تکیه کنیم، مسجد جامع جای آتشکده را اشغال نکرده، بلکه در فضای مجاور یا داخل قلعه محال ساخته شده است. با اینهمه، شکی نیست که مسجد را بر روی زمین بکر نیز نساخته‌اند. شواهد به‌دست آمده از مکانی که مسجد بر روی آن بنیاد گذارده شده، حکایت از ساختمانی

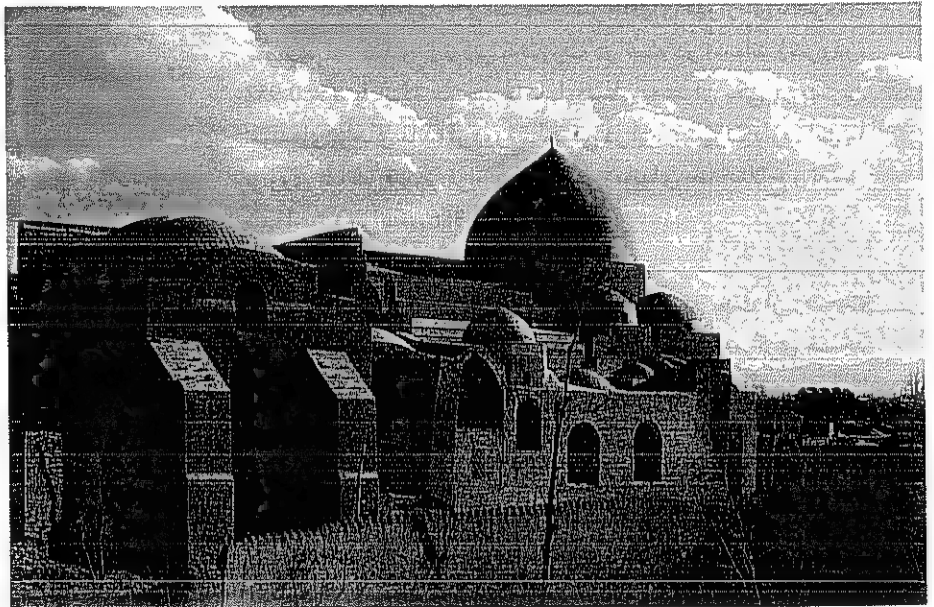
او شکست خورد و اموالش مصادره شد، توانسته باشد به بنای مسجدی در اردستان دست بزند، جای تردید است. افزون بر آن، نشانی هم از حکومت او در اردستان در دست نیست (نک: ابن خلدون، ۳/۶۲۵، ۳/۷۳۴). مهم‌تر از همه آنکه نمی‌توان باور داشت که از فتح اردستان تا نیمه دوم سده ۳ ق اردستان بدون مسجد جامع بوده باشد. ویژگیهای معماری مسجد اولیه:

الف - نوع نقشه: مسجد اولیه دارای یک صحن مرکزی به وسعت صحن فعلی و ۴ شبستان ستون دار در ۴ سمت آن بوده است. شبستانهای شمالی و جنوبی هر یک ۵ دهانه با ۳ چشمه عمق و ۳ ردیف ستون به طرف حیاط داشته‌اند. دهانه میانی شبستانها عرض بیشتری نسبت به دهانه‌های جانبی داشته، و مقصوره در انتهای دهانه میانی شبستان جنوبی واقع بوده است. شبستانهای شرقی و غربی دارای ۶ دهانه به سمت صحن و دو چشمه عمق بوده‌اند. دیوار خشتی ستبری مسجد را

کاربرد آجر در لایه‌های افقی و عمودی ساخته شده است. قطر ستونهای این شبستان ۱۲۵ سانتی متر است که از ستونهای دیگر شبستانها بیشتر است. در شبستان جنوبی با توجه به جای ستونها، اشکال و مقاطع مختلف به خود می‌گیرد. قطر ستونهای بر حیاط دارای مقطعی نیم دایره به طرف داخل است و برای هماهنگی با ستونهای استوانه‌ای داخلی، برشی چهار گوش به طرف صحن دارد. فاصله محور تا محور ستونها جز در دهانه میانی ۴/۲۰ متر و دهانه میانی (مقابل مقصوره) قدری گشاده‌تر و ۴/۹۰ متر است. گشاده‌تر بودن این دهانه به سبب خیز بیشتر قوس طاق و افزایش ارتفاع دهانه میانی، تأکیدی بر جهت قبله به شمار می‌آید که در مسجد جامع اصفهان (دوره معتمد به بعد)، مسجد جامع ناین (احتمالاً سده ۴ ق)، تارخانه دامغان و مسجد فهرج مشاهده می‌شود (همو، ۱۴-۱۵).

د - پوششها: با توجه به آنچه از بقایای ساختمان پا بر جای شبستان

در فاصله دالان ورودی جنوب غربی دیده می‌شود، شبستان دارای طاق گهواره‌ای عمود بر حیاط بوده است. تغییر شکل ستونها از استوانه به مکعب مستطیل با گوشواره‌ها، در قسمت مقصوره حکایت از تغییر نوع پوشش در این بخش دارد و به احتمال زیاد در بخش مقصوره، محل محراب و منبر، مانند مسجد جامع ناین از شکل گهواره‌ای به گنبد بر روی مقصوره تبدیل می‌شده است. فاصله دیوار سمت قبله با آخرین ستون کمتر از فاصله دو ستون ردیفهای دیگر است. همچنین فاصله دو محور ستونهای میانی - مقابل مقصوره - در شبستان جنوبی بیش از فاصله ستونهای دیگر آن است. از این رو می‌توان گفت گنبد را روی مقصوره‌ای بر زمینه مستطیل ساخته بودند که ابعادی نزدیک به $۳/۷۰ \times ۳/۱۵$ متر داشته است (همو، ۱۵-۱۶، حاشیه، ۴۶، ۴۷).



مسجد جامع اردستان

محصور می‌کرده، و سر در جنوب غربی تنها ورودی باقی مانده از مسجد اولیه است (آیت‌الله زاده، ۹، ۱۰).

ب - حدود: فضای مسجد اولیه به علت محدودیت عرصه زمین دارای شکل هندسی غیر منظم بوده که از آن فضا ضلعهای شمالی و جنوبی تا حدودی به شکل اصلی برجاست (همو، ۱۴).

ج - شیوه‌های ساختمانی و مصالح: وجود تفاوتهای آشکار در نحوه ساختمان ستونها و نوع مصالح شبستانها دلالت بر دوره‌های متفاوت ساختمانی در مسجد اولیه دارد. آجرهای به کار رفته در ستونهای شبستان جنوبی - که تنها در این بخش از مسجد دیده می‌شود - با اندازه‌های $۲۴ \times ۴۲ \times ۸$ سانتی متر با ملاط گچی کار گذاشته شده است. ستونهای دهانه مرکزی بر حیاط مشابه ستونهای «تارخانه دامغان» منسوب به سده ۲ ق و تپه میل ری (اوایل دوره اسلامی)، با

ه - تزیینات: مسجد اولیه دارای تزیینات گچ‌بری فراوانی بوده که تنوع و تفاوتهایی در طرح و پرداخت بخشهای مختلف آن به چشم می‌خورد. تزیینات گچی بازمانده از آن دوره، بر روی قوسهای دالان ورودی جنوب غربی و گوشواره‌های ستونهای باقی مانده از مقصوره بر دو ستون در گوشه جنوب غربی و شمال غربی، ستونهای ایوان شمالی و ازاره دیوار شبستان شمال شرقی به دست آمده است. به علاوه، کتیبه‌ای در نیم طبقه شبستان جنوب غربی دیده می‌شود که احتمالاً متأخرتر از دیگر گچ‌بریهاست (همو، ۱۰). مقایسه این کتیبه از نظر حروف و نوار تزیینی آن نشان می‌دهد که با کتیبه محراب مسجد جامع ناین تقریباً یکسان است. از این رو نیمه دوم سده ۴ ق را تاریخ آن می‌توان دانست

مرکز مهم معماری بوده است (شرودر، ۹۵۰-۹۴۹).

دوره دوم (دوره سلجوقی): در این دوره مسجد اولیه تقریباً به طور کامل در یک تغییر شکل اساسی دگرگون می‌شود. این تحولات به صورتهای مختلف تعبیر و تفسیر شده است. گذار بر این است که ابتدا گنبدخانه به صورت مجرد در اواخر سلطنت ملکشاه درون مسجد اولیه برپا می‌شود و در یک سلسله اقدامات بعدی از ۵۵۳ تا ۵۵۵ ق، تزیینات فعلی را به مسجد می‌افزایند و به آن شکل چهار ایوانی می‌دهند (I(2/288, 290).

تحقیقات و کاوشهای سالهای اخیر در بنای مسجد نشان می‌دهد که ساختمان گنبد و ایوان در دو زمان متفاوت ساخته شده‌اند، ولی در عین حال گنبد و ایوان قسمتهایی از یک ساختمان هستند و احتمال اینکه تاریخ ۵۵۳ ق برای ساختمان گنبد درست باشد، به واقعیت نزدیک‌تر است و برخلاف نظریه گذار وضع ساختمانی آن با ساختمان گنبدهای مسجد جامع اصفهان، مربوط به زمان ملکشاه، تفاوت مشخصی را نشان می‌دهد که خود تحولی در ساختمان سازی در ایران و به احتمال، آغاز ساختمان گنبدهای دو پوشه است (آیت‌الله زاده، ۱۱). از این رو نخستین گسترش مسجد خارج از محدوده دوره اول ساختمانی آن، در آغاز نیمه دوم سده ۵ ق از طرف جنوب بوده، و این تجدید ساختمان میان سالهای

۵۵۲-۵۵۵ ق رخ داده است. بدین سان که با تخریب مقصوره کوچک مسجد و افزودن زمینی در جنوب آن، ساختمان گنبد، ایوان و شبستان جنوبی بنیاد گذارده می‌شود و سپس با احداث رواقهای شرقی و غربی گنبد نه تنها طرح شبستان ستون‌دار جنوبی به طور اساسی درهم می‌ریزد، بلکه مسجد در جانب جنوب شرقی باز هم گسترش می‌یابد (همو، ۱۸۰).

کلیه‌های موجود در گنبدخانه و ایوان، تاریخ و نام‌بانی این تحولات را دربردارند: ۱. کتیبه گچ‌بری شده زیر گنبد به قلم نسخ با تاریخ ۵۵۳ ق شامل: «انما یعمر مساجد الله... امر ببناء هذه القبة... ابوطاهر الحسین ابن غالی بن احمد تقبل الله منه و غفر له ولو اللیة علی ید الاستاد محمود الاصفهانی المعروف بالفازی فی سنة ثلاث و خمسين و خمسائة»



نمای درونی مسجد جامع اردستان

(شرودر، ۹۵۰). در سر در ورودی و نمای ستونچه‌های بر حیاط شبستان غربی و ستون چراغدان دالان غربی تزیینات آجری مسجد اولیه دیده می‌شود (آیت‌الله زاده، ۱۰).

و- تاریخ‌گذاری: مسجد اولیه میان اواخر سده ۲ ق و حداکثر نیمه اول سده ۴ ق در روی محدوده بناهایی - احتمالاً ساسانی - ساخته شده است. با توجه به خصوصیات ساختمانی مسجد اولیه، به ظن قوی تمام طرح مسجد در یک زمان پیاده نشده، بلکه دست کم ساختمان شبستان جنوبی، مقدم بر دیگر شبستانها بوده است. شبستان شرقی را نیز آخرین بخش ساختمان مسجد اولیه باید به شمار آورد (همو، ۱۷).

کیفیت برتر مسجد اولیه اردستان با مسجد جامع اصفهان برابری می‌کند و نشان می‌دهد که محدوده اصفهان بسیار پیش از دوره ملکشاه

(رفیعی، ۳۱/۱؛ هنر فر، ۲۱۲؛ قس: گذار، ۲۹۰/۲(I/2)). ۲. کتیبه زیر طاق گهواره‌ای ایوان جنوبی به قلم نسخ شامل آیه‌الکرسی، تاریخ بنا، نام بانی و معمار: «امر ببناء هذه الصفة... العبد الضعیف ابوطاهر الحسین ابن غالی بن احمد تقی‌الله منه و فرغ منها فی سنة خمس و خمسين و خمسائة عمل محمود بن محمد الاصفهانی» (هنر فر، ۲۱۴-۲۱۵؛ قس: گذار، رفیعی، همانجاها).

بیشتر تزینات دوره سلجوقی مسجد در داخل شبستان، زیر گنبد متمرکز است و گنبدخانه به دقت طرح‌های مکتب اصفهان را دنبال می‌کند، از جمله در زیر چشمه طاق‌های متعدد و منطقه انتقال گنبد از ۴ گوش به ۱۸ گوش (ایرانیکا، ۳۸۷/II). تدارک تزینات بر دو شیوه اصلی متکی است: یکی خود ساختمان آجری و دیگری تزینات گچی که وابستگی بسیاری به معماری دارند، به این مفهوم که یا خطوط معماری را دنبال می‌کنند و یا فضاهای ایجاد شده به وسیله خطوط اصلی معماری را پر می‌سازند. به طور کلی، حرکت‌های معماری خیلی قوی‌تر از انگیزه‌های تزینی هستند (اتینگهاوزن، ۲۸۶). عناصر تزینی به کار گرفته شده، شامل تزینات هندسی و گیاهی است. به این ترتیب که اصل اجتناب‌ناپذیر تزینات آجری نقش‌های هندسی است که از تغییر در نحوه چین‌آجرها پدید می‌آید، همانند آجرچینی سطوح برجسته زیر گنبد دو پوشه که بخش‌های مختلف را از یکدیگر جدا می‌کند و یا سطوح منحنی زیر فیلبوشها و سکنجها را می‌پوشاند (همو، ۲۸۹-۲۸۸، ۲۸۰) و از همه چشمگیرتر آجرکاری ظریف گنبد ترکیب زیرین است که با پوششی از رنگ‌های درخشان ارغوانی، زرد و آبی با نقش‌های لوزی، دلیلی بر ادامه روش آجرکاری در طول سده‌هاست (همو، ۲۸۶؛ ایرانیکا، ۳۸۷/II؛ پیرنیا، ۱۷۸).

از دیگر سو عناصر اصلی تزینات گچ‌بری را خط و شکل‌های گیاهی تشکیل می‌دهد، مانند تزینات به هم پیچیده و درهم بافته‌ای که در متن کتیبه لبه زیرین منطقه انتقالی گنبد به چشم می‌خورد. نظیر این اشکال ساده قلبی شکل که شاخص سده ۶ق است، در مقبره بایزید در بسطام نیز دیده می‌شود (کراچکوفسکایا، ۱۷۸۱)، ولی از همه معمول‌تر تزینات اسلیمی است که در محراب‌های سه گانه مسجد به کار گرفته شده است و با شاخ و برگ خود، برجستگی ویژه‌ای از ظرافت و زیبایی را نشان می‌دهد. این اسلیمیا محور تقارنی مشخص داشته و با برگ‌های تکراری بسط و توسعه یافته، و به این ترتیب حرکت در عمق را خلق کرده‌اند. بیشتر این شکل‌های گیاهی خود طرح‌های هندسی سوراخ‌دار بسیار ظریف را در بر دارند (اتینگهاوزن، ۲۸۹؛ ایرانیکا، ۳۸۷/II).

دوره سوم: در این مرحله که تغییرات ساختمانی گسترده‌ای را شامل شده، ستون‌های مسجد اولیه تخریب، یا داخل جرزهای تازه ادغام شده، و از پوشش‌های گهواره‌ای تنها بخش کوچکی در وضع جدید باقی مانده است. آسیب دیدگی بر اثر زلزله یا نشست زمین به سبب وجود نقبها و قنات‌های زیر مسجد و نیز نوآوری‌های معماری را می‌توان از عوامل این تغییرات دانست (آیت‌الله زاده، ۱۸).

آخرین مرحله مهم ساختمانی در جامع اردستان احداث ایوان‌های شمالی، شرقی و غربی، و تبدیل بنا به مسجدی چهار ایوانی است. گذار بر آن است که این تغییر و تبدیل در ۵۵۵ق صورت گرفته است (I/2/290)، ولی سرودر تغییرات مربوط به ایوان قبله و گنبدخانه را در سال‌های ۵۵۳ - ۵۵۵ق دانسته، و بر این باور است که ایوان‌های دیگر بی‌تردید یا پوشش‌های صفوی دارند، یا دست کم در اوایل دوره صفویه مرمت شده‌اند. کتیبه ایوان شمالی معروف به صفة صفا با تاریخ ۹۴۶ق به نام حیدر علی معمار اردستانی، این امر را به روشنی نشان می‌دهد (ص ۹۵۰؛ رفیعی، ۳۲/۱).

کتیبه مرمرین دیگری حاکی از تعمیر ایوان شمالی در ۹۷۴ق به دست سلطان بیک است (آیت‌الله زاده، ۱۲).

تعمیرات و اقدامات حفاظتی: جامع اردستان با شماره ۲۸۴ در ردیف آثار ملی به ثبت رسیده است (مشکوتی، ۶۱) و از سال‌های آغاز دهه ۱۳۴۰ش تاکنون زیر پوشش انجمن آثار ملی (بحر العلومی، ۷۵۳، ۷۷۴)، سازمان ملی حفاظت آثار باستانی و سازمان میراث فرهنگی کشور پیوسته مورد بررسی و مرمت قرار گرفته است، از جمله: الف - بررسی و کاوش در مسجد و محوطه اطراف آن برای تعیین توالی ساختمانی بنا. ب - تعمیرات حفاظتی برای مقاوم‌سازی طاق‌های آسیب دیده، عملیات تقویت پشت طاق‌ها، قید بندی‌های لازم، تعمیر بام‌ها، کف‌سازی در صحن و شبستان‌ها، تعمیرات اساسی مناره. ج - تعمیرات بدنه، تثبیت کارندیه‌های زیر طاق ایوان شمالی، تعمیر گچ‌بری‌ها و نقاشی‌های زیر طاق ایوان جنوبی و گنبدخانه، پاک‌سازی سطوح تزینی و تثبیت گچ‌بری‌های کتیبه‌ها. د - سامان دهی محوطه اطراف مسجد، حسینیه، آب‌انبار و کاروانسرا.

مآخذ: آیت‌الله زاده، باقر، «مسجد جامع اردستان»، اثر، تهران، ۱۳۵۹ش، ۹؛ ابن خلدون، العبر؛ بحر العلومی، حسین، کارنامه انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ پیرنیا، محمدکریم، شیوه‌های معماری ایران، به‌کوشش غلامحسین معاریان، ۱۳۶۹ش؛ جناب، سیدعلی، الاصفهان، اصفهان، ۱۳۰۳ش؛ رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم، آتشکده اردستان، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مشکوتی، نصرالله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به‌کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۹۸۷م؛ هنر فر، لطف‌الله، گنجینه آثار تاریخی اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Ettinghausen, R. and O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam 650-1250*, London, 1987; Godard, A., *Athâr-e Īrân*, Paris, 1936; Iranica; Kratchkovskaya, V. A., «Ornamental Naskhi Inscriptions», *A Survey of Persian Art*, London, 1967, vol. IV; Schroeder, E., «Standing Monuments of the First Period», *ibid*, vol. III.

زیر تاج شبانی

آردشیر بابکان، اُستان، نام یکی از تقسیمات ۱۲ گانه سرزمین «سواد» در عهد ساسانی و اوایل دوره اسلامی. این استان که به نام بنیان‌گذار سلسله ساسانی، اردشیر بابکان نامیده می‌شده، در جنوب بغداد و غرب دجله قرار داشته، و نخستین «طسوج» و مرکز آن شهر بهز سیر (وه اردشیر) بوده است (قدامه، ۲۳۶؛ ابن خردادبه، ۵، ۷؛ حمزه، ۳۳؛ یاقوت، ۴۴۶/۴-۴۴۷؛ قس: ایرانیکا، ۹۴-۹۳/IV).

(۱۷۶/۸).

طسوج نهر جویر (گور) با ۱۰ رستاق در شمال شهر کوئی واقع بوده، وشعبه‌ای از رود کوئی آن را آبیاری می‌کرده است (همانجاها). در منابع دوره ساسانی از قبیل کتیبه شاپور در کعبه زرتشت، کارنامه اردشیر بابکان و رساله شهرستانهای ایران، نامی از اردشیر بابکان به عنوان «استان» برده نشده، اما در منابع اسلامی چنانکه گذشت، از آن با عنوان استانی که دارای ۵ طسوج بوده، یاد شده است. به نظر می‌رسد که این تقسیم بندی توسط اردشیر صورت نگرفته، و مربوط به اواخر دوره ساسانی است (نولدکه، ۶۶). به گفته نولدکه یکی از دلایل متأخر بودن این تقسیم بندی این است که رومکان یا رومیه، یکی از ۵ طسوج این استان، به دست خسرو انوشیروان ساخته شده بوده است (همانجا؛ نیز نک: پیگولوسکایا، ۲۲۴).

استان اردشیر بابکان پس از فتح شهرهای نهرجویر (در نبرد کسکر: ۱۳/ق/۶۳۴م) و کوئی (در جنگ بابل: ۱۵/ق/۶۳۶م) در ۱۶/ق/۶۳۷م کاملاً به تصرف مسلمانان درآمد (طبری، ۴۵۱-۴۵۰/۳، ۶۲۰-۶۲۱/۴، ۵/۴). ظاهراً استان اردشیر بابکان به علت حمله ناگهانی مسلمانان مدت کوتاهی موجودیت واحد خود را از دست داد و بخشهای کوچکی از آن به عنوان یک واحد اداری مستقل چندی به حیات خود ادامه داد (مورونی، ۲۴) و احتمالاً در اواخر خلافت عمر - گویا با استفاده از تشکیلات اداری به جای مانده از دوره ساسانی - نسبت به تنظیم امور مالی، خراج و متاعی سرزمین سواد از جمله استان اردشیر بابکان اقدام گردید (بلاذری، ۲۷۰-۲۷۱؛ ابن خردادبه، ۱۴). هنگامی که حضرت علی (ع) در ۳۶/ق/۶۵۶م یزید بن ابی زید انصاری را از مداین برای اداره کردن و تنظیم امور مالیاتی سرزمینهایی که به وسیله فرات آبیاری می‌شد، فرستاد، نام طسوجهای استان اردشیر بابکان و برخی نواحی دیگر را یاد آور شد (بلاذری، ۲۷۱؛ مورونی، همانجا). در واقع پس از استقرار حضرت علی (ع) در کوفه (ذیحجه ۳۵/ق/۶۵۶م) بود که استان بهر سیر با همان طسوجهای استان اردشیر بابکان بار دیگر با تشکیلات اداری خاص یک استان احیا گردید (نک: دینوری، ۱۵۳؛ مورونی، همانجا؛ ایرانیکا، ۱۷/۹۴). بر اساس جدولی که قدامه درباره مالیاتهایی که پس از ۲۰۴ اخذ شده، به دست داده (ص ۲۳۷؛ نیز نک: ابن خردادبه، ۸-۹)، مقدار خراج و مالیات برخی از محصولات کشاورزی و میزان آنها در شهرهای استان اردشیر بابکان حاکی از رونق اقتصادی این ناحیه در دوره اسلامی است.

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك والممالك، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن سراج، عجبانب الاقالیم السبعة الى نهاية العمارة، به کوشش ه. مژیک، وین، ۱۳۴۷/ق/۱۹۲۹م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ پیگولوسکایا، ن.، شهرهای ایران، ترجمه عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ثعالی مرغنی، حسین، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، به کوشش ه. زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ جیهانی، محمد، اشکال العالم، ترجمه علی بن عبدالسلام

استان اردشیر بابکان در سرزمین باستانی بابل که بعدها عربها آن را سواد نامیدند، واقع بوده است (ابن خردادبه، ۵؛ طبری، ۶۲۰/۳-۶۲۲؛ نیز نک: نقشه راهنما ...). به گفته ابن خردادبه، در غرب دجله ۶ کوره قرار داشته که استان اردشیر بابکان یکی از آنها بوده است (ص ۷-۸). این استان که از شمال به استان عالی (اعلی) و از جنوب به استان بهقباد بالا و از جنوب شرق به استان یزدیوماشقان یا زوایی محدود می‌شده (مورونی، ۲۳، ۵)، دارای ۵ طسوج به نامهای بهر سیر، رومکان، کوئی، نهر دُر قیط و نهر جَوَیر (گور) بوده است (قدامه، همانجا؛ ابن خردادبه، ۷).

نخستین طسوج، شهر وه اردشیر یا به اردشیر و به عربی بهر سیر (ه) که از سوی اردشیر ساسانی بنا شده بود، در غرب دجله قرار داشته، و شامل ۱۰ رستاق بوده است (همو، ۹؛ طبری، ۴۱/۲؛ حمزه، همانجا؛ ابن اثیر، ۳۸۴/۸) و می‌توان آن را با ناحیه جدید تل عمر تطبیق کرد (ایرانیکا، ۳۸۳/II).

دومین طسوج رومکان یا رومقان (به عربی رومیه) نامیده می‌شده، و به نظر می‌رسد که نام رسمی آن «وه- آنتیوخ خسرو» (به معنای به از انطاکیه خسرو) بوده است (نولدکه، ۳۱۵) که جغرافی دانان دوره اسلامی آن را «جَنْدِیُخْشَر» یا «وه جندیوخسره» (یا قوت، ۱۳۰/۲، ۴۴۷/۴) ضبط کرده‌اند. این شهر از سوی خسرو انوشیروان با طرح و نقشه انطاکیه برای اسیران رومی بنا شده بود (ثعالی، ۶۱۲-۶۱۳؛ یا قوت، ۱۳۰/۲؛ فی، ۲۶؛ نیز نک: فرای، ۱۲۰) و احتمالاً در جنوب تیسفون و بین شهر وه اردشیر و ساباط قرار داشته (مورونی، ۲۳؛ EI^۱، ۷/75) و شامل ۱۰ رستاق بوده است (ابن خردادبه، همانجا).

طسوج کوئی که دارای ۹ رستاق بوده، نیز در جنوب شهر وه اردشیر (ابن خردادبه، مورونی، همانجاها) قرار داشته، و نام آن در کتاب مقدس آمده است (کتاب دوم پادشاهان: ۲۴/۱۷، ۳۰). کوئی احتمالاً همان تل ابراهیم بوده که در جنوب وه اردشیر بر جبل ابراهیم در شمال استان فعلی حله و در حدود ۵۰ میلی (حدود ۸۵ کیلومتری) جنوب بغداد قرار داشته است (نولدکه، ۶۶-۶۷؛ نقشه راهنما؛ ملوان، ۳۶۹؛ نیز نک: ابن حوقل، ۲۴۵/۱؛ جیهانی، ۱۰۰؛ مقدسی، ۱۲۱-۱۲۲). نهر کوئی که سرچشمه آن ۳ فرسنگ پایین تر از نهر ملک قرار دارد و شعبه‌ای از رود فرات است، این طسوج و آبادیها و بسیاری از روستاهای اطراف آن را آبیاری می‌کند. از این رودخانه نهرهایی منشعب می‌شده، و بر آن پلی قرار داشته است (ابن سراجیون، ۱۲۴؛ مارکوارت، ۱۶۴). این رود ۱۰ فرسنگ پایین تر از مداین و در کرانه غربی به دجله می‌ریخته است (ابن سراجیون، همانجا). از بغداد تا پل کوئی از مسیر نهر ملک ۷ فرسنگ بوده است (قدامه، ۱۸۵؛ ابن خردادبه، ۱۲۵). شهر بازار و مسجد جامعی نیز داشته است (ابوالفدا، ۳۰۵).

طسوج نهر در قیط با ۸ رستاق در جنوب شرقی وه اردشیر و طسوج رومقان و شمال شرقی کوئی و نهر جویر قرار داشته (ابن خردادبه، مورونی، همانجاها) و آب آن از فرات تأمین می‌شده است (یعقوبی،

کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، برلین، ۱۳۴۰ ق؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ طبری، تاریخ؛ قدامة بن جعفر، «الخراج»، همراه المسالك و الممالک ابن خردادبه، لیدن، ۱۸۸۹ م؛ کتاب مقدس؛ نقشه راهنمای عراق، گیتاشناسی، تهران، شد ۱۸۴؛ نولدکه، تئودور، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ نیز:

El¹; Fiey, J. M., «Topography of Al-Mada'ina, Sumer, Baghdad, 1967, vol. XXIII, nos. 1-2; Frye, R. N., «The Political History of Iran under the Sasanians», The Cambridge History of Iran, ed. Ehsan Yarshater, Cambridge, 1983, vol. III(1); Iranica; Mallowan, Max, «The Development of Cities from al-'Ubad to the End of Uruk 5», The Cambridge Ancient History, ed. I. E. S. Edwards, Cambridge, 1970, vol. I(1); Marquart, J., Eransahr, Berlin, 1901; Morony, M. G., «Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-'Irāq», Iran, 1982, vol. XX.

جواد نیستانی

آرذشیر پسر حسن، حسام الدین، نک: آل باوند.
آرذشیر پسر کین خواز، نک: آل باوند.

آرذشیر خَرّه، نام یکی از تقسیمات پنجگانه اداری (کوره) فارس در دوره ساسانی و سده های نخستین اسلامی (ابن خردادبه، ۴۷؛ ابن فقیه، ۲۰۴؛ ابن حوقل، ۲۶۴/۲؛ برای روایتهای دیگر، نک: مقدسی، مظهر، ۷۷/۳؛ مقدسی، محمد، ۴۲۱؛ کولسینکف، ۲۶۱).

اردشیر خره واژه ای است مرکب از دو جزء، جزء اول آن اردشیر که در فارسی باستان به صورت «ارته خشتره»^۱ و در پهلوی به شکل «ارتخشیر»^۲ مرکب از دو کلمه «ارته» به معنی راستی و «خشتره» به معنای شهریاری است و به کسی اطلاق می شده که دارای سلطنت روحانی بوده است (کنت، ۱۸۱؛ نیبرگ، ۳۰). جزء دوم این نام «خَرّه» است که شکل اوستایی آن «خورنه»^۳ و در فارسی باستان «فرنه»^۴ است (کنت، ۲۰۸؛ نیبرگ، ۲۲۱؛ بیلی، ۱). این واژه در «اشتادیش»^۵، هجدهمین یشت اوستا، به شکل «فَرّ ایرانی» و در «زامیاد یشت»^۶، نوزدهمین یشت اوستا، به صورت «فَرّ کیانی» آمده، و به معنی شکوه و جلال است (نک: اوستا^۷، ۲۸۶، ۲۸۳؛ بیلی، ۳۳، ۲۳). سهروردی «خَرّه» را نوری می داند که «نفس و بدن بدو قوی و روشن گردد» (۱۸۶/۳). خره در واقع فرّه ایزدی است که بر هر کس ساطع شود و از آن برخوردار گردد، به رستگاری رسد و بر همگان برتری یابد (کرین، ۱۵۷/۲). بنابراین، معنی اردشیر خره، شکوه اردشیر است (قدامه، ۳۸۷؛ بلاذری، ۳۸۶).

کلمه کوره که همراه با نام شهر و یا نام یکی از نواحی چندگانه فارس می آمد، به معنی استان و مأخوذ از خورّه یونانی است که به نوبه خود به چند رستاک (به عربی رستاق) به معنی بخش و ناحیه و یا تسوگ (به عربی طسوج) تقسیم می گردید (بیگولوسکایا، ۲۴۰-۲۴۱). به استناد

مدارک موجود از قبیل رساله «شهرستانهای ایران» (ص ۱۶۹) که به فارسی میانه نگارش یافته، و همچنین منابع جغرافیایی و تاریخی دوره اسلامی، نام مرکز ولایت اردشیر خره، گور (فیروزآباد کنونی) بوده که نام این شهر گاه به صورت گور اردشیر خره به کار می رفته است (طبری، ۲۸۶/۴؛ ابن حوقل، همانجا؛ حمزه، ۳۳)، اما در منابع کهن تر مانند متن کارنامه اردشیر بابکان نام این شهر همان اردشیر خره آمده است (ص ۴۸، ۶۷). نام این شهر در کتاب ماتیکان هزار دادستان آمده است (لوکونین، ۷۲۷) و در برخی از نسخه های این کتاب، گور را نیز به عنوان نام جایی در کنار نام اردشیر خره می بینیم (دومناش، ۸۶). بارتلمه واژه «دور» را به جای «گور» پیشنهاد می کند، هر چند که وی در شناسایی شهری به نام «دور» و تعیین موقعیت جغرافیایی آن تردید کرده است (نک: همانجا).

به روایت کارنامه اردشیر بابکان (ص ۴۸، ۴۹)، اردشیر خره را اردشیر بابکان بنیان نهاد. این نام بعدها به یکی از چند ناحیه فارس نیز اطلاق شد. به نقل برخی از منابع، اردشیر این شهر را بر در آتشکده آذر فرنیغ (نک: هد، آتشکده) به شکرانه پیروزی بر اردوان بنا کرد (کارنامه، ۴۷؛ جیهانی، ۱۱۵). برخی دیگر از منابع، بنای اردشیر خره را به نمرود بن کنعان (مقدسی، محمد، ۴۲۲) یا گشتاسب (فرصت، ۱۱۱) نسبت می دهند.

جغرافی نویسان دوره اسلامی با اختلافی اندک روستاهای ناحیه اردشیر خره را بر شمرده اند: گور (شهر و مرکز کوره)، میمند، خبر، صیمکان، برجان، گران، کرینجان (کهرجان)، خواروستان، قیر، کیزرین، ابزر، سمیران، تَوّج، کارزین، سینیز، سیراف، گوار، رَوّیحان و کام فیروز (ابن خردادبه ۴۴؛ ابن فقیه، ۲۰۱). ابن حوقل شرح بسیار دقیقی از این روستاها و جزیره هایی که به ناحیه ساحلی اردشیر خره ارتباط می یافتند، ارائه کرده است (۲۶۷/۲). جزایر ابرکاوان (برکاوان، بنی کاوان) یا لافت، اوال و خارک مرکز صادرات و واردات ناحیه اردشیر خره محسوب می شدند (قدامه، ۳۸۷-۳۸۸؛ ابن حوقل، همانجا؛ بارتولد، ۱۷۴).

پیشینه تاریخی: درباره تاریخ بنای شهر و اینکه آیا پیش یا پس از نبردهایی اردشیر با اردوان و کشته شدن وی توسط اردشیر بوده است، اختلاف نظرهایی وجود دارد. بنابر آنچه که در کارنامه اردشیر بابکان (ص ۴۷، ۴۹) و به پیروی از آن در شاهنامه (فردوسی، ۱۳۶/۷) آمده است، اردشیر شهر را پس از پیروزی بر اردوان بنیان نهاد، حال آنکه در گزارشهای تاریخی، بنای این شهر پیش از نبرد نهایی آن دو ذکر شده است (طبری، ۳۹۲/۲؛ ابن اثیر، ۳۸۲/۱). به نظر می رسد که اردشیر و لشکریانش از اردشیر خره به عنوان پایگاهی نظامی در برابر اردوان و یا مدعیان احتمالی سلطنت پس از کشته شدن او، بهره می برده اند. زیرا بنای شهری مستحکم در انتهای دشتی با کوههای مرتفع و قلعه ای (قلعه

ناحیه‌ای پر آب که نیازمند زه کشی بود، بنا نهاد. شهر به گونه‌ای دایره وار طرح ریزی و ساخته شده بود (ابن بلخی، ۱۳۸). این طرح و نقشه متأثر از سنت شهرسازی دوره پارتهاست که از اهمیت دفاعی برخوردار بوده است (واندنبرگ، «باستان شناسی...»، ۴۷؛ پرادا، ۱۹۳، تصویر شه ۱). بخش داخلی شهر که قطر آن تقریباً ۲۰۰ متر است به وسیله ۱۰ محور خیابانی به ۲۰ ناحیه بزرگ و مشابه تقسیم شده است. دو محور اصلی که به صورت عمودی در مقابل هم قرار دارند، در مرکز شهر با هم تلاقی می‌کنند و به ۴ دروازه اصلی منتهی می‌شوند (هوف، ۱۵۸-۱۵۷): در قسمت شرقی دروازه مهر، در بخش غربی دروازه بهرام، در جانب شمالی دروازه هرمز و در سمت جنوبی دروازه اردشیر. آثار آنها در حصار مدور شهر که دیواری گلی و خندقی به عرض تقریبی ۵۵ متر داشت، آشکارا قابل مشاهده است (ابن حوقل، همانجا؛ اصطخری، ۱۲۳-۱۲۴؛ هوف، «شهرهای ساسانی»، ۱۷۸). جویهای باریکی از محورهای شمال غربی و جنوب شرقی کنده شده که احتمالاً آب آشامیدنی شهر را از طریق تنگ آب (نک: دنباله مقاله) تأمین می‌کرد و یا در صورت لزوم، خندق دفاعی شهر را پر از آب می‌ساخته است (همو، «فیروز آباد»، ۸۷). افزون بر حصار خارجی، ناحیه مرکزی شهر نیز دارای حصاری بوده است (همو، «شهرهای ساسانی»، همانجا). به نظر می‌رسد که بخش شرقی و جنوب شرقی شهر، محل فعالیت‌های بازرگانی بوده است (همان، ۱۷۹). شهر باغی‌هایی داشته که به گفته ابن حوقل اگر کسی می‌خواست از یکی از دروازه‌های شهر خارج شود، باید در حدود یک فرسخ از میان این گردشگاه‌های بسیار زیبا بگذرد (۲۷۹/۲). حال آنکه مطالعات باستان شناختی، گفته ابن حوقل را درباره حدود شهر تأیید نمی‌کند (نک: هوف، ۱۵۸-۱۵۷).

در مرکز شهر، برج عظیم ۴ گوشه قرار دارد که به گفته ابن حوقل آن را طربال می‌گفتند (۲۷۸/۲-۲۷۹) و ایرانیان آن را ایوان یا کیاخره (اصطخری، ۱۲۴؛ نیز نک: جیهانی، ۱۱۵)، و به روایت ابن بلخی «ایران گرده» می‌خواندند (همانجا). صاحب آثار العجم آن را منار نامیده است (فرصت، ۱۱۳).

دیولافواو هوف با توجه به گزارش فرصت الدوله (همانجا) که خود مناره را دیده است و آن را با پلکان مارپیچی که صعود به بالای برج را میسر می‌ساخت وصف کرده، و نیز با مقایسه این توصیف با طرح پلکان مارپیچ مناره‌های مسجد سامره و ابن طولون (نک: ه، د، ابن طولون، جامع) طرح قطعی بازسازی بنا را ارائه کرده‌اند (هوف، «فیروز آباد»، ۷۷، تصویر ۲).

در بخش دایره مرکزی شهر و در ۱۰۰ متری شمال شرق مناره، ویرانه ساختمانی با سنگ تراش خورده و با طرح مربع قرار دارد که به تخت نشین معروف است (واندنبرگ، «باستان شناسی»، ۴۷). ابن بلخی این بنا را «گنبد کیرمان» خوانده، و آن را گنبدی عظیم با

دختر) که بر تنها معبر اصلی و مهم آن اشراف کامل دارد، بی سبب نیست (نک: دنباله مقاله). فردوسی در شاهنامه از اردشیر خره در پادشاهی اردشیر (۱۳۶/۷، ۱۹۱)، پادشاهی قباد (۴۷/۸) و پادشاهی خسرو پرویز سخن به میان آورده است (۷۱، ۷۰/۷، ۲۴۲).

نخستین آگاهی ما از اردشیر خره در دوره اسلامی در ۱۷ق (زمان خلافت عمر) است (طبری، ۹۴/۴). به گفته طبری در این سال مجاشع ابن مسعود از سوی عمر مأمور فتح اردشیر خره و شاپور شد (همانجا) و هموست که در ۲۳ق توج را فتح، و مردم آنجا را کشتار کرد (همو، ۱۷۴/۴-۱۷۵). در ۲۸ق عبدالله بن عامر بن کریم والی بصره پس از فتح استخر به «گور» رفت و به هنگام ترک آنجا مردم از او روی گردان شدند و عامل وی را در آنجا به قتل رساندند. ابن عامر پس از سرکوب این شورش، دوباره به استخر بازگشت و آنجا را فتح کرد، تا اینکه پس از شورش دیگری که در گور اتفاق افتاد، آن را در طی نبردی طولانی که از سال ۲۸ تا ۲۹ق ادامه یافت، تسخیر کرد و بسیاری را کشت (قدامه، ۳۸۹؛ بلاذری، ۳۸۹؛ تاریخ سیستان، ۷۹-۸۰؛ قس: زرین کوب، ۲۲-۲۳). پس از سقوط گور، بازماندگان این نبرد ملزم به پرداخت سالی ۳۳ میلیون درهم خراج شدند (همو، ۲۳). در زمان خلافت حضرت علی (ع) شخصی به نام مصقله بن هبیره عامل آن حضرت بر اردشیر خره بوده، و به سبب خطایی که از وی سر زده، امام (ع) او را نکوهش کرده است (نک: نهج البلاغه، نامه ۴۳). آگاهی تاریخی دیگری که درباره رویدادهای اردشیر خره در دست است، مبتنی بر سکه‌هایی است که حاکی از حضور فرقه‌های مختلف خوارج در این شهر است (واکر، ۷؛ گویل، ۸۲؛ شمس اشراق، ۹۸).

اهمیت نظامی و آب و هوای خوش اردشیر خره (گور) مورد پسند امیران بویه‌ای واقع شد و این شهر توسط عضدالدوله به فیروزآباد تغییر نام یافت (حمزه، ۳۳) و احتمالاً در حدود سده‌های ۹ و ۱۰ق شهر قدیم گور به جهانی که ما از آن آگاهی نداریم، متروک گردید و جمعیت شهر به محل کنونی فیروزآباد کوچ کرد. ویرانه‌های شهر قدیم در ۳ کیلومتری جنوب شرقی فیروزآباد امروزی واقع است (هوف، «فیروزآباد»، ۹۷). وضع اقتصادی: اردشیر خره به داشتن آب و هوای معتدل معروف بود و جغرافی دانان اسلامی سبب آن را قرار گرفتن شهر در انتهای مناطق سردسیری و ابتدای مناطق گرمسیری دانسته‌اند (ابن حوقل، ۲۸۹/۲؛ اصطخری، ۱۳۷؛ ابن بلخی، ۱۳۸). این شهر دارای باغهای بسیار و درختان پر ثمر بود و آوازه گل سرخ این ناحیه که از آن گلاب گرفته می‌شد، مغرب، اندلس، روم، مصر، یمن و حتی سرزمینهای هند و چین را در نور دیده بود (ابن حوقل، همانجا؛ حدود العالم، ۱۳۱-۱۳۲؛ مقدسی، محمد، ۴۲۱، ۴۴۳؛ اصطخری، ۱۵۲-۱۵۳؛ ابن بلخی، ۱۳۹؛ حمدالله، ۱۱۸) و سالانه مقدار فراوانی از آن به عنوان بخشی از خراج به دربار خلفا برده می‌شد (نعالی، ۵۲۷-۵۲۸). البسه این شهر نیز شهرت داشت (مقدسی، محمد، همانجا).

آثار تاریخی: به گفته ابن حوقل (۲۷۸/۲) اردشیر شهر خود را در

دیوارهایی از سنگ خارا و قبه آجری بزرگی بر روی آن، وصف کرده است. فلاندن در بازدید از آثار اردشیر خره و محل تخت نشین، آن را از نظر سبک معماری متعلق به عصر هخامنشی دانسته است (ص ۳۱۲). وی بر اساس ویژگیهای حجاری ستون سنگی سیاه رنگی که در نزدیکی امامزاده جعفر (از بناهای دوره اسلامی مجاور تخت نشین) کشف شده بود، این نظر را ابراز داشته است (همانجا؛ نیز نک: هوف، همان، ۷۹). بعدها هوف با بررسی دقیق‌تر و با توجه به بنای مکعب شکلی که شامل یک ۴ طاقی و بقایای ۴ پله در هر سوی آن بوده، سبک بنا را ساسانی خوانده، همچون برخی از محققان، تخت نشین را نه یک بنای تشریفاتی یا قصر، بلکه آتشگاه دانسته است (هوف، نیز فلاندن، همانجا؛ ویلسن، ۱۱۹؛ واندنبرگ، همانجا؛ گدار، «آذر کده‌ها»، ۲۵-۲۶).

کاخ اصلی اردشیر در بیرون شهر و در حدود ۲ کیلومتری شمال آن (مصطفوی، ۱۰۲) و در کنار چشمه‌ای پر آب و در مخرج تنگ آب حدود ۵۰۰ متری جنوب رودخانه قرار دارد (هوف، همان، ۹۵). اهمیت این کاخ به داشتن قدیم‌ترین گنبد ایرانی است که تا کنون شناخته شده، و ارائه‌کننده سبکی است که همواره آن را سبک ساسانی می‌نامند (گدار، «هنر ایران»، ۱۹۰)، ستونهای ۴ گوش پارتی که در اینجا به شکل یک نیم ستون متصل به دیوار قرار دارد، نیز از تزیینات کاخ اردشیر به شمار می‌رود (گیرشمن، ۱۲۴).

تنگه تنگ آب به عنوان یک موضع سوق الجیشی در حدود ۱۸ کیلومتری اردشیر خره (از جانب شیراز) قرار دارد (مصطفوی، ۹۹). راهی که از این تنگه می‌گذرد، در گذشته‌های دور مسیر اصلی استخر به شیراز بود (هوف، همان، ۹۲). به نظر می‌رسد که رسیدن به قلعه دختر و استحکامات دفاعی آن، از این راه امکان داشته است. از آثار دوره اسلامی تنگه، بنای نقاره خانه است. این بنا قلعه‌ای بوده که در دماغه کوهی دشوارگذار قرار داشته، و احتمالاً از آن به عنوان دیده‌بانی استفاده می‌شده است. سفالهای به دست آمده از اطراف این بنا، حاکی از استفاده دراز مدت از آن، در دوره اسلامی است (همو، ۱۵۵).

در نزدیکی پل مهر نرسه و در کنار بستر رودخانه تنگ آب، دو نقش برجسته در کوه کنده شده، و مربوط به عهد ساسانی است. نقش اول مراسم تاج‌گذاری اردشیر را نشان می‌دهد، ارتفاع نقش برجسته ۳/۹۰ متر و طول آن ۷/۱۰ متر است (واندنبرگ، «نقش برجسته‌ها...»، ۱۲۶). در حدود ۲ کیلومتری این نقش، نقش برجسته دیگری در جانب راست رودخانه بر کوه نقر شده که پیروزی اردشیر بر اردوان پنجم را نشان می‌دهد، طول آن ۱۹/۸۰ متر و ارتفاع تقریبی آن ۴ متر است (همان، ۱۲۵).

قلعه دختر در ۶ کیلومتری فیروز آباد و بر فراز تنگ آب قرار دارد و از سنگ و گچ ساخته شده است (مشکوتی، ۱۴۰). این قلعه افزون بر تأمین امنیت تنگه و شهر که به منزله پایگاهی نظامی به شمار می‌رود، مقری تشریفاتی نیز محسوب می‌شد.

درباره تاریخ بنای این قلعه اختلاف نظر وجود دارد. گروهی آن را به

دوره اردشیر (هوف، «شهرهای ساسانی»، ۱۷۸؛ گیرشمن، ۱۲۳؛ واندنبرگ، «باستان شناسی»، ۵۰؛ فرصت، ۱۲۳؛ هرتسفلد، ۹۵؛ پوپ، ۳۲) و برخی به عهد شاپور اول (مشکوتی، همانجا؛ مصطفوی، ۱۰۰) و برخی دیگر آن را بعد از قوام حکومت اردشیر (هوف، همانجا) و احتمالاً پیش از بنای کاخ اردشیر در ناحیه جلگه (پوپ، همانجا) و یا پس از آن (گدار، «هنر ایران»، ۱۹۴) می‌دانند. سطح بنای این دژ بیش از نیم ۲ است (هوف، «فیروز آباد»، ۹۲). سراسیمی تندی که به دره تنگ آب ختم می‌شود، دژ را احاطه کرده است. پیش از این، دو دیوار دفاعی از بالای کوه تا ساحل رودخانه کشیده شده بود و معماران دژ در اطراف قلعه سنگ‌رایی برای دفاع آن در نظر گرفته بودند (فرصت، ۱۲۴). منطقه و شهر اردشیر خره در گذشته از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است و طی دوره‌های مختلف کانون مهم تجمع مخالفان بر ضد حکومت خلفای اموی و عباسی بوده، و نقش مهمی ایفا می‌کرده است.

مآخذ: این اثر، الکامل؛ ابن بلخی، فارس نامه، به کوشش، گ. لسترنج و ر. نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۹؛ ابن خردادبه، عبيدالله، المسالك والممالك، لیدن، ۱۸۸۹؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، لیدن، ۱۹۷۶؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالك، لیدن، ۱۹۲۷؛ بارتولد، و.، تذکره جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه حمزه سردادور، تهران، ۱۳۵۸؛ بلاذری، احمد، فتح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵؛ پیگولوسکایا، ن.، شهرهای ایران در روزگار پارسیان و ساسانیان، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۷؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴؛ تعالی، عبدالملک، ثمار القلوب، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۲/ق ۱۹۶۵؛ جیهانی، ابوالقاسم، اشکال العالم، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، تهران، ۱۳۶۸؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱/ق ۱۹۱۳؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض والانباء، برلین، ۱۳۳۰/ق ۱۹۱۳؛ سهروردی، یحیی، مجموعه آثار فارسی، به کوشش حسین نصر، تهران، ۱۳۴۸؛ شمس اشراق، ع.، نخستین سکه‌های امپراتوری اسلام، اصفهان، ۱۳۶۹؛ «شهرستانهای ایران»، ترجمه صادق هدایت، مهر، ۱۳۲۱، ش ۳؛ طبری، تاریخ؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش عثمانوف، مسکو، ۱۹۶۸؛ فرصت، محمد نصیر، آثار العجم، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۶۲؛ فلاندن، اوژن، سفرنامه، به کوشش حسین نور صادقی، تهران، ۱۳۲۴؛ قدامة بن جعفر، الخراج، به کوشش محمد حسین زبیدی، بغداد، ۱۹۸۱؛ کارنامه اردشیر بابکان، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۴؛ کرین، هانری، حاشیه بر مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، ۱۳۵۵؛ کولینکف، آ. ای.، ایران در آستانه یورش تازیان، ترجمه م. ر. یحیایی، تهران، ۱۳۵۵؛ گیرشمن، رمان، هنر ایران در دوران پارتی و ساسانی، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۰؛ مشکوتی، نصرت الله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۲۹؛ مصطفوی، محمد تقی، اقلیم پارس، تهران، ۱۳۴۳؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶؛ مقدسی، مطهر، البدء والتاریخ، به کوشش کلیمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳؛ نهج البلاغه، به کوشش صبحی صالح، بیروت، ۱۳۸۷/ق ۱؛ ویلسن، ج. کریستی، تاریخ صنایع ایران، ترجمه عبدالله فریار، ۱۳۱۷/ق ۱؛ هوف، دیتیش، «شهرهای ساسانی»، ترجمه محمد رحیم صراف، نظری اجمالی به شهرنشینی و شهرسازی در ایران، به کوشش محمدیوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۵؛ همو، «فیروزآباد»، ترجمه کرامت‌الله افسر، شهرهای ایران، به

کویری، گرم و خشک و همراه با نوسان شدید درجه حرارت سالانه و ماهانه است (مبشری، همانجا؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ...، ۱). بیشترین مقدار درجه حرارت در تابستان به ۴۵° و کمترین آن در زمستان به ۱۰° سانتی گراد می رسد (همان، ۲). هوای بخش کوهستانی معتدل تر است و زمستانهای بسیار سرد و تابستانهای ملایم دارد (جغرافیا، همانجا). رطوبت هوا در این شهرستان در تابستان ۲۰٪ و در زمستان ۵۰٪ است و میانگین بارش سالانه از حدود ۵۰ میلی متر بیشتر نیست (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا).

بادهای فصلی به نام زرد باد و سرخ باد بیشتر در فصل بهار و ماه اسفند به صورت توفان از شمال باختری به سوی جنوب خاوری می وزد و شهر و روستاها را زیر قشر نازکی از خاک و شن فرومی برد (همانجا)؛ از این رو، تپه های ماسه ای فراوان در این شهرستان تشکیل می شود که هر ساله خسارات فراوانی به مزارع و منازل وارد می آورد (مبشری، ۱۶۷/۸-۱۶۸). مدفون شدن زمینهای زراعی و پر شدن قناتها و حتی نابودی آبادیها از طریق جابه جایی شن و خاک روان از پدیده های عادی این ناحیه است که به ویژه زندگی روستائینان را در معرض خطر قرار می دهد (قبایان، ۴۱، ۵۰).

تشکیلات گراولی و تراشهای قدیمی، آبرفتهای عصر حاضر، تپه های شنی و سرانجام کویر در این ناحیه به دوران چهارم زمین شناسی مربوط می شود که در تشکیل سفره های آب زیر زمینی و کیفیت آنها تأثیر بسزایی دارد. شیب ناحیه دشت و جهت جریان آبهای زیر زمینی از جنوب و خاور به سوی مرکز دشت و خروج آبهای زیر زمینی از شمال ناحیه به سوی کویر است (مبشری، ۱۶۷/۸). با اینهمه، منابع زیر زمینی آب در این شهرستان، به سبب فقدان جریان سطحی کافی، از اهمیت بسیاری برخوردار است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱؛ فرهنگ جغرافیایی ایران، ۹/۱۰). بهره برداری بی رویه از آبهای زیر زمینی به ویژه حفر شمار بسیاری چاه عمیق و نیمه عمیق در منطقه، نه تنها به بایر ماندن برخی از قناتهای شهرستان منجر شده، بلکه سبب کاهش سطح آبهای زیر زمینی در منطقه نیز شده است (قبایان، ۵۲-۵۴)، تا جایی که در سالهای اخیر سطح آبهای زیر زمینی بیش از ۲۰ متر پایین رفته است. علاوه بر این، رسوبات زیاد آهکی و نمکی موجب شوری آب این منابع است (مبشری، ۱۶۸/۸؛ جغرافیا، همانجا).

به سبب خشکی هوا، پوشش گیاهی شهرستان بسیار ناچیز است، تنها در زمینهای کویری و شوره زارهای بیابانی، گیاهان خاص سرزمینهای خشک، از جمله زیره سیاه، اسفرزه، انگوزه و درختانی مانند تاغ، گز و بادام کوهی به طور پراکنده رشد می کنند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲؛ جغرافیا، ۱۳۵/۲). عامل انسانی در از میان رفتن پوشش طبیعی گیاهی بی تأثیر نبوده است؛ در گذشته پوشش گیاهی پیرامون شهر اردکان، به ویژه در فاصله بین این شهر و یزد برای تأمین سوخت، از میان رفته است، تا جایی که این پهنه را از «برهنه ترین قسمتهای دشت کویر» خوانده اند (مهاجر، ۶۴).

کوشش محمديوسف کياني، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ نیز:

Bailey, H. W., *Zoroastrian Problems in the Ninth - Century Books*, Oxford, 1971; De Menasce, Jean, «Les données géographiques. dans le *Mātigān i hazār dātistān*», *Études Iranienne*, Paris, 1985; Göbl, R., *Sasanian Numismatics*, Braunschweig, 1971; Godard, A., *The Art of Iran*, London, 1965; id., *Les monuments du feu*, *Athar-e-Ērān*, Paris, 1938; Herzfeld, E., *Archaeological History of Iran*, London, 1935; Huff, D., «An Archaeological Survey in the Area of Firūz-ābād, Fārs, in 1972», *Proceedings of the 11th Annual Symposium on Archaeological Research in Iran*, Tehran, 1974; Kent, R. G., *Old Persian*, New Haven, 1953; Lukonin, V. G., «Political, Social and Administrative Institutions, Taxes and Trade», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1983, vol. III (2); Nyberg, H. S., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, 1974; Pope, A. U., *Persian Architecture*, Tehran, 1976; Porada, E., *Ancient Iran*, London, 1965; *The Sacred Books of the East*, tr. J. Darmesteter, Oxford, 1883; Vanden Berghe, L., *Archéologie de l'Iran ancien*, Leiden, 1959; id., *Reliefs rupestres de l'Iran ancien*, Brussels, 1983-1984; Walker, J., *A Catalogue of the Arab-Sassanian Coins*, London, 1941-1967; Zarin Kūb, Abdul-Husain, «The Arab Conquest of Iran and its Aftermath», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. IV.

جواد نيستاني

آرَدَکَان، شهر و شهرستانی در استان یزد. درباره نام اردکان و سبب نام گذاری آن روایتهای گوناگونی آمده است، اما آنچه به نظر صحیح می آید، این است که «ارد» را به معنای مقدس و اردکان را به مفهوم جایگاه مقدس دانسته اند (جغرافیا، ...، ۱۳۶۱/۲؛ سپهری، ۳/۱؛ نیز نک: ه. د. اردستان).

شهرستان اردکان (یکی از شهرستانهای ششگانه استان یزد): این شهرستان از شمال به شهرستان ناین، از جنوب به شهرستان میبد و بافق، از خاور به شهرستان بافق و از باختر به استان اصفهان محدود است (سرشماری ۱۳۶۵، استان، ۱۶-۱۷؛ نتایج عمومی، ...، ۱). این شهرستان از لحاظ اداری-سیاسی شامل ۱ شهر، ۲ بخش و ۳ دهستان است (همانجا). شهرستان اردکان پهناورترین شهرستان استان یزد در شمال این استان و در دل کویر مرکزی واقع شده است. قسمت اعظم آن را دشتهای رسوبی-کویری پوشانده، و شمال و شمال غربی آن به ناحیه بیابانی جندق و ناین، و شرق و جنوب شرقی آن به کویر مرکزی محدود است (جغرافیا، ۱۳۵۶/۲). این شهرستان از لحاظ محیط طبیعی به دو بخش جداگانه تقسیم می شود: نخست، ناحیه دشت رسوبی که بین کوههای ندوشن در غرب (دنباله شیرکوه) و خرائق در شرق و همچنین در فاصله کوههای خرائق تا رباط پشت بادام قرار گرفته است؛ دوم، ناحیه کوهستانی که شامل کوههای غربی (ندوشن) و کوههای خرائق و رباط پشت بادام است. عمده ترین کوههای این بخش شامل کوه چک چک، کوه هریشت و کوه دختر است (مبشری، ۱۶۵/۸؛ جغرافیا، ۱۳۵۷/۲). حدود ۵٪ این شهرستان کوهستانی و ارتفاع متوسط آن از سطح دریا ۲۳۴۱ متر است (همانجا). کوههای اطراف اردکان غالباً منفرد و کم ارتفاع و دارای معادن گوناگونی است (سپهری، ۲/۱). از معادن سنگ آهک، باریت و نمک در این شهرستان بهره برداری می شود (نام و نشان، ...، ۵۶).

آب و هوای این شهرستان به سبب مجاورت با مناطق بیابانی و

(۱۳۵۹).

از آثار تاریخی این شهرستان بجز آنچه در شهر است، می‌توان از دو زیارتگاه به نامهای پیرهریشت و پیرسوز (چکچکو) و همچنین میل ترک آباد نام برد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲). زیارتگاه پیرهریشت در ۱۵ کیلومتری شمال خاوری شهر اردکان و در کوه هریشت قرار دارد. به باور زرتشتیان یکی از کنیزان بانوی یزدگرد در آنجا ناپدید شده است و آنان هر سال روز ۱۸ نوروز به زیارت آنجا می‌روند (همان، ۴؛ سروشیان، ۲۰۵). پیرسوز یا پیر چکچکو در شمال خاوری شهر اردکان و به فاصله تقریباً ۵۰ کیلومتری شهر قرار دارد که زرتشتیان همه ساله از ۳ تا ۱۰ تیرماه برای زیارت و به جا آوردن نذرهای خود به آنجا می‌روند (افشار، ۶۳/۱). میل ترک آباد در ۲ کیلومتری ترک آباد به ارتفاع ۳ متر بر پا شده که ظاهراً راهنمای مسافران بوده است و تاریخ ۱۳۳۱ ق را دارد (همو، ۶۵/۱-۶۶).

شهر اردکان: این شهر با ۵۴'۶ و ۱۹'۳۲ عرض جغرافیایی، ۱'۰۳۳ متر از سطح دریا ارتفاع دارد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۳) و در فاصله ۴۶ کیلومتری از شهر عقدا و ۶۲ کیلومتری شمال باختری یزد بر سر راه ناین به یزد قرار گرفته است (مهاجر، ۶۴؛ فرهنگ جغرافیایی ایران، ۹/۱۰).

بنیاد این شهر از لحاظ تاریخی دانسته نیست، اما آن را به دوره ساسانی نسبت می‌دهند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا). مکان قدیم شهر، ظاهراً در جایی به نام زردک بوده که آثار ویرانه‌های آبادی کهن در آن باقی است (افشار، ۵۷/۱، ۶۶). آبادانی شهر کنونی را به احداث جاده اردکان - یزد مربوط می‌دانند که از آن پس این مکان به صورت شهر کوچکی درآمد. از این رو در این شهر آثار کهن قابل توجهی دیده نمی‌شود (همو، ۵۷/۱). می‌گویند در گذشته دیواری بلند گرداگرد آن وجود داشته که به سبب گسترش شهر از میان رفته است (ایرانیکا).

جمعیت این شهر در نخستین سرشماری کشور (۱۳۳۵ ش) ۸'۴۹۰ نفر بود (گزارش مشروح ۱،۰۰۰) که در ۱۳۶۵ ش، به ۳۴'۸۳۸ نفر رسید (سرشماری ۱۳۶۵، شهرستان، ۱۵). در ۱۳۷۰ ش، جمعیت این شهر ۴۰'۲۲۳ نفر (۸'۳۲۹ خانوار) بود که ۲۰'۹۷۸ نفر آنان مرد و ۱۹'۲۴۵ نفر زن بودند (نتایج عمومی، ۱۰).

این شهر در گذشته دارای شمار بسیاری قنات بود (تهران، ۴۷؛ ایرانیکا) و تا چند سال پیش ۱۲ رشته از آنها به نامهای صدر آباد، باغستان، رفیع آباد، مبارز آباد، جعفر خان، غیاث آباد، شیرین، علی آباد، نیلی، امیری، قطب آباد، عصمت آباد و محمد آباد دایر بودند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۵). آب شهر از چاه عمیق به وسیله لوله کشی تأمین می‌شود، اما هنوز در برخی خانه‌ها آب انبارهای قدیمی وجود دارد (همان، ۴).

در این شهر حدود ۳۰۰ دستگاه بافندگی، ۵۰۰ دستگاه قالی بافی و ۲۰۰ دستگاه زیلیافی دایر است (همان، ۵).

از جانوران این شهرستان می‌توان آهو، گورخر، گرگ، روباه، شغال و خرگوش و نیز از پرندگان کبک، تیهو و فاخته را نام برد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا).

در ۱۳۵۵ ش جمعیت شهرستان اردکان ۶۵'۳۳۳ نفر بود (سرشماری ۱۳۵۵، «د») که در ۱۳۶۵ ش به ۹۹'۶۸۶ نفر رسید. در این سال، ۶۲/۲٪ از جمعیت شهرستان در دو نقطه شهری (اردکان و میبد) و ۳۷/۸٪ در نقاط روستایی سکنی داشتند. مطابق همین آمار نسبت جنسی در شهرستان اردکان ۱۰۸ بود و ۴۵/۱٪ از جمعیت در گروه سنی کمتر از ۱۵ سال قرار داشتند (سرشماری ۱۳۶۵، شهرستان، ۱) و ۶۷/۸٪ از افراد ۶ ساله به بالا باسواد بودند (همان، ۵). جمعیت این شهرستان در ۱۳۷۰ ش با توجه به جدا شدن شهرستان میبد از آن ۵۷'۴۵۸ نفر بود که از آن میان ۲۹'۷۶۸ نفر (۵۱/۸٪) مرد و ۲۷'۶۹۰ نفر (۴۸/۲٪) زن بودند. از این جمعیت ۷۰٪ در نقاط شهری و ۳۰٪ در نقاط روستایی ساکن بودند (نتایج عمومی، ۱۰).

در ۱۳۶۵ ش، ۸۶/۲۵٪ از آبادیهای این شهرستان دارای جمعیتی کمتر از ۵۰ خانوار و تنها ۷/۵٪ از آنها بیش از ۲۰۰ خانوار جمعیت داشته‌اند (فرهنگ روستایی، ۱۱) و ۹۹/۴۸٪ از جمعیت را مسلمانان تشکیل می‌دادند (این نسبت در نقاط شهری ۹۹/۶۰٪ و در نقاط روستایی ۹۹/۲۹٪ بود). از سایر مذاهب و ادیان: زرتشتی، ۰/۳۸ درصد و مسیحی ۰/۰۲ درصد بوده‌اند (سرشماری ۱۳۶۵، شهرستان، ۴). تا اوایل سده ۱۹ م در این ناحیه دین زرتشتی رواج بسیاری داشت (سایکس، ۱۸۶). سایکس به هنگام بازدید از این ناحیه می‌نویسد، این دین تنها در شرف آباد (شریف آباد) رایج است (همانجا؛ قس: اعتماد السلطنه، ۳۸/۱).

منابع درآمد مردم در شهرستان اردکان به ترتیب کارگری ساده، زراعت و صنایع دستی است (فرهنگ اقتصادی، ... «و»). در سرشماری ۱۳۶۵ ش، ۲۸/۸٪ از خانوارهای شهرستان دارای صنعت خانگی بودند. از آنان ۴۸/۵٪ در نقاط شهری و ۵۱/۵٪ در نقاط روستایی سکنی داشتند. قالی، قالیچه و گلیم بافی با ۸۸/۴٪ رایج‌ترین صنعت خانگی در خانوارهای شهرستان اردکان است (سرشماری ۱۳۶۵، شهرستان، ۱۳). موتابی و بافت زیلو، کرباس، حصیر و سبد از دیگر صنایع دستی این شهرستان است (جغرافیا، ۱۳۵۹/۲).

سطح کل زمینهای زراعی شهرستان اردکان ۴'۵۳۸ هکتار آبی است و محصولات عمده آن شامل گندم آبی: ۱۳۸۴، جو آبی: ۳۴۹، پنبه: ۱۶۲، نباتات علوفه‌ای: ۱۹۲ و دانه‌های روغنی: ۱۲۶ هکتار است. دیگر محصولات کشاورزی این شهرستان پسته، انار و صیفی است (فرهنگ اقتصادی، «و، ز، ح»). پسته محصول عمده شهرستان اردکان است که از نوع مرغوب پسته ایران به حساب می‌آید. حلوا و ارده این شهرستان مشهور است و از اقلام صادراتی آن به شمار می‌آید. مرغداری از فعالیتهای اقتصادی اخیر در شهرستان اردکان است. به طور کلی، فعالیت صنعتی در این شهرستان بسیار محدود است (جغرافیا، ۱۳۵۸/۲).

حاشیه ۱۲).

شهرستان اردل: یکی از شهرستانهای پنجگانه استان چهارمحال و بختیاری که از دو بخش مرکزی و میانکوه و ۶ دهستان تشکیل شده است و یک نقطه شهری و ۱۵۲ آبادی دارای سکنه را در خود جای داده است (آمارنامه...، ۶؛ فرهنگ آبادیها...، ۴). اردل از شمال به شهرستان فارس، از شرق به شهرستان بروجن، از غرب به شهرستان ایذه و از جنوب به شهرستان لرستان محدود است (آمارنامه، ده).

شهرستان اردل از دو بخش کوهستانی و دشتی تشکیل شده است. کوههای آن که عمدتاً جهتی غربی - شرقی دارند، قسمتهای شمالی، شمال غربی، غرب، جنوب غربی و مرکز شهرستان را دربر گرفته اند. بلندترین و معروفترین کوههای اردل اینهاست: زردکوه، کوه هفت تنان، کوه ریک، کوه چولی و کوه سبز (فرهنگ جغرافیایی...، ۱۰). به سبب همین ارتفاعات، آب و هوای این شهرستان متنوع است: در قسمتهای کوهستانی تابستانها نسبتاً معتدل و زمستانها بسیار سرد است، حال آنکه هوای دشت گرمسیری است (همانجا).

از آنجا که سرچشمه رودخانههای ناحیه ای از جمله لرگان و آب باؤفت در اردل و یا نزدیکی آن قرار دارد (گاویه، ۲۴۷)، آبهای سطحی در این ناحیه از اهمیتی خاص برخوردار است، حال آنکه بهره برداری از آبهای زیرزمینی، به سبب محدودیتهای موجود، چندان مورد توجه نیست (جغرافیا...، ۵۴۲/۱). مهم ترین رودخانه ناحیه اردل رود کوه رنگ است که از دامنه کوههای بختیاری سرچشمه گرفته، با پیچ و خم بسیار به سمت جنوب شرقی جریان می یابد. رودهای فرعی آب میزوج، آب سبزکوه، دیناران و رودهای محلی دیگر به کوه رنگ ملحق می شوند. این رود سپس به لرگان پیوسته، رودخانه شالو را تشکیل می دهد و به سوی شوشر و اهواز جریان می یابد (فرهنگ جغرافیایی، همانجا؛ نیز نک: پیشاپ، ۲۱۴).

ناحیه اردل از لحاظ پوشش گیاهی دارای تنوع قابل توجهی است. بلندیه های این ناحیه غالباً پوشیده از جنگل است. قطع درختان جنگلی، به علل مختلف در گذر زمان، موجب تخریب پوشش مزبور در این ناحیه شده است، تا جایی که در حال حاضر تنها برخی نقاط از جمله دامنه های سبزکوه بقایای پوشش جنگلی را در خود محفوظ داشته اند (فرهنگ جغرافیایی، همانجا؛ دوراند، ۸۴)؛ بقایای جنگلی عمدتاً به صورت درختچه های کم و بیش مترکم دیده می شوند (جغرافیا، ۵۴۵/۱). سطح اراضی جنگلی اردل را که بیشتر از درختان بلوط، بادام کوهی و در برخی نقاط انجیر تشکیل شده (فرهنگ جغرافیایی، همانجا)، ۱۰۴ هزار هکتار برآورد کرده اند. حوزه های عمده جنگلی این ناحیه، شامل دینارون، دوزک، شلیل، دویلان، سرخون، گندمکار و سیاسی است (جغرافیا، ۵۴۶/۱).

در دامنه های کوهستانی این ناحیه گیاهانی از جمله تره کوهی، بن سرخ، اندون، گلین، اندشت، شنگ و موجه فراوان است (فرهنگ جغرافیایی، همانجا)؛ دوراند به هنگام سفر در این ناحیه، آنجا را پوشیده

آثار کهن شهر: ۱. مسجد جامع که در کنار بازار (محل قدیم شهر) قرار دارد و مربوط به سده ۱۰ ق است. این مسجد از نظر کاشی کاری و گچ بری و تزیینات، ویژگی بارزی ندارد. ۲. مسجد زبرده یا مسجد سفلی که تاریخ ۹۸۹ ق بر روی در آن دیده می شود (افشار، ۵۸/۱ - ۵۹). ۳. مسجد دیگری در کشخوان گچیب وجود دارد و بر این باورند که راهی زیرزمینی آن را به مید و راه دیگری آن را به زردک می پیوسته است؛ مختصری از چهار دیوار حیاط و بنای آن برجای مانده است (همانجا؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۴). از گذشته دور موقوفاتی به امور عام المنفعه و از جمله تأمین روشنایی مسجدهای جامع و زبرده اختصاص داده شده است (طراز، ۶۰-۶۴).

از ناموران اردکان از ملا حسین بن محمد اسمعیل (فاضل اردکانی)، ملا محمد علی نحوی، کاشف الدین محمد اردکانی از علمای عصر صفوی (شریف رازی، ۴۳۵، ۴۲۸/۷، ۴۳۷) و نیز عبدالوهاب متخلص به گلشن اردکانی و نسیم اردکانی می توان نام برد (خاضع، ۶۹۵/۲، ۷۶۶).

مآخذ: اعتماد السلطنه، محمد حسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحمید نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ افشار، ایرج، یادگارهای یزد، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ جغرافیای کامل ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ خاضع، اردشیر، تذکره سخنوران یزد، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۱ ش؛ سایکس، پرسی، سفرنامه، ترجمه حسین سعادت نوری، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ سپهری اردکانی، علی، نگاهی به تاریخ اردکان، یزد، ۱۳۶۴ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۵۵ ش)، شهرستان اردکان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ ش)، نتایج تفصیلی، استان یزد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان اردکان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ سروشیان، جمشید، سروش، فرهنگ بهدینان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ شریف رازی، محمد، گنجینه دانشمندان، قم، ۱۳۵۴ ش؛ طراز، عبدالوهاب، «کتابچه موقوفات یزد»، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۴۱ ش، ج ۱۰؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، استان یزد، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (اردکان)، اداره جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان دهم اصفهان، دایره جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ فرهنگ روستایی (۱۳۶۵ ش)، استان یزد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ قبادیان، عطاءالله، فلات مرکزی ایران (سیمای طبیعی استان یزد)، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ گزارش مشروح سرشماری، حوزه سرشماری یزد، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ مبشری، فریدون و دیگران، ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعه منابع آب (منطقه اصفهان)، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ مهاجر، علی اصغر، زیر آسمان کویر، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ نام و نشان معادن فعال کشور (۱۳۶۵ ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ نتایج عمومی آمارگیری ۱۳۷۰، استان یزد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ نیز: Iranica; Tehran and Northwestern Iran, ed. L. W. Adamec, Graz, 1976. عباس سعیدی

آردکان، شهری در استان فارس، نک: سپیدان.

آردل، شهر و شهرستانی به همین نام در استان چهارمحال و بختیاری. این نام در برخی متون ترجمه شده به فارسی، سهواً به صورت آردال (کرزن، ۳۶۲/۲) و آردل (دوراند، ۷۰) آمده است. شوارتس احتمال می دهد که این نام با اردوان ارتباط داشته باشد (ص ۶۶۰).

از گل و نوعی زعفران (؟) زردرنگ و زیبا معرفی می‌کند (ص ۷۲-۷۳). در مقابل، دشت اردل که وسیع و حاصل خیز است، عاری از پوشش طبیعی درختی است (بیشاپ، همانجا).

در ۱۳۶۵ ش محدوده شهرستان اردل ۱۰'۱۸۹ خانوار (۶۰'۷۳۰ نفر) جمعیت داشت که از آن میان ۷/۱ درصد در شهر اردل و مابقی (۹۲/۹ درصد) در روستاهای این شهرستان زندگی می‌کردند (سرشماری...، ۱۵). مطابق همین آمار، شهرستان اردل شامل ۱۵۲ آبادی روستایی دارای سکنه است که ۶۱٪ از آنها از آبادیهای کوچک کشور به شمار آمده‌اند و دارای جمعیتی کمتر از ۵۰ خانوار هستند (فرهنگ آبادیها، ۴). علاوه بر این، شمار قابل توجهی از آبادیهای این شهرستان غالباً به صورت مزرعه (بدون سکنه) مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد (همان، ۲۴-۲۵).

فعالیت اقتصادی در آبادیهای این شهرستان به ترتیب کشاورزی، دامداری و باغداری است (فرهنگ روستایی، ۱۳۶۵ ش، ۱۸). شمار دام در این آبادیها ۱۹۹'۰۶۸ رأس گوسفند و بز و ۲۰'۳۳۰ رأس گاو برآورد شده است (فرهنگ آبادیها، ۱۵). منابع اصلی آب روستاهای اردل بیشتر چشمه‌های متعدد این شهرستان است (فرهنگ روستایی، ۱۳۶۷ ش، ۷۸۶-۷۸۷). کوچندگان ناحیه اردل بالغ بر ۵'۸۶۸ خانوار است که ۴'۳۸۶ خانوار عشایر بیلاقی و ۱'۴۸۲ خانوار عشایر قشلاقی است (جمعیت...، ۲۸).

مطابق آخرین سرشماری کشور (۱۳۷۰ ش)، جمعیت شهرستان اردل ۶۷'۶۵۹ نفر (۱۰'۶۷۷ خانوار) است که از آن میان ۵۲/۱ درصد (۳۵'۲۳۲ نفر) مرد و ۴۷/۹ درصد (۳۲'۴۲۷ نفر) زن هستند. نسبت جنسی بر این اساس ۱۰۸/۶ (مرد در برابر ۱۰۰ زن) است (نتایج عمومی...، ۱۰). مطابق همین آمار، ۷/۹ درصد (۵'۳۲۶ نفر) از این عده در تنها نقطه شهری این شهرستان و ۸۶/۳ درصد یعنی ۵۸'۴۰۸ نفر در نقاط روستایی ساکن هستند و ۵/۸ درصد مابقی نیز به عنوان جمعیت کوچنده ثبت شده‌اند (همانجا؛ آمارنامه، ۱۴). بر همین اساس، بعد خانوار شهری و روستایی این شهرستان به ترتیب ۶/۱ و ۶/۳ است. این مقدار در میان کوچندگان به ۷ نفر می‌رسد (همانجا). زبان اهالی شهرستان اردل فارسی (با گویش لری) و مذهب آنان شیعه دوازده امامی است (فرهنگ جغرافیایی، همانجا).

مکانهای زیارتی این شهرستان، بجز زیارتگاه باباشیخ در شهر اردل، اینهاست: تخته چوب، امام زاده چهارز، امام زاده درویشان و دوازده امام (نیکزاد، ۵۴۶). قلعه‌های بسیاری در این شهرستان وجود دارد که از میان آنها صمصامی وتل را می‌توان برشمرد (همانجا).

شهر اردل: این شهر با مساحت ۱/۳ کم ۲ در ۵۰ و ۳۹ طول شرقی و ۳۱° و ۵۸° عرض شمالی و در فاصله ۱۰۲ کیلومتری از مرکز استان (شهرکرد) قرار دارد (شناسنامه...، ۱۷). شهر اردل در دامنه و در پای قلعه‌ای قدیمی واقع شده، و در گذشته حصارگری گرداگرد خود داشته است (بیشاپ، ۲۱۵). ارتفاع این شهر از سطح دریا ۱'۷۴۰ متر و ۳۰۰

متر پایین‌تر از شهرکرد است. با توجه به کوهستانی بودن این شهر، آب و هوای آن معتدل است (فرهنگ جغرافیایی، همانجا).

اردل به طور سنتی یکی از ۳ قلعه بزرگ بختیاری و از لحاظ دفاعی مهم‌ترین آنها به شمار می‌رفته است. این قلعه همچون قلعه‌های همانند خود چهارگوش ساخته شده، و در آن چند سوراخ برای تیراندازی تعبیه شده بود (مکین روز، ۱۲۷، ۱۳۰). بیشاپ در گزارش خود این قلعه را در حد کاروان سربایی درجه دوه به شمار می‌آورد که از دو طبقه و حیاط وسیعی که در اطراف آن شماری اصطبل و انبار قرار داشته، تشکیل شده است (همانجا). دهلیزهایی قسمت بیرونی را به قسمت اندرونی که محل اقامت افراد خانواده ایلخانی بختیاری بوده، متصل می‌ساخته است. همو، نیز از برجی چهارگوش در انتهای قلعه خبر می‌دهد (همانجا)؛ کرزن در بازدید خود از اردل، خبر داده که برج در معرض ویرانی است (۳۶۲/۲).

اردل به عنوان خان‌نشین، پیوسته مرکز بیلاقی کوچندگان هفت لنگ بختیاری به شمار آمده است («راهنما...»، ۳۷۳؛ ویلسن، ۲۴۹؛ گارنویت، ۳۵؛ کرزن، همانجا). اسکندر عکاشه در تاریخ ایل بختیاری اردل را به عنوان محل اقامت ایل بیگی (ص ۱۹۶، ۲۱۶) و همچنین ایلخانی (ص ۲۶۵، ۳۰۱) ذکر می‌کند.

اردل در مسیر یکی از ایل‌راههای مهم بختیاری به نام دسپارت (کریمی، ۲۵۱) یا دزپارت و دسپارت (خسروی، ۲۹) قرار گرفته است؛ مسیر این ایل راه از گرمسیر به سردسیر و از مسجد سلیمان تا جفاخور از ایذه، دینه‌راک، سرپل شالو، دهدز، بریدبلند، پل مروارید، هلیساد، دوپولون و اردل می‌گذرد (کریمی، همانجا).

بیشاپ این راه را جاده کاروان و شوشتر می‌نامد و فاصله اردل تا اصفهان را حدود ۱۳۷ کم و فاصله آن تا شوشتر را حدود ۳۲۲ کم می‌داند (ص ۲۱۴-۲۱۵). قدمت این ایل راه به دوره اشکانی می‌رسد (خسروی، همانجا). در اواخر سده گذشته میلادی این راه به جاده لنج (لینج) معروف شد؛ در واقع در ۱۸۹۸ م برادران لینج با پرداخت وام ۵'۵۰۰ لیره‌ای خود به خوانین منطقه، این راه را تعریض و بازسازی کردند که در ۱۸۹۹ م مورد استفاده قرار گرفت (خسروی، ۲۹-۳۰). این مسیر به طور سنتی ایل‌راه طوایف راکی، سادات، زراسوند، چهارزی، چهاربری، مشایخ، اورک، عالی‌محمودی، سرقلی، نوروزی، گله‌داران شهرکردی و بلداجی بوده است (همانجا). مسلماً راههای دیگری نیز اردل را به سایر نقاط متصل می‌کرده است. کرزن از وجود راه دیگری از بهبهان به اردل و اصفهان یاد می‌کند و فاصله آن تا اردل را حدود ۴۲۶ کم بر می‌شمارد (۴۸۳/۲؛ اقتداری، ۵۰۲/۳؛ قس: گایوه، ۲۲۳-۲۲۴).

اردل در زمان ناصرالدین شاه دارای ۸۰ خانوار جمعیت بود (اعتماد السلطنه، ۱۹۵۱/۱). باید توجه داشت که به سبب بیلاقی بودن این محل، جمعیت آن در فصول مختلف، متفاوت بوده است. در کتاب آبادان...

نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بروجن، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ شناسنامه شهرهای کشور (۱۳۶۴ش)، استان چهارمحال و بختیاری، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۵ش؛ عکاشه، اسکندر، تاریخ ایل بختیاری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۶۵ش)، شهرستان بروجن، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، استان چهارمحال و بختیاری، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان دهم (اصفهان)، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، ۱۳۳۲ش؛ فرهنگ روستایی (۱۳۶۵ش)، استان چهارمحال و بختیاری، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فرهنگ روستایی، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ کرزن، جرج ن. ایران و قضیه ایران، ترجمه وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کریمی، اصغر، سفر به دیار بختیاری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ گارنوت، ج. ر.، تاریخ سیاسی، اجتماعی بختیاری، ترجمه مهراپ امیری، تهران، ۱۳۷۳ش؛ گایه، هایتس، ارجان و کهگیلویه، ترجمه سعید فرهودی، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۵۹ش؛ مکن، روز، الیزابت، بامن به سرزمین بختیاری بیاید، ترجمه مهراپ امیری، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نتایج عمومی آمارگیری (۱۳۷۰ش)، استان چهارمحال و بختیاری، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نیکزاد امیرحسینی، کیم، شناخت سرزمین بختیاری، اصفهان، ۱۳۵۴ش؛ ویلسن، سفرنامه، ترجمه حسین سعادت نوری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Abadan and Southwestern Iran, ed. L. W. Adamec, Graz, 1989; The Middle East Intelligence Handbooks (Persia), London, 1984; Schwarz, P., Iran im Mittelalter, Hildesheim, 1969.
عباس سعیدی

اِردِل، منطقه‌ای تاریخی در غرب رومانی که در سده‌های ۱۰ و ۱۱/ق ۱۶ و ۱۷م زیر نفوذ و سلطه دولت عثمانی بود. اردل یا اردلستان (نعیما، ۲۹۹/۱؛ اولیاجلی، ۱۸۱/۱) که به صورت اردیل نیز آمده، نامی است که اصل آن از واژه مجاری اردلی گرفته شده است (IA, IV/293). ریشه واژه مجاری ترکیبی است از دو واژه اردو^۱ و اِلو^۲ به معنای «فراسوی جنگل» (همانجا؛ EI²). در مآخذ لاتینی این نام به صورت تِرا اولتراسیلواس^۳ بوده که بعدها به شکل ترانسیلوانیا نوشته شده است (همانجاها).

موقع جغرافیایی: اردل از شمال محدود است به دامنه‌های شرقی رشته کوه‌های کاریات و ایالت قدیمی مرمروش^۴، از شرق محدود است به ایالت بغداد^۵ (بوگدان) مولداوا (مولداوی) و دامنه رشته کوه‌های کاریات، از جنوب به والاشی (والاشیا=إفلاق)، از غرب به مجارستان و از جنوب غربی به دمیرقایی (دروازه آهنین)، کوه‌های کاریات از ۳ جهت منطقه اردل را در بر گرفته‌اند (XL, III/118; BSE²; IA; EI²، همانجا). درباره مساحت اردل اختلاف نظر وجود دارد. برخی مأخذ آن را ۶۲'۲۰۰ کم^۲ ذکر کرده‌اند (BSE²، همانجا)، ولی مأخذی رومانیایی مساحت آن را ۱۰۲ هزار کم^۲ نوشته است («فرهنگ...»، ۱۷۷۰). در ۱۹۴۱م، جمعیت این استان ۲'۹۶۶'۶۴۲ نفر (آمریکانا) و در ۱۹۴۸م، ۳'۴۲۱'۰۰۰ بوده است (BSE²، همانجا).

بخش مرکزی و نیز بیشتر اراضی اردل کوهستانی است. بدین سبب آب و هوای آنجا معتدل‌تر از دیگر نواحی رومانی است. میزان بارندگی

که سهواً اردل به عنوان دو محل متفاوت مورد بررسی قرار گرفته، بر اساس داده‌های ۱۹۰۵م دهکده‌ای به شمار آمده که حدود ۴۰۰ (نفر یا خانوار ؟) جمعیت داشته که در ماه‌های زمستان این جمعیت نقصان می‌یافته است (ص ۵۸)؛ نیز در جای دیگر کتاب جمعیت این شهر ۱'۸۰۳ نفر آمده است (ص ۵۷). مطابق آمار نسبتاً دقیق‌تر، اردل در حدود سال ۱۳۲۰ش نزدیک به ۱'۵۰۰ نفر جمعیت داشته است (فرهنگ جغرافیایی، ۱۱) که در ۱۳۶۳ش به حدود ۳ هزار نفر (۶۳۰ خانوار) رسید (شناسنامه، ۱۸).

شهر اردل در سرشماری عمومی ۱۳۶۵ش دارای ۷۵۹ خانوار معمولی (۴'۱۶۴ نفر) و یک خانوار دسته جمعی (۱۶۷ مرد) بود. بر این اساس، نسبت جنسی آن برابر ۱۱۶ مرد در برابر ۱۰۰ زن بوده است (سرشماری، ۱۸). مطابق همین داده‌ها، اردل دارای جمعیتی جوان است، تا جایی که ۵۲٪ از ساکنان آن (۳'۲۴۹ نفر) کمتر از ۱۵ سال دارند (همانجا). علاوه بر این، تنها ۲۳/۱ درصد از جمعیت ۱۰ ساله به بالا شاغل هستند که این نسبت بیانگر بار تکفل نسبتاً بسیار در میان خانوارهای آن است (همانجا).

از لحاظ فعالیت اقتصادی، شهر اردل وابسته به کشاورزی، گله‌داری و صنایع دستی (گلیم و قالی بافی) است (فرهنگ جغرافیایی، همانجا). تا جایی که ۵۳٪ از شاغلان این شهر در گروه فعالیتهای بخش اول مشغول بوده‌اند (سرشماری، همانجا). مطابق داده‌های موجود، اردل دارای ۴'۳۷۵ هکتار زمین زراعی است که حدود ۱۰٪ از آن (۴۴۲ هکتار) به صورت آبی مورد استفاده است (فرهنگ اقتصادی، ۱۰۰۰). شهر اردل به عنوان یکی از محدود مراکز شهری این منطقه عشایری، در سالهای اخیر بخشی از جمعیت پیرامونی خود را جذب کرده است، تا جایی که در ۱۳۶۵ش حدود ۱۲٪ از جمعیت آن متولد سایر نقاط بوده‌اند (سرشماری، همانجا). اردل تنها نقطه شهری شهرستان اردل است که مطابق آخرین سرشماری عمومی (۱۳۷۰ش) ۵'۳۲۶ نفر جمعیت دارد (نتایج عمومی، ۱۰).

چنانکه گفته شد، زیارتگاهی به نام باباشیخ در اردل وجود دارد (فرهنگ جغرافیایی، همانجا؛ پیشاپ، ۲۱۵). علاوه بر این به سبب مقبره امامقلی خان حاج ایلخانی بختیاری، این شهر مورد احترام بختیاریه‌هاست (کریمی، ۲۱۴).

مآخذ: آمارنامه استان چهارمحال و بختیاری (۱۳۷۱ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ش؛ اقتداری، احمد، خوزستان و کهگیلویه و ممسنی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ پیشاپ، ایزابلا، «از کتاب سفر به ایران و کردستان»، سیری در قلمرو بختیاری و عشایر بومی خوزستان، ترجمه مهراپ امیری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۴ش؛ جمعیت عشایری دهستانها (کل کشور)، سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خسروی، عبدالملی، تاریخ و فرهنگ بختیاری، اصفهان، ۱۳۷۲ش؛ دوراند، سفرنامه، ترجمه علی محمد ساسکی، خرم آباد، ۱۳۴۶ش؛ سرشماری عمومی

سالانه ۶۰۰ تا ۸۰۰ میلی متر و در نواحی کوهستانی متجاوز از ۱۰۰۰ میلی متر است. رودخانه‌های این منطقه به حوضه رود دانوب مربوط است. بزرگ‌ترین رودهای آن عبارتند از آلتول که به رود دانوب می‌ریزد و رودهای موریشول و سومه‌شول که به رودتیس می‌پیوندند. بخش غربی این سرزمین از اراضی چرنوزوم پوشیده شده است. در برخی نواحی، گیاهان استپی می‌روید. دامنه کوهها دارای پوشش گیاهی از درختان بلوط و کاج است. مناطق کوهستانی دارای جنگلهایی از درختان سوزنی برگ، کاج و صنوبر است. دامنه ارتفاعات و نیز دشتهای دارای مراتع بسیار غنی است (همانجا). در جنگلهای این سرزمین گرگ، روباه، گربه وحشی، خرگوش، سنجاب و دیگر حیوانات ویژه مناطق جنگلی و کوهستانی وجود دارند. خرس، گراز و گوزن در آنجا چندان زیاد نیست و بزکوهی تنها در ارتفاعات و قله‌های کاریات جنوبی دیده شده است. انواع پرندگان از جمله جغد، کرکس و عقاب در این منطقه بسیار زیاد است. در رودخانه‌های کوهستانی این منطقه، ماهی قزل‌آلا فراوان دیده می‌شود. در حوالی رود دانوب شمار قابل توجهی غاز، قو، مرغابی و غیره زندگی می‌کنند. تابستانها شمار زیادی پلیکان و فلامینگو از افریقا به این منطقه مهاجرت می‌کنند و به حوالی مصب رود دانوب می‌روند. در منطقه سفلی رود دانوب ماهیهای گوناگون فراوان وجود دارند که از آن جمله اند ماهیهای خاویار چون استرین، بلوگا، سوروگا و غیره (BSE³, XXII/365).

سابقه تاریخی: قدیم‌ترین ساکنان شناخته شده این منطقه را متعلق به هزاره ۲ ق م دانسته اند. از نیمه دوم هزاره نخست ق م تا عصر میلادی، تراکها^۱ و داکها^۲ در این منطقه سکنی داشتند. این اقوام در سده‌های ۲-۴ ق م اتحادی قومی تشکیل دادند (BSE², XLIII/118; IA, IV/295). نخستین آگاهی در این باره از هرودت بر جا مانده است. وی از وجود تراکها و سکاها در اثر خود یاد کرده است (ص 267-266, 210). در سده ۳ ق م سلتها (کلتها) به این منطقه روی آوردند (BSE³, XXVI/148). در دوران امپراتوری مارکوس تریانوس (۹۸-۱۱۷ م) در سالهای ۱۰۱-۱۰۲ و نیز ۱۰۵-۱۰۶ م سپاهیان رومی طی پیکارهایی اراضی داکها را به تصرف درآوردند و آن سرزمین، استان رومی داکیا نام گرفت (همان، XXVI/177؛ دایرة المعارف فارسی، ۶۲۵/۱؛ IA، همانجا). حاکمیت رومیان بر داکیا تا ۲۷۱ م ادامه داشت.

از سده ۳ م اقوام متعددی پی در پی به سرزمین اردل آمدند و در این منطقه سکنی گزیدند، ولی اقامت آنان چندان دوامی نداشت. در فاصله سده‌های ۶-۳ م اقوام گت^۳، هون^۴، گپید^۵ و آوار در تهاجم خویش به اروپا از اراضی اردل گذشتند. منطقه اردل پس از تصرف و حاکمیت گتها (۲۷۵-۳۷۵ م) به دست هونها افتاد. در اواسط سده ۵ م هونها ناگزیر از ترک منطقه اردل شدند. در ۵۶۶ م آوارها اردل را تصرف کردند و آن را به صورت بخشی از امپراتوری خود درآوردند (همانجا؛

اردل ظرف هزار سال شاهد وجود ۳ گروه از مردم، با ۳ فرهنگ متفاوت شد که در کنار یکدیگر می‌زیستند و در عین حال ویژگیهای قومی خود را حفظ کردند (کوس، 109). مجارهای اردل با مجارهای مجارستان تفاوتهایی داشتند. این تفاوتها در صورت ظاهر و نیز تفکر آنان متجلی بود. جلوه‌های فرهنگی آنان نیز همگون نبود (همو، 110). بعدها گروهی از سیکها (سیکها) و ساکسها (ساکسونها) به این سرزمین کوچ کردند (IA، نیز BSE³، همانجا). ساکسونها که از مردم حوالی کاریات بودند، در زمان گزای^۶ دوم در ۵۳۴ ق/۱۱۴۰ ساکن ترانسیلوانیا شدند و با مردم بومی درآمیختند (نمیسکورتی، مقدمه، 3). حاکمیت ساکسونها بر اردل را می‌توان از مهم‌ترین رویدادهای این منطقه دانست. در ۶۳۸ ق/۱۲۴۱ م اردل دستخوش هجوم مغولان و تاتارها شد.

حدود سده ۱۳ م در اردل شهرهایی پدید آمدند و رفته رفته کارگاههای پیشه‌وران تأسیس شد (BSE³، همانجا). نخستین تماس عثمانیان با اردل در نیمه سده ۸ ق/۱۴ م و به روزگار سلطان مراد اول صورت گرفت. تا این زمان اردل تابع مجارستان بود. چون استراتیسیمیر (استرتیزیمیر) پادشاه بلغار - ویدین توسط دیونیسوس امیر اردل مورد تهدید قرار گرفت، دولت عثمانی از امیر اردل حمایت کرد (اوزون چارشیلی، II/437). نخستین پیکار عثمانیان با مجارها پس از عبور سپاه عثمانی از ویدین و افلاق و رسیدن به منطقه اردل در ۷۹۳ ق/۱۳۹۱ م وقوع یافت (EI²) که برخی زمان واقعه را ۷۹۲ ق نوشته اند (عاشق پاشا زاده، ۶۴، ۶۶).

مورخان عثمانی از لشکرکشی دیگری توسط علی بیگ در عهد سلطان مراد غازی در ۸۴۰ ق/۱۴۳۶ م یاد کرده اند (همو، ۱۲۳-۱۲۴؛ سعدالدین، ۳۶۰/۱). در ۸۴۱ ق سپاه عثمانی به همراه ولاد دراکول^۷، بیگ (امیر) افلاق به سرزمینهای مجارستان (انکروس = هنگری) و اردل درآمدند (EI²؛ سعدالدین، ۳۶۰-۳۶۱؛ نشری، II/620-626). در ۸۴۳ ق/۱۴۳۹ م یانوش هونیاد که ترکان او را بانکو هونیاد می‌نامیدند، از سوی لادیسلاس شاه لهستان و مجارستان به حکمرانی اردل منصوب شد. وی در ۱۴۴۲ و ۱۴۴۳ م با مهاجمان ترک به

1. Traces

2. Daces

3. Goti

4. Hunni

5. Gepidae

6. Géza

7. Vlad Dracul

هرگاه فرزندی از او بر جانماند، منطقه اردل ضمیمه خاک اتریش شود و اگر سپاه عثمانی اردل را تصرف کند، امپراتور اتریش در قلمرو خود جایی را برای او در نظر گیرد (اوزون چارشیلی، ۱۷۱/III). سیگیسموند در ۱۵۹۵م سپاه عثمانی را که برای سرکوب او گسیل شده بود، مغلوب کرد، ولی سال بعد در جنگ خاچ اوا^۵، از سپاه عثمانی شکست خورد و قدرت را به عموزاده اش کاردینال آندره باتوری که طرفدار دولت عثمانی بود، واگذار کرد (E12؛ IA، همانجا). آندره باتوری به دست اتریشیان به قتل رسید و آنان اردل را تصرف کردند (همانجاها).

امیرنشین اردل از ۱۶۶۲ تا ۱۶۹۰م توسط میخال (میکائیل) اپافیایی^۶ که از طرف دربار عثمانی منصوب شده بود، اداره شد و بار دیگر سلطه عثمانیان بر این خطه برقرار شد، اما در ۱۶۹۱م طبق پیمان مشهور به دیپلماتوبولدنوم^۷، وضع اردل به عنوان قلمرو اتریش تثبیت شد (E12؛ XXVI/148؛ IA، IV/301-305؛ BSE³). در ۱۶۹۸-۱۶۹۹م هابسبورگها در کنگره کارلویتس^۸ موفق شدند حاکمیت خود بر اردل (ترانسیلوانیا) را مورد تأیید مؤسسات بین المللی قرار دهند (همانجا). پس از آن دولت عثمانی بارها کوشید تا اردل را به تصرف آورد، ولی تلاش آن دولت ثمری به بار نیاورد و سرانجام در ۱۱۵۲ق/۱۷۳۹م طبق پیمان صلح بلگراد، دولت عثمانی از همه ادعاهای خود درباره اردل دست برداشت (E12؛ IA، IV/305).

از نیمه دوم سده ۱۸م روستایان اردل به سبب فشارهای شدید، سر به شورش برداشتند که عمده ترین آنها در ۱۷۸۴-۱۷۸۵م بود. در پی آن یوزف دوم امپراتور اتریش فرمانی درباره رهایی روستایان از وابستگی به زمین صادر کرد، ولی ۵ سال بعد، آن فرمان لغو شد (BSE³، همانجا)؛ تا اینکه جنبشهای ملی سراسر منطقه را فرا گرفت. با تأسیس امپراتوری اتریش-هنگری (مجارستان) در ۱۲۸۳ق/۱۸۶۶م اردل (ترانسیلوانیا) به تابعیت دولت مجارستان درآمد. در ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م حزب ملی رومانی در ترانسیلوانیا تأسیس شد که خواستار خودمختاری این استان در محدوده دولت هابسبورگ بود. در آغاز جنگ جهانی اول، آن سرزمین در اختیار دولت اتریش بود (همانجا؛ شاور، ۵۲۷/۲). پس از سقوط امپراتوری اتریش-هنگری، در اول دسامبر ۱۹۱۸، مجلس خلق رومانی به اتحاد ترانسیلوانیا و رومانی رأی داد. در ۱۹۲۰م طبق پیمان تریانون^۹، مجارستان، ترانسیلوانیا و بیشتر نواحی بانات (بنات) را به رومانی واگذار و ترانسیلوانیا به صورت استانی از رومانی درآمد (همو، ۵۵۹/۲؛ BSE³، همانجا). در ۱۹۴۰م شمال ترانسیلوانیا ضمیمه مجارستان شد، ولی در ۱۹۴۷م طبق پیمان صلح پاریس مرز میان رومانی و مجارستان مشخص، و شمال ترانسیلوانیا به رومانی باز گردانده شد (همانجا).

اقتصاد: اردل منطقه کشاورزی-صنعتی بالنسبه پیشرفته ای است.

فرماندهی مزیدیک که در آغاز توفیقی داشت، پیکار کرد و آنها را در هم شکست، دولت عثمانی ناگزیر از امضای پیمان صلح ادرنه-سگه دین^۱ شد (اوزون چارشیلی، 241-240/I، حاشیه ۲). در زمان سلطان محمد دوم حمله سپاه عثمانی از سر گرفته شد. ابتدا در ۸۷۹ق/۱۴۷۴م و سپس در ۸۸۴ق ترکان با ۴۰ هزار نفر سپاهی و فرماندهی ۱۲ پاشای ترک دست به حمله زدند که حمله اخیر در اردل به شکست انجامید (E12).

در سده های ۱۵ و ۱۶م شورشهای روستایان در اردل روی داد که عمده ترین آنها شورش سالهای ۱۴۳۷-۱۴۳۸م و شورش ۱۵۱۴م بود که توسط رؤسای طوایف محلی به ویژه یانوش زاپولیایی (ساپولیایی) که پچوی نام وی را به صورت صولایی یانوش (۱۰۸/۱) نوشته است، سرکوب شد (XXVI/148؛ BSE³؛ «فرهنگ»، ۱۷۷۰؛ E12). این شخص سرکرده (وُیودا^۲) و فرمانروای اردل بود که در ۱۵۲۶م خود را پادشاه مجارستان خواند (اوزون چارشیلی، 329-II/327؛ E12). در ۱۵۴۱م دولت نیمه مستقل اردل زیر سلطه دولت عثمانی پدید آمد (BSE³، همانجا). یانوش زاپولیایی پیش از مرگ موافقت سلطان سلیمان قانونی را برای جانشینی فرزندش یانوش سیگیسموند کسب نمود (E12). در ۱۵۴۰م یانوش زاپولیایی درگذشت. در این زمان سفیران ملکه الیزابت به استانبول رفتند و خواستار انتخاب یانوش سیگیسموند به عنوان پادشاه مجارستان شدند و از سوی دولت عثمانی نیز به آنان اطمینان داده شد (اوزون چارشیلی، 337-II)، پچوی نام یانوش سیگیسموند را سیمون یانوش نوشته است (۲۲۸/۱).

در ۱۵۴۱م سرزمینهای مجارستان که در تصرف یانوش زاپولیایی بود، ضمیمه اراضی دولت عثمانی شد و یانوش سیگیسموند خردسال که مادرش نیابت سلطنت او را بر عهده داشت، به اردل، مقر حکمرانی سابق زاپولیایی فرستاده شد تا فرمانروای آن سرزمین باشد (اوزون چارشیلی، 339-II/338). فردیناند پادشاه اتریش در ۱۵۵۱م چند بار کوشید تا اراضی مجارستان از جمله اردل را به تصرف آورد. وی ابتدا به اردل لشکر کشید و شهر تمشوار^۳ را به تصرف آورد. در ۱۵۵۹م اداره امور اردل مستقیماً به سیگیسموند ۱۹ ساله واگذار شد (همو، 443-II/442). ایشتوان باتوری^۴ جانشین یانوش سیگیسموند از ۱۵۷۱ تا ۱۵۷۶م امیر اردل بود (E12؛ IA، IV/300). پس از وی برادرش، کریستوفر باتوری از ۱۵۷۶ تا ۱۵۸۱م امیر اردل بود. پس از او نیز فرزندش سیگیسموند باتوری با فواصلی اداره امور اردل را بر عهده داشت. سبب این امر را باید تردید سیگیسموند باتوری در وفاداری نسبت به دربار عثمانی دانست (E12).

در ۱۰۰۳ق/۱۵۹۴م سیگیسموند امیر اردل که عامل و دست نشانده دولت عثمانی بود، با امیران افلاق و بغداد متحد شد و سرانجام به تشویق پاپ با امپراتور اتریش قرار اتحاد گذارد. طبق موافقت با دولت اتریش مقرر شد، پس از مرگ سیگیسموند، پسرش جانشین وی شود و

1. Edirne - Segedin
6. Michael Apafiy

2. Voyevoda
7. Diploma Leopoldinum

3. Temeshvar
8. Carlowitz

4. Ishtvan (Stephen) Báthory
9. Trianon

5. Haç-Ova

در محدوده استان، معادن وسیع زغال سنگ وجود دارد که نیمی از نیاز کشور رومانی را تأمین می‌کند. ۷۰٪ سنگ آهن رومانی از این استان است. ترانسیلوانیا دارای معادن فلزات رنگی، گاز طبیعی و سنگ نمک است. صنایع منطقه شامل فلزسازی، ماشین سازی، شیمیایی، صنایع چوب، بافندگی و جز آنهاست. در این استان همچنین نیروگاه‌های برق و کارخانه‌های صنایع سبک و مواد خوراکی وجود دارد. محصولات کشاورزی ترانسیلوانیا شامل ذرت، گندم، توتون، چغندر قند، سیب زمینی، علیق و کتان است. دامپروری این منطقه پیشرفته بوده، و گوشت گاو و گوسفند و نیز انواع لبنیات از جمله محصولات دامی این استان است (BSE³, XLIII/118).

مآخذ: اولیاجلی، محمد، سیاحت‌نامه، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۴ق/ ۱۸۹۶م؛ پجوی، ابراهیم، تاریخ، استانبول، ۱۹۸۰م؛ دایرةالمعارف فارسی؛ سعدالدین افندی، محمد، تاج التواریخ، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ عاشق پاشا زاده، درویش احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ شاور، استفانوردجی و ازل کورال شاور، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، مشهد، ۱۳۷۰ش؛ نعیم، مصطفی، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۱ق؛ نیز:

Americana; BSE²; BSE³; EI²; IA; Herodotus, *The History*, tr. G. Rawlinson, New York, 1947; Kós, K., *Transylvania*, Budapest, 1989; *Mic dictionar enciclopedic*, Bucharest, 1986; Nemeskürty, I., introd. *Transylvania* (vide: Kós); Neşri, M., *Kitâb - i Cihan - Nümâ*, Ankara, 1987; Üzüncüarsılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982-1983.

عنايت‌الله رضا

آردلان، طایفه و نیز منطقه‌ای در شمال غرب ایران. اسکندر بیک منشی از اردلان با انتساب آلکا (سرزمین) و عشیرت (طایفه) یاد کرده است (۸۶۷/۲). اردلان یکی از ۴ طایفه بزرگ منطقه است (سنندجی، ۷۵؛ مستوره، ۵ و حاشیه ۲). این واژه را برخی از اردلان هم نوشته‌اند (BSE², II/643) و نیز اردلان را جمع اردل، نام نیای بزرگ این طایفه، دانسته‌اند که به بابا اردل یا فیروز فرزند خسرو و یا بابا اردلان شهرت داشته است (مردوخ کردستانی، ۵۶/۱؛ مستوره، ۷؛ بدلیسی، ۱۱۸).

طایفه اردلان: اردلان به عنوان بزرگ‌ترین طایفه، کرد شناخته شده است. در باب نسب این طایفه اختلاف نظر وجود دارد: برخی منشأ قوم کرد از جمله این طایفه را با افسانه ضحاک و عهد او مربوط دانسته و برآنند که نسب بنی اردلان به اردشیر بابکان می‌رسد (مستوره، ۴-۶). نیز نوشته‌اند که اردل نیای بزرگ این طایفه در روزگار عبدالله سفاک با یاری ابو مسلم خراسانی، به فرمانروایی دست یافت (مردوخ کردستانی، همانجا). نام خسرو پدر اردل گاه با نام آسیابانی که گویا یزدگرد سوم پادشاه ساسانی را به قتل رسانیده، خلط شده است (سنندجی، ۷۶). بابا مردوخ روحانی (۲۳۱/۳)، بابا اردل یا بابا اردلان را با نام قباد اردل معرفی کرده است. برخی مورخان برآنند که این قباد، فیروز نام داشته که پس از کشته شدن پدر، نام قباد بر خود نهاده است (مردوخ کردستانی، ۹۰/۲-۹۱). شرف الدین بدلیسی حکام اردلان را از نوادگان احمد بن مروان دانسته است (ص ۱۱۷). گمان می‌رود این شخص همان نصرالدوله احمد مروانی (۴۰۲-۴۵۳ق/۱۰۱۲-۱۰۶۱م)

حاکم جزیره و ناحیه میافارقین بوده باشد (مردوخ روحانی، همانجا). برخی بر این باورند که سران طایفه اردلان از اعقاب مستقیم صلاح‌الدین ایوبی بوده‌اند (نیکیتین، ۳۶۰). حکام و شخصیت‌های برجسته طایفه اردلان اینانند: کلول بیک، خضر بیک اول (۶۲۹-۶۶۳ق/۱۲۳۲-۱۲۶۵م)، الیاس پسر خضر بیک اول (د ۷۱۰ق/۱۳۱۰م)، خضر پسر الیاس، حسن پسر خضر، بابلو (بالول) فرزند حسن، منذر فرزند بابلو، مأمون بیک، بیکه بیک، مأمون بیک دوم، سرخاب بیک، سلطان علی بیک، بساط بیک، تیمورخان و هلو خان (بدلیسی، ۱۱۷-۱۲۵؛ نک: مردوخ کردستانی، ۹۱/۲-۹۲). پس از هلوخان، خان احمد خان حاکم اردلان شده که در روزگار شاه عباس و شاه صفی می‌زیسته، و اسکندربیک منشی (۱۰۷/۲) او را بیکگریگ شهرزور نامیده است. مستوره تاریخ آغاز حکمرانی وی را ۱۰۲۵ق آورده است (ص ۳۶).

در بهار ۱۰۳۸ق/۱۶۲۹م خسرو پاشا سردار عثمانی عازم جنگ با ایران شد. ابتدا وی در شهرزور استقرار یافت و قصد تصرف قلمرو خان احمد خان کرد، ولی تلاش او به شکست انجامید. خان احمد خان نخست شهرزور را در ۱۶۳۰م به تصرف آورد. سپس به موصل دست یافت و تا بغداد پیش تاخت (اوزون چارشیلی، ۳(۱)-۲۲۲-۲۲۴، وقایع نگار ۱۳۳-۱۳۳). پس از خان احمد خان، والیان دیگر اردلان بدین قرار بودند: سلیمان خان، کلعلی خان، خان احمدخان ثانی، خسروخان، محمدخان، عباسقلی خان، علقلی خان، سبجان وردی خان، مصطفی خان، احمدخان سوم، حسنعلی خان، خسروخان بزرگ، لطفعلی خان، حسنعلی خان، امان الله خان والی، خسرو خان سوم، رضاقلی خان، امان الله خان دوم و نجفقلی خان (نک: مستوره ۴۹-۵۴، جم: مردوخ کردستانی، ۱۰۸/۲-۱۷۸؛ سنندجی، ۱۲۱-۲۷۴).

سنندجی تاریخ حکومت طایفه اردلان را به ۳ دوره بخش کرده است: دوره اول از ۵۹۴ تا ۵۹۶ق/۱۱۹۸-۱۵۸۸م، دوره دوم از ۹۹۶ تا ۱۲۱۴ق/۱۵۸۸-۱۷۹۹م و دوره سوم عهد آخرین حکمرانان بنی اردلان از ۱۲۱۴ تا ۱۲۸۴ق/۱۷۹۹-۱۸۶۷م. آخرین حکمران طایفه اردلان امان‌الله خان دوم بود که از ۱۲۶۵ق/۱۸۴۹م حکمرانی داشت (همو، ۹۰-۱۰۲، ۱۸۳، ۲۴۴). وی در اواسط شعبان ۱۲۷۶ق/مارس ۱۸۶۰م معزول و به تهران احضار شد. از ۱۲۷۶ تا ۱۲۷۷ق نجفقلی خان اردلان به جای او نشست، ولی او نیز در همین سال معزول شد و امان‌الله خان مجدداً به حکومت منطقه اردلان منصوب شد و در ۱۲۸۶ق/۱۸۶۷م درگذشت (همو، ۲۶۵، ۲۷۲). با مرگ امان‌الله خان، حکومت طایفه اردلان پایان پذیرفت و ناصرالدین شاه قاجار، فرهاد میرزای معتد الدوله را به حکومت کردستان منصوب کرد (وقایع نگار، ۲۰۴). دیگر سران طایفه اردلان که پس از امان‌الله خان دوم از آنان یاد شده است، همانند اسلاف خود مقام حکومت رسمی منطقه را نداشتند.

مردوخ کردستانی (۵۶/۱) معتقد است که اردلانها ابتدا در شهرزور حکومت داشتند، ولی بعدها سنه (سنندج) را متصرف شدند.

کردستان سنه ذکر کرده است. در عهد نادر شاه از سنه (سینه) و اردلان به عنوان دو ناحیه یاد شده که نام آنها در کنار یکدیگر آمده است (مروی، ۴۶۰/۲، ۲۱۵، ۱۳۴/۱).

ایالت اردلان در وقت آبادی شامل ۲ هزار قریه و چهار پنج قصبه بود و به سنجاق (ولایت) مرزی عشیره بابان از ایالت شهرزور پیوسته بود (ریاحی، ۲۳۲)، ولی در آغاز تشکیل دولت عثمانی، شهرزور تابع امیران اردلان بود (عزاوی، ۶۰/۴). نیمه شمال شرقی اردلان شامل بلندیهای ایلاق (بیجار) به ارتفاع ۱۵۰۰ تا ۲۰۰۰ متر است (BSE², II/643). اردلان جز در جهت شمال شرقی که رود قزل اوزن از آن می‌گذرد، با کوههای بلند احاطه شده است (نیکیتین، همانجا). عمده‌ترین رودهای این منطقه قزل اوزن و دیاله است (BSE², همانجا). اردلان را می‌توان به دو منطقه بخش کرد: منطقه نخست در شمال و شمال شرق که فلات رسوبی وسیعی است و رود قزل اوزن از آن می‌گذرد. این منطقه دارای هوایی خشک و بری است (همانجا؛ نیکیتین، ۹۸). منطقه دوم یا منطقه جنوب و جنوب غرب کوهستانی و دارای رطوبت بیشتری است (همانجاها). اختلاف درجه حرارت منطقه اردلان به اندازه‌ای است که گاه از ۳۲ تا ۲۳- سانتیگراد در نوسان است (شمیم، ۲۴؛ نیکیتین، ۱۰۱). زمستانهای اردلان بسیار سرد است، به گونه‌ای که ریزش برف در آنجا به مدت ۴ ماه در سال ادامه دارد و بلندی آن در سطح زمین گاه به دو گز می‌رسد. در دشتها و نقاط پست‌تر، برف تا نیمه‌های بهار بر زمین می‌ماند (همو، ۱۰۰-۱۰۱). آبهای منطقه بیشتر با رود قزل اوزن شکل می‌گیرد. شعبه‌های مسیر علیای این رود عبارتند از: سارال و هوپاتو از یک سو و خورخوره و قره توره از سوی دیگر. این رودها پس از پیوستن به یکدیگر، رود قزل اوزن را شکل می‌دهند. رودخانه‌های سقر (شعبه جغتو) و بانه (شعبه زاب کوچک) هر دو از کوه تلخان واقع در اردلان سرچشمه می‌گیرند. رود بزرگ دیگر این منطقه (دیاله) که با نامهای گاو رود یا سیروان رود نیز شناخته شده است، از کوه شریش خان واقع در مغرب الوند نزدیک اسد آباد سرچشمه می‌گیرد و با پیچ و خمهای بسیار به سرزمین عراق می‌رسد. شعبه‌های سمت راست این رود، همه از کوههای اردلان سرار می‌شوند (همو، ۹۹).

جنگلهای این منطقه در دامنه کوههای غربی، بیشتر شامل درختان بلوط همراه با درختان ارز (نوعی صنوبر)، غار (برگ بو) و جز آن است. دشتهای منطقه دارای چراگاههای متعددی است (BSE², همانجا). در این منطقه گندم، جو، دانه‌های روغنی و توتون کشت می‌شود. در سنجاق، بانه و دیگر شهرها و نواحی اردلان فرش بافی، گلیم بافی، جاجیم بافی و موج بافی از کارهای دستی رایج است (همانجا، بدیعی، ۹۲/۱).

از مشاهیر منطقه اردلان می‌توان میرزا عبدالمجید، متخلص به مجید سنندجی، افسر سنندجی، اسیر سنندجی فرزند نجفقلی خان، حسرت سنندجی، مردوخ سنندجی، خواجه صادق اردلانی، شیخ عبدالمؤمن

بدلیسی (ص ۱۱۸) این ناحیه را «شهره زول» نامیده و بر آن است که بعدها به شهرزور شهرت یافته است. حمدالله مستوفی (ص ۱۰۷) با تکیه به صور الاقالیم می‌نویسد: «شهرزور بدان گویند که پیوسته حکامش اکراد بوده‌اند و هر که را زور بیشتر بوده، حاکم می‌شد». بدلیسی (همانجا) زمان مهاجرت طایفه اردلان به شهرزور را در اواخر دولت چنگیزیان نوشته است. سنندجی معتقد است که طایفه اردلان پیش از ۵۶۴/۱۱۶۹م در نواحی موصل و دیاربکر حکومت داشتند و پس از آن بود که به شهرزور رفتند (ص ۹۰). همو می‌نویسد که طایفه اردلان از بدو حکمرانی تا زمان انقراض در ۴ نقطه فرمانروایی داشته‌اند: اول، قلعه ظلم در ناحیه موصل، دیاربکر، تاج‌رود و شهرزور؛ دوم، قلعه پلنگان که نخست مقر امیران کلهر بود و بعدها به تصرف حکام اردلان درآمد؛ سوم، قلعه حسن آباد در یک فرسنگی سنندج. گویا افراد این طایفه از دژهای ظلم و پلنگان به قلعه حسن آباد نقل مکان کرده‌اند؛ چهارم، منطقه سنه که از ۱۰۴۶ ق/۱۶۳۶م این منطقه را مقر اقامت خود قرار دادند (ص ۸۲).

طایفه اردلان گاه تابع دولت ایران و گاه تابع دولت عثمانی بود و گاهی نیز با استقلال حکومت می‌کرد (مردوخ کردستانی، ۷۷-۷۶/۱). در سده ۱۳ ق/۱۹م طوایف مکری و اردلان خودمختاری خویش را از دست دادند و به تابعیت حکومت مرکزی ایران درآمدند (ادموندز، ۱۳-۱۴). موالی اردلان و به دیگر سخن خانواده قاضیان و مشایخ اسلام سنه دژ، از ملاحسین بزرگ، پدر ملا عبداللطیف قاضی، آغاز شده که ظاهراً در سده ۱۱ ق/۱۷م می‌زیسته است (مردوخ کردستانی، ۲۶/۲). خانهای اردلان از سوی شاهان ایران، ولایت اردلان را داشتند (نیکیتین، ۳۶۱). بدلیسی (ص ۱۱۷) در شرح مربوط به بزرگان کرد که دعوی سلطنت نداشتند، ولی گاه به نام خود خطبه خوانده، و سکه زده‌اند، از حاکمان اردلان یاد کرده است. از روزگار صفویان و افشاریه گروههایی از مردم کرد از جمله گروهی از افراد طایفه اردلان به خراسان کوچ داده شدند. توحیدی (۲۵۱/۲) شمار افراد طایفه اردلان در قلعه سیرزاد کلات را ۴۰ خانوار نوشته است. احتمالاً اردلانهای کلات پس از مرگ نادرشاه به سرزمینهای غربی ایران باز گشته‌اند (همو، ۲۲۶/۲). اردلانها مسلمان و شافعی مذهبند (بدیعی، ۹۲/۱؛ ریاحی، ۲۳۲).

منطقه اردلان: اردلان سرزمینی است که از شمال به جنوب ۲۰۰ کم طول دارد و در میان بخشهای صائین قلعه (شاهین دژ) در شمال، سلیمانیه و کرکوک در مغرب، دره دیاله در جنوب، و گروس و همدان در مشرق واقع شده است (نیکیتین، ۹۷). این سرزمین در جهت مرز عراق و ایران از کوههای قره داغ و ناحیه شهرزور که آن را همان کردستان ایران در عصر حاضر می‌دانند، کشیده شده است (دژه، ۷۳). در ایران نام کردستان رسماً به همه مناطق کردنشین اطلاق نمی‌شود، بلکه تنها به استانی اطلاق می‌شود که منطبق با اردلان قدیم است (نک: ادموندز، ۱۴). شمیم (ص ۲۴) ناحیه اردلان را قسمت شرق و جنوب شرقی

سندجی اول و دوم، و ماه شرف کردستانی (مستوره) مؤلف تاریخ اردلان را نام برد (نک: مردوخ روحانی، ۲۳۱، ۲۷۱، ۳۲۳، ۳۵۴، ۳۶۰، ۳۶۷، ۳۶۳).

مآخذ: ادموندز، سیسیل جی، کردها، ترکها، عربها، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ اسکندریک منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، تاریخ عثمانی، ترجمه وهاب ولی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ بدلیسی، شرف الدین، شرفنامه، تاریخ مفصل کردستان، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ پدیمی، ربیع، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ توحیدی (اوغازی)، کلیم الله، حرکت تاریخی کرد به خراسان، تهران، ۱۳۶۴ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ دژه، محمود، القضاة الكردية، بیروت، ۱۹۶۶م؛ ریاحی، محمد امین، سفارت نامه‌های ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سندجی، شکرالله، تحفه ناصری در تاریخ و جغرافیای کردستان، به کوشش حشمت الله طیبی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ شمیم، علی اصغر، کردستان، تهران، ۱۳۷۰ش؛ عزادی، عباس، تاریخ العراق، بغداد، ۱۳۶۹ق/۱۹۴۹م؛ مردوخ روحانی، بابا، تاریخ مشاهیر کرد، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مردوخ کردستانی، محمد، تاریخ مردوخ، تاریخ کرد و کردستان، تهران، چاپخانه ارتش؛ مروی، محمد کاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مستوره، ماه شرف، تاریخ اردلان، به کوشش ناصر آزادپور، کرمانشاه، ۱۳۳۲ش؛ نیکیتین، واسیلی، کرد و کردستان، ترجمه محمد قاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ وقایع نگار کردستانی، علی اکبر، حقیقه ناصریه در جغرافیا و تاریخ کردستان، به کوشش محمدرفوف توکلی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نیز: BSE²، عنایت الله رضا

اُزْدُن، رودی در آسیای غربی که با وجود کوتاهی و کم آبی، به علل تاریخی از جمله رودهای مشهور جهان است. اهمیت امروزی این رود در آن است که بخشهایی از آن مرز میان کشورهای اردن، فلسطین و سوریه را تشکیل می‌دهد و فعالیت کشاورزی آن مناطق به این رود بستگی دارد (کلیر...، ۱۳۶۳/۱۳۶۳). رود اردن نزد پیروان ادیان یهود، مسیحی و اسلام به طور یکسان از حرمت خاصی برخوردار است (بریتانیکا، ۲۷۵/X).

نام گذاری: ریشه نام اردن مبهم است. برخی آن را برگرفته از نام رودی در جزیره کرت می‌دانند (EI¹). عده‌ای آن را از واژه عبری «یوردان» به معنای پایین رونده دانسته‌اند که ترکیبی است از دو واژه «یور» به معنای نهر و «دان» به معنای سریع (گلوک، ۲۶؛ بستانی، ۲۵۱/۹). برخی نیز آن را از ریشه عربی ورد (به آب رسید، یا به آب نزدیک شد) دانسته‌اند که این تشخیص با واژه الشریعه (آبخور) که از سوی عربها برای رود اطلاق می‌شود، هماهنگی دارد (گلوک، همانجا). در متون یونانی این رود اولون^۱ نامیده شده است (نک: بریتانیکا، همانجا). در کتاب مقدس ۱۶۰ بار به نام اردن اشاره شده است (بستانی، ۲۵۴/۹). در زمان جنگهای صلیبی به «الشریعة الکبيرة» اشتها داشته است که هنوز هم اعراب بدوی آن را بیشتر به همین نام می‌خوانند (دائرة المعارف الاسلامیة).

محیط طبیعی دره اردن:

زمین شناسی: دره اردن از جمله دره‌هایی است که بر اثر فرورفتگی سطح زمین بین دو گسل موازی، به وجود آمده که در عرف زمین شناسی از آنها به دره کافتی^۲ تعبیر می‌شود. دره اردن خود بخش

نهایی و شمالی دره کافتی معروف و بزرگ شرق افریقا است که بعد از اردن از طریق خلیج عقبه و دریای احمر و تمام دریاچه‌های افریقای شرقی به اقیانوس هند منتهی می‌شود (بریتانیکا، همانجا). دره اردن در اواخر دوره پلیستوسن^۳ یا در حدود ۱۲ تا ۱۵ هزار سال پیش از این به صورت امروزی درآمد، و تا آن تاریخ دریاچه وسیعی بوده است (گلوک، ۲۱-۲۰). دریاچه مزبور تمام دره فعلی را دربر داشته است. این دریاچه ۳۰۰ کیلومتر طول داشته، و سطح آن ۲۰۰ متر بالاتر از سطح فعلی بحرالمت بوده است (بومنت، ۳۱-۳۲). در آن زمان این دریاچه بزرگ به دو قسمت تقسیم شده، و در نتیجه دریاچه فعلی طبریه در شمال و بحرالمت در جنوب را پدید آورده است. رود اردن در میان این دو دریاچه جریان پیدا کرده، و مسیر خود را در رسوبات باقی مانده از دریاچه بزرگ در بستری که عرض آن از ۴۰۰ تا ۵۰۰ متر و عمق آن از ۱۵ تا ۶۰ متر تفاوت می‌کند، حفر کرده است.

به دنبال خشکیدن تدریجی دریاچه بزرگ و در نتیجه عمل رود اردن در رسوبات نرم این دریاچه، پادگانه (تراس)های چندی به وجود آمده که چشم اندازهای فعلی دره اردن را تشکیل می‌دهد. به طور کلی ۳ پادگانه عمده تشخیص داده شده که بلندترین آنها حدود ۲۰۰ متر بالاتر از سطح رودخانه قرار دارد (بریتانیکا، همانجا). پایین ترین این پادگانه‌ها از رسوبات مارلی و گچی دریاچه بزرگ تشکیل شده که بخشهایی از آن به هنگام طغیان رود اردن، زیرآبهای رودخانه قرار می‌گیرد. رود اردن بستر پیچ در پیچ خود را تا عمق زیادی در این رسوبات کاویده است (گلوک، ۲۰). ضخامت این رسوبات در شمال به ۵۰ و در جنوب تا ۱۵۰ متر می‌رسد و به علت جریان سریع رود اردن و بار زیادی که این رود از مواد فرسوده همراه دارد، اغلب در حواشی آن، تپه‌های ماسه‌ای ایجاد می‌شود که خود پیچ و خم دار بودن مسیر رودخانه را تشدید می‌کند (جودائیکا، ۱۹۳/X). رود بر اثر پیچ و خمهای متعدد، حدود ۱۰۰ کیلومتر فاصله مستقیم بین دو دریاچه جلیله و بحرالمت را در مسیری به طول حدود ۲۰۰ کیلومتر طی می‌کند. این پیچ و خمها همچنین موجب شده است که دریاچه‌های متعددی از نوع شاخ گاو^۴ در طول مسیر رود پدیدار گردد (همانجا).

سراسر دره اردن بین دو بدنه دیوار مانند قرار گرفته که بدنه شرقی آن را لبه غربی فلات بزرگ عربستان و بدنه غربی را مرتفعات طبریه، سامره و یهودیه به وجود آورده است. در همین بدنه‌هاست که برون زدهای رنگارنگ، به صورت لایه‌های منظم بازالت و مواد دیگر آتشفشانی سیاه رنگ و سنگهای گچی و آهکی، مراحل تکوین طبقات زمین شناسی دره را روشن می‌سازد. بدنه‌های رود اردن در طول زمان بارها بر اثر زمین لرزه و عوامل دیگر ریزش کرده است. از جمله در سالهای ۱۲۶۷، ۱۹۰۶ و ۱۹۲۷م ریزش بدنه‌ها جریان آب رودخانه را موقتاً قطع کرد و بستر خشک آن را نمایان ساخت. داستان عبور قوم

1. Aulon 2. rift-valley 3. Pleistocene 4. oxbow

(X/192). در این فاصله رود اردن پس از عبور از خط هم سطح دریا در ۱۲ کیلومتری شمال طبریه، حدود ۲۹۰ متر سقوط می‌کند و در نتیجه با سرعتی بسیار و شیبی برابر با ۱۸ متر در کیلومتر یا کمی کمتر از ۲٪ جریان دارد.

دریاچه طبریه از دریاچه حوله مهم‌تر، بزرگ‌تر و عمیق‌تر است. طول این دریاچه ۲۱ و عرض آن ۱۲ که و عمق متوسط آن ۲۳۰ متر است که سطح آن ممکن است به اقتضای فصل حدود یک متر از این رقم بالاتر یا پایین‌تر بیفتد («راهنما»، 30). بعد از دریاچه طبریه رود اردن با شیب تند و سرعت بسیاری به سمت جنوب جریان پیدا می‌کند و در حدود ۱۰۰ که فاصله مستقیم بین این دریاچه و بحرالْمیت را در مسیری آنچنان پر پیچ و خم طی می‌کند که طول آن به بیشتر از دو برابر فاصله مستقیم افزایش می‌یابد. شیب تند رود اردن از پدیده‌هایی است که در دیگر رودهای جهان کمتر همانند دارد و اگر تمام طول رود را در نظر بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که فاصله مستقیم بین سرچشمه‌های اصلی آن در دامنه‌های حرمون تا وادی بسیار گرم اریحا که در ناحیه مصبی و پیش از ورود آن به بحرالْمیت قرار دارد، ۲۳۲ که است (هاکس، ۳۴) که در این فاصله آبهای رود اردن از ۵۲۲ متر بالاتر از سطح دریا تا حدود ۴۰۰ متر زیر سطح دریا که ارتفاع سطح بحرالْمیت است، سقوط می‌کند (الموسوعة، همانجا). به عبارت دیگر این رود با شیب تندی حدود ۴ متر در کیلومتر (به طور متوسط) جریان دارد.

دره اردن با اینکه از نظر زمین‌شناسی یک واحد مشخص در نظر گرفته می‌شود، از دیدگاه جغرافیایی به ۳ قسمت متمایز تقسیم می‌شود، به این ترتیب:

۱. قسمت علیا یا حوضه سرچشمه‌ای و دریاچه حوله که حدود یک سوم دره را اشغال کرده، و در گذشته سرزمینی باتلاقی پوشیده از نیزارهای پایبوس و ناحیه‌ای مالاریا خیز بوده، ولی امروزه سرزمینی پر نعمت و حاصل خیز شده است. در این قسمت بجز بخش کوچکی از باتلاقها که برای حفظ حیات وحش محفوظ اعلام شده، بقیه باتلاقها را بازهکشی به اراضی زراعتی مبدل ساخته‌اند.

۲. قسمت وسطی که به نام عمومی غور نامیده شده است و در جنوب دریاچه حوله در حدود ۱۰۰ که از دره اردن را در بر می‌گیرد. این بخش از تپه‌های بازالتی (آتشفشانی) تشکیل شده است که رود اردن تنگه عمیقی در آن حفر کرده، و پس از عبور از مسیر پر پیچ و خم به دریاچه طبریه می‌ریزد. در این قسمت عرض دره اردن به حدود ۱۴ که تقلیل می‌یابد که تقریباً برابر عرض دریاچه طبریه است، چنانکه در دو طرف دریاچه فقط فضایی کافی برای دو جاده باقی مانده است («راهنما»، 22-23).

۳. قسمت سفلی یعنی فاصله بین دریاچه طبریه و بحرالْمیت که در ابتدای آن عرض دره از ۵ تا ۶ که تجاوز نمی‌کند، ولی به فاصله کمی به دو

بنی اسرائیل به رهبری یوشع از رود اردن که در تورات آمده، ممکن است به یکی از موارد مشابه مربوط باشد (کلیر، XIII/637).

در چنین شرایط زمین‌شناسی است که رود اردن با سرعتی کم نظیر جریان دارد و با سقوط بیشتر از ۱ که در یک فاصله مستقیم ۲۳۲ کیلومتری (نک: بخش شرایط جغرافیایی)، عمق بستر خود را تا آنچنان سطحی کاویده است که در هیچ جای دیگر زمین دیده نمی‌شود. اهمیت طبیعی رود اردن در این است که پایین‌ترین نقطه پوخته زمین را نسبت به سطح دریاها و آزاد که مبنای اندازه‌گیری پستی و بلندیهای زمین است، در بر دارد و آن کف بحرالْمیت است که حدود ۸۰۰ متر پایین‌تر از سطح دریای مدیترانه قرار گرفته است، در حالی که سطح این دریاچه را ۳۹۰ متر پایین‌تر از سطح دریا دانسته‌اند (بومنت، 436). این اختلاف سطح ۴۰۲ متر نیز ذکر شده است (نک: الموسوعة...، ۱۶۴/۱).

شرایط جغرافیایی اردن: رود اردن از ناحیه‌ای که در حدود تقاطع خط ۳۴ درجه عرض شمالی و ۳۶ درجه طول شرقی قرار دارد، سرچشمه گرفته و تا حدود ۳۱ درجه و ۴۵ دقیقه عرض جنوبی که به بحرالْمیت می‌ریزد، به موازات و در فاصله کوتاهی از شرق نصف النهار ۲۵ درجه و ۳۰ دقیقه به سمت جنوب جریان دارد (نک: «نقشه خطوط...»). سرچشمه‌های اصلی رود اردن در دامنه کوههای حرمون در جنوب لبنان و جنوب غربی سوریه که ارتفاع قلل آن تا ۳ هزار متر از سطح دریا می‌رسد، قرار دارد و در نتیجه سرزمینهای جنوب لبنان و جنوب غربی سوریه و شمال فلسطین را باید جزو حوضه سرچشمه‌های اردن دانست (هلد، 44). سرچشمه‌های اصلی رود اردن شامل رودخانه‌های حاصبانی، بانیاس و دان است که این ۳ در نزدیکی بانیاس به هم پیوسته، رود اردن را تشکیل می‌دهند. این رود پس از طی حدود ۴۰ که (طول حاصبانی) و جریان به سمت جنوب به باتلاقها و سپس دریاچه حوله که اولین دریاچه در مسیر آن است، می‌ریزد (موعد، ۳۷-۳۶؛ «نقشه خطوط»). دریاچه حوله را بحیره قدس (انصاری، ۱۰۷) و بحر بانیاس (بستانی، ۲۵۲/۹) نیز نامیده‌اند. وسعت حوضه این دریاچه حدود ۱۱۲ کی ۲ است. ولی طول آن از ۶ و عرض آن از ۵ که تجاوز نمی‌کند («راهنما...»، 30) و ارتفاع آن ۷۰ متر از سطح دریا بالاتر است (همان، 21). در عبور از دریاچه حوله و باتلاقهای شمالی آن، رود اردن در دو مسیر موازی (مسیر غربی به طول ۱۹/۵ و مسیر شرقی به طول ۱۶ که) که یک کانال عرضی آنها را به هم می‌پیوندد، جریان دارد. بلندیهای جولان که از اهمیت سوق الجیشی ویژه‌ای برخوردار است، در مشرق همین قسمت از دره اردن واقع است (نک: جودانیکا، X/191-192). پیش از ورود به دریاچه طبریه، رود اردن در طول حدود ۴۰ که مرز میان سوریه و فلسطین را تشکیل می‌دهد (کلیر، XIII/636).

بعد از دریاچه حوله دو شاخه رود اردن به هم پیوسته، و در بستر عمیقی به طول ۱۶ که به سمت جنوب جریان می‌یابد و به دریاچه طبریه می‌ریزد که در ۲۱۲ متری زیر سطح دریا قرار دارد (جودانیکا،

حواصیل، مرغ ماهی خوار و چلچله آبی فراوان وجود دارند که امروزه بیشتر در بخشهای حفاظت شده زاد و ولد می کنند. در رودخانه های سرچشمه ای و در شاخه های دور از رود اصلی و شعب اردن انواع ماهی دیده می شود، ولی در رودخانه اصلی پس از خروج از طبریه، به علت آلودگی شدید ناشی از فراوانی املاح از شمار ماهیها کاسته می شود، تا جایی که در بحرالْمیت به همان علت هیچ موجود زنده ای دیده نمی شود.

هیدروگرافی رود اردن: وسعت حوضه رود اردن ۱۶۳۳۵ کیلومتر است که ۱۳۶۰۰ کیلومتر آن در جنوب طبریه واقع است. از این رقم ۱۱۶۰۰ کیلومتر در سمت مشرق، یعنی در کشور اردن و ۲ هزار کیلومتر دیگر در سمت مغرب قرار دارد که فعلاً در تصرف اسرائیل است. حوضه اردن از نظر هیدروگرافی یک حوضه نامتقارن است، زیرا خط مقسم المیاء غربی بین این حوضه و حوضه دریای مدیترانه در فاصله کوتاهی با بستر رودخانه قرار دارد. در حالی که مقسم المیاء شرقی که آبهای اردن را از انهار فصلی فلات عربستان جدا می کند، با محور جریان رود اردن فاصله بسیاری دارد (جودائیکا، ۱۹۲/۱۰۰). از خواص عمومی حوضه اردن این است که چون قسمت عمده آب این رود از ریزشهای مستقیم باران تأمین می شود، رود اردن از رودهای کم آبی است که بین جریان آن در فصول بارانی و ماههای خشک تفاوت فاحشی وجود دارد.

از مشخصات دیگر آب شناسی رود اردن تبخیر فراوان آن است که عامل بزرگی در هدر رفتن آب موجود به شمار می آید، ولی اطلاع دقیقی از کم و کیف آن در دست نیست. درباره وجود تبخیر فراوان همین بس که بنابر اندازه گیریهای به عمل آمده، روزانه ۱۳۰۰ میلیون گالن آب اردن وارد بحرالْمیت می شود (EI^۱, VIII/1029)، بی آنکه محل خروجی برای آب این دریاچه وجود داشته باشد و تغییری بجز نوسانات مختصر فصلی در سطح آب آن مشاهده شود. این امر مؤید این فرضیه است که هر روز معادل آبی که به بحرالْمیت می ریزد، از سطح آن تبخیر می شود و وجود چنین تبخیری را درباره تمام قسمتهای دره اردن باید یک واقعیت غیر قابل توجه دانست.

مهم ترین و طولانی ترین رود سرچشمه ای اردن، حاصبانی است که آن را عین فزار نیز می نامند و از حوض و چشمه کم عمقی در دامنه کوه حرمون در جنوب لبنان و در ارتفاع ۵۵۰ متر از سطح دریا که به مسافت ۲۰ کیلومتر در شمال تل القاضی قرار گرفته، آغاز می شود و پس از دریافت آبهای دو نهر دیگر که از کوههای شرقی جاری می شوند، به مسافت حدود ۱۵ کیلومتر در وادی بسیار زیبایی جریان می یابد و پس از پیمودن حدود ۱۱ کیلومتر، در نزار حوله داخل می شود. طول این نزار یا باتلاق پایروس حدود ۱۲ کیلومتر است که حاصبانی از آن گذشته، به آبهای صاف دریاچه حوله منتهی می شود. این سرشاخه در طول سال حدود ۱۵۲ میلیون متر^۳ آب به رود اردن می ریزد که ۳۷٪ آن را سیلابها تشکیل می دهد (جودائیکا، همانجا؛ هاکس، ۳۳).

دومین رود سرچشمه ای اردن، بانیا س است که از چشمه ای در

برابر این مقدار افزایش می یابد؛ اما در جنوب وادی ملیح که در انتهای جنوبی غور واقع است، تپه ها به همدیگر نزدیک شده، کم عرض ترین بخش دره اردن را به وجود می آورند. پس از آن مجدداً پهنای دره به همان ۵ تا ۶ کیلومتر می رسد، ولی در مشرق رأس ام الخرویه، مخصوصاً در ساحل راست، یعنی قسمت غربی دوباره افزایش می یابد، تا جایی که در مصب رود اردن و شمال بحرالْمیت به ۱۴ کیلومتر می رسد و در همین جاست که جلگه تاریخی و حاصل خیز اریحا قرار دارد (همانجا). رود اردن در ورود به بحرالْمیت دلتایی به مساحت ۵ کیلومتر^۲ ایجاد می کند. در اینجا رودخانه به دو شاخه اصلی تقسیم می شود که بین آنها و پیش از پیوستن به آبهای صاف و نیلگون دریاچه باتلاقی به طول ۳/۵ کیلومتر و عرض ۱/۵ کیلومتر می آید. از آن پس آبهای گل آلود اردن به بحرالْمیت ریخته، به صورت بادبزنی به شعاع چند کیلومتر روی آبهای سنگین از املاح دریاچه پیش می رود و پیش از اینکه با آبهای دریاچه یکی شود، خطوط پیشروی و اختلاف رنگ موجود بین آبهای رودخانه و دریاچه تا ۵۰ کیلومتر داخل دریاچه کاملاً مشهود است (جودائیکا، ۱۹۴/۱۰۰).

آب و هوا و پوشش گیاهی طبیعی و حیات حیوانی رود اردن: از نظر اقلیمی دره اردن مانند بسیاری از نواحی مجاور منطقه دارای آب و هوای مدیترانه ای است که از مختصات آن زمستانهای کوتاه و معتدل با باران کم و تابستانهای طولانی و خشک است. با اینکه فلاتهای مشرف بر دره اردن باران نسبتاً زیادی دریافت می کنند، باران سالانه دره اردن ناچیز است و از حدود ۱۰ سانتی متر در نواحی جنوبی و اطراف بحرالْمیت تا ۴۰ سانتی متر در دریاچه طبریه و ۶۰ سانتی متر در حوله تفاوت می کند، در حالی که کوهستانهای سرچشمه رود اردن تا یک متر در سال باران دریافت می کنند (کلاوسون، ۲۰۸). در دره اردن زمستانها خیلی ملایم و معتدل است و مخصوصاً در بخشهای جنوبی متوسط گرمای سردترین ماه یعنی دی ماه (ژانویه) در ناحیه حوله ۱۱ درجه است و در اریحا که در جنوب دره قرار دارد، از ۱۴ درجه سانتی گراد پایین تر نیست، اما تابستانهای دره اردن بسیار گرم و طاقت فرسا است، تا حدی که متوسط گرمای مرداد ماه (ژوئیه) در نواحی حوله در شمال ۲۷ درجه و در اطراف اریحا در جنوب ۳۲ درجه سانتی گراد است (بریتانیکا) و برخی بر آنند که اریحا در بخش جنوبی دره اردن گرم ترین نقطه جهان است (هاکس، ۳۳).

در زمانهای گذشته پادگانه های دره اردن از جمله سرزمینهای خشک و بی آب و علف محسوب می شد و پوشش گیاهی طبیعی این منطقه منحصر به نزارهای انبوه پایروس، زنبق و دیگر گیاهان آبی در اطراف حوله و حواشی پست رود اردن بود که در مواقع سیلابی زیر آب قرار می گرفت، ولی از ۱۹۵۰م به بعد که طرحهای مفصل آبیاری و کشاورزی در سراسر دره اجرا شده، چشم انداز جغرافیایی تفاوت فاحشی از نظر فراوانی مزارع سبز و باغهای میوه مخصوصاً مرکبات و موز و امثال آن پیدا کرده است. در بیشه ها و جنگلهای حاشیه رود اردن حیواناتی مانند شغال، روباه، خوک وحشی و پرندگانی مانند انواع

بحرالمیت در مسیر پر شیب و عمیق خود جریان دارد، ۱۱ رود دائمی از مشرق، یعنی از ساحل چپ بدان متصل می‌شوند که مهم‌ترین آنها یرموک است (گلوک، ۸۷). در همین فاصله از سمت مغرب یا ساحل راست هم شاخه‌ها و آب راههای چندی به رود اردن ملحق می‌شوند که مهم‌ترین آنها نهر جلود است (نک: «راهنما»، نقشه میان ص ۲۸-۲۹).

به استثنای یرموک، تمام شعب اردن از رودخانه اصلی کوچک‌تر و کم‌آب‌ترند. یرموک که از ارتفاعات نسبتاً دور دست حوران در سوریه سرچشمه می‌گیرد، در دره اردن بیش از ۴۰ کیلومتر جریان نمی‌یابد و در ۸/۵ کیلومتری جنوب طبریه و در نزدیکی پل المجمع به رود اردن متصل می‌شود (EI^۱, VIII/1030). در آنجا حجم آن برابر با رود اردن شده، پهنای هر دو رودخانه به حدود ۱۰ متر می‌رسد، ولی آب یرموک شیرین‌تر و گوارتر از آب اردن است. به همین سبب در سالهای اخیر به صورت وسیعی مورد استفاده کشاورزی و جز آن قرار گرفته است (گلوک، ۸۸). آب این رودخانه را به طور متوسط ۴۵۰ میلیون م^۳ برآورد کرده‌اند که بیشتر آن را سیلابهای فصلی تشکیل می‌دهد. حداکثر آب یرموک در ۱۹۲۹ م، ۸۹۳ میلیون م^۳ و حداقل آن، سال پیش از آن تاریخ فقط ۲۶۸/۵ میلیون م^۳ بوده است (جودائیکا، ۱۹۳-۱۹۲/۱۹۲). جریان یرموک در نتیجه سیلابی بودن نامرتب است و افزایش آب زمستانی آن تاحدی ناگهانی است، چنانکه جریان آب رودخانه از روزی تا روز دیگر از ۵۷ م^۳ تا ۱۷۰ م^۳ در ثانیه تفاوت می‌کند (بریتانیکا، ۲۷۶-۲۷۵/۱۹۲).

نیز از رودهای مهم ساحل شرقی اردن، زرقاست که از کوههای عجلون سرازیر شده، در ۶۵ کیلومتری جنوب طبریه در نقطه پل دامیه به رود اردن می‌ریزد. این رود در سال حدود ۴۵ میلیون م^۳ به آب اردن اضافه می‌کند (همان، ۲۷۶/۱۹۲).

شیب بسیار تند رود اردن باعث سرعت جریان آب آن می‌گردد، به طوری که در محل پل آلنبی در فاصله کوتاهی از ورود به بحرالمیت متوسط سرعت حدود ۱/۵ متر (۴/۵ فوت) در ثانیه است (همانجا). از آنجا که بیشتر مسیر رود اردن در جلگه‌ای رسوبی که از مارل و گچ تشکیل شده، قرار دارد، فرسایش بستر و بدنه رودخانه تا حدی است که ۲٪ حجم جریان عادی و ۵٪ جریان سیلابی را مواد شسته شده از بستر رودخانه تشکیل می‌دهد. این شرایط از یک طرف وجود چشمه‌های آب گرم و معدنی فراوان مخصوصاً در ناحیه طبریه از طرف دیگر، باعث می‌شود که مقدار نمک محلول در آب اردن تا حد بسیاری (تا ۰/۷۷ درصد) افزایش یابد که این خود مسائل و مشکلاتی از نظر استفاده از آبهای رود اردن به منظور کشاورزی و آبیاری و مقاصد دیگر ایجاد می‌کند (همانجا).

مقدار عمده‌ای از آب رود اردن پیش از آنکه به بحرالمیت بریزد، از میان می‌رود و علت این امر تبخیر فوق العاده، نفوذ در زمین و بهره‌برداری برای مقاصد کشاورزی و مصارف عادی دیگر است. مقدار آب ورودی به بحرالمیت را ۸۷۵ میلیون م^۳ برآورد کرده‌اند

قریه‌ای به همین نام در خاک سوریه برخاسته، پس از دور زدن این قریه از شمال و مغرب با نهر دیگری که در همواره قریه واقع است، تلاقی می‌کند. این سرشاخه سالانه ۱۲۳ میلیون م^۳ فراهم می‌سازد که ۱۲/۵٪ آن سیلاب است.

سومین رود سرچشمه‌ای اردن دان یا نبع الدان است که از دامنه‌های تل القاضی برخاسته، چون از شهر دان می‌گذرد، به نام آن شهر نامیده می‌شود. این رود در فاصله کوتاهی به مجرای بانیا س برخورد، به طرف کوههای شرقی جریان می‌یابد و سرانجام با حاصبانی یکی شده، رود اردن را تشکیل می‌دهند، مقدار آبی که سالانه از رود دان تأمین می‌شود، ۲۴۰ میلیون م^۳ است که تقریباً تمامی آن از چشمه‌ها فراهم می‌شود، زیرا نوسانات جریان رود دان ناچیز و برخلاف دو رود دیگر سرچشمه‌ای، تغییرات ناشی از سیلابها در آن بسیار اندک است. برخی از جغرافی‌دانان رودخانه کوچک دیگری به نام سعار را هم که به بانیا س می‌ریزد، جزو رودهای سرچشمه‌ای اردن دانسته‌اند (همانجاها).

رود اردن در مواقع طغیانی، یعنی از دی تا فروردین به طور متوسط ماهانه ۹۰ میلیون م^۳ و در ماههای خشک تابستان تنها ۲۲ میلیون م^۳ آب به دریاچه حوله می‌ریزد. این دریاچه علاوه بر رود اردن که از شمال بدان می‌ریزد، از آب رودهای کوچک دو طرف دره نیز برخوردار می‌شود.

رود اردن پس از خروج از دریاچه حوله در مسیر عمیق و باریکی که شرح آن گذشت، به جریان خود ادامه داده، به دریاچه طبریه می‌ریزد. مقدار متوسط جریان سالانه آب اردن را پیش از اینکه به دریاچه طبریه بریزد، ۵۵۰ میلیون م^۳ برآورد کرده‌اند که حداقل آن در ۱۹۵۹-۱۹۶۰ م ۲۵۰ میلیون م^۳ و حداکثر آن در ۱۹۶۸-۱۹۶۹ م بالغ بر ۹۹۰ میلیون م^۳ بوده است (بریتانیکا، ۲۷۵/۱۹۲). در فاصله حدود ۲۱ کیلومتر، از مدخل تا مخرج رود اردن در دریاچه طبریه، مقدار زیادی از آب دریاچه تبخیر می‌شود، ولی رودخانه‌ها و چشمه‌های متعدد کوچکی که از اطراف به این دریاچه می‌ریزند، از طرفی، و آب چشمه‌های معدنی که در داخل دریاچه از زمین می‌جوشند، از طرف دیگر، تبخیر آب را جبران می‌کند. از آنجا که همواره مقداری املاح و مخصوصاً کلرید همراه این آبها به دریاچه طبریه می‌رسد، آب رود اردن پیش از ورود به دریاچه برای استفاده‌های کشاورزی مفیدتر و مناسب‌تر از آبی است که از دریاچه خارج می‌شود. مقدار آب رود اردن در خروج از دریاچه طبریه در حال حاضر بر حسب نیازمندیها تحت اختیار است و این امر در نتیجه تأسیسات جدید آبیاری مقدور شده است، ولی پیش از احداث این تأسیسات یک حداکثر ۹۱۵ میلیون م^۳ در ۱۹۳۹ م و یک حداقل ۴۶۶ میلیون م^۳ در سال قبل از آن به ثبت رسیده است و حداکثر جریان ماهانه ۲۲۷ میلیون م^۳ در ماه مارس (اسفند-فروردین) و حداقل ۲۹ میلیون م^۳ در اوت (مرداد-تیر) نیز به ثبت رسیده است (جودائیکا، ۱۹۲/۱۹۲). در فاصله ۱۰۰ کیلومتری که رود اردن بین دو دریاچه طبریه و

(جودانیکا، X/193)، ولی تغییرات سالانه آن بسیار است و بیشتر به وضع جریان یرموک بستگی دارد که در ۱۹۳۵ م بالغ بر ۱۳۱۳ میلیون م^۳ آب داشته، در حالی که دو سال پیش از آن یعنی در ۱۹۳۳ م مقدار آب سالانه آن از ۲۸۷ میلیون م^۳ تجاوز نکرده است. بنابر محاسبات انجام شده، از مجموع آب بارانی که در تمام حوضه رود اردن می‌بارد، تنها ۱۸٪ آن از طریق رود اردن به بحرالمیت می‌رسد (همانجا).

اهمیت ارتباطی رود اردن به علت شیب تند، سرعت جریان آب و وجود بخشهای کم عمق در بستر آن، این رود قابل کشتیرانی نیست، ولی از زمانهای بسیار دور بخشهای کم عمق آن گذرگاههایی فراهم آورده است که عبور از رودخانه را مقدور ساخته، و در نتیجه رود اردن همواره نقش بسیار مهمی در ارتباط بین سواحل غربی، یعنی بلاد مدیترانه و مصر و سواحل شرقی، یعنی نواحی شامات بر عهده داشته است. ۵ گذرگاه از این نوع در شمال دریاچه طبریه و ۵۴ گذرگاه در جنوب آن قرار داشته است و همین گذرگاههاست که در تورات از آنها یاد شده است. آنچه مسلم است، آنکه در زمانهای پیش از سلطه رومیها پلی بر روی رود اردن وجود نداشته، و پل سازی از زمان آنان آغاز شده است (EI¹, VIII/1029). در این میان، گذرگاهی که در جنوب حوله قرار داشته، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است، زیرا از آن گذرگاه راهی از قنطره به دمشق منتهی می‌شده است. همین گذرگاه است که در قرون وسطی از آن بارها به نام گذرگاه یعقوب یاد شده، و در دوران جنگهای صلیبی از اهمیت خاصی برخوردار بوده است. در همین محل بوده است که بالدوین سوم در ۱۱۵۷ م از نورالدین محمود زنگی شکست خورده است. در ۱۱۷۸ م نیز بالدوین چهارم قلعه‌ای در جنوب این گذرگاه بنا نهاد که سال بعد به تصرف صلاح الدین ایوبی درآمد و ویران گردید. در سالهای بعد، پل سه دهانه‌ای در این محل بنا شد که در ۱۴۵۰ م وجود داشته است. پل بنات یعقوب بر روی همین گذرگاه یعقوب بنا شده بوده است. از جمله پلهای مهم دیگر رود اردن پلی در جنوب دریاچه طبریه و در محلی به نام فقی یا آفقی است که محل خروج رود اردن از این دریاچه است. این پل بر سر راه دمشق به سرزمینهای مغرب اردن قرار داشته است. کمی در جنوب این گذرگاه خرابه‌های دو پل سنگی به نام ام‌القنطیر و جسرالسید وجود دارد که تاریخ آنها زیاد روشن نیست، ولی احتمالاً یکی از آن دو، همان پلی است که مقدسی در شرح طبریه از آن یاد کرده، و به گفته یاقوت دارای ۲۰ دهانه بوده است (همان، VIII/1030). در فاصله کمی از محل تلاقی یرموک و اردن، پل معروف به جسرالمجامع و بعد از آن پل دامیه قرار دارد که به وسیله سلطان بیبرس از ممالیک مشهور مصر در ۱۲۶۶ م ساخته شده، و در حین ساختمان آن جریان رود اردن به علت وقوع زمین لرزه‌ای قطع گردید، ولی امروز از رود اردن که مسیر خود را تغییر داده، به دور افتاده است. سرانجام پلی در شمال اریحا واقع است که از معابر پر رفت و آمد به شمار می‌آید (همانجا).

اهمیت تاریخی رود اردن: رود اردن تاکنون اهمیت تاریخی خود را

به عنوان یک عامل عمده در ارتباطات حفظ کرده است، به طوری که امروز هم بستر آن محل عمده شاهراههای ارتباطی بین شمال و جنوب و شرق و غرب است. در انتهای جنوبی اردن و قبل از آنکه آب این رود به بحرالمیت بریزد، بزرگ راه عمان - قدس به طول ۸۸ کم واقع است که ۵۲ کم آن در مشرق و ۳۶ کم آن در مغرب پل قرار دارد. از این بزرگ راه دو راه درجه دوم از الشاغور در مشرق و اریحا در مغرب رود اردن رو به شمال کشیده شده که در طول دره اردن تا دریاچه طبریه و از دو طرف این دریاچه در غور حوله تا نزدیکی مرز لبنان، امتداد دارد. در طول این دو راه شمالی جنوبی در دو نقطه، یکی در دامیه در جنوب و دیگری در معاد در شمال، راههای دیگری رود اردن را قطع کرده، و ارتباط بین سواحل شرقی و غربی را برقرار ساخته‌اند. علاوه بر این دو راه اصلی شرقی غربی، در طول دو راه عمده شمالی جنوبی دره اردن، جاده‌های درجه دوم چندی نواحی ساحلی را به داخل کشور اردن و فلسطین مرتبط می‌سازند (نک: «نقشه خطوط»؛ نیز «نقشه توریستی»).

در کتاب مقدس نام اردن همواره همراه با اریحا، یعنی نقطه‌ای که قوم بنی اسرائیل در مقابل آن از رود اردن عبور کرده‌اند، آمده است (اعداد، ۱:۲۲). در همان کتاب از وادی اردن نیز نام برده شده، و لوط نبی آن را مانند جنت خدا و سرزمین مصر وصف کرده است (پیدایش، ۱۳:۱۰). مرتفعات اردن را ناحیه اطراف رود اردن (یوشع، ۱۰:۲۲) و بخشهای پایینی و مجاور رودخانه را که از جنگل مستور بوده، به نام بیشه‌های اردن نامیده‌اند. در آنجا بوده است که پسران پیغمبران به منظور قطع اشجار می‌رفته‌اند (دوم پادشاهان، ۴:۶) و آنجا را سرزمین حیوانات خطرناک و از جمله شیر دانسته‌اند (ارمیا، ۴۹:۱۹).

در آن زمانها عبور از رود اردن از طریق همان گذرگاهها انجام می‌شده است، چنانکه یعقوب (ع) با همراهان در راه بیت‌ایل (پیدایش، ۱۳:۷) و در مراجعت به کنعان در نزدیک شکوت از آن عبور کرده است (همان، ۱۷:۳۳). معروف‌ترین روایات مربوط به رود اردن در طول تاریخ، عبور بنی اسرائیل از این رود است که از نقطه‌ای مقابل اریحا صورت گرفته، و شرح مفصل آن در فصل سوم از کتاب یوشع آمده است. از آنجا که عبور از رود اردن در آن نقطه و در آن فصل بسیار دشوار بوده، متوقف شدن جریان آب را معجزه دانسته‌اند. نظیر این مورد در تاریخ رود اردن چند بار به ثبت رسیده است. از جمله در ۱۲۶۷ م جریان رودخانه به مدت ۸ ساعت قطع شده، و در ۱۵۴۶ م دو روز تمام و در ۱۹۲۷ م به مدت ۲۱/۵ ساعت آب در رودخانه جریان نداشته که هر مورد به علت زمین لرزه و ریزش بدنه‌های دره اردن که قبلاً بدان اشاره شد، بوده است (جودانیکا، X/194-195). از آنجا که عبور از اردن معجزه دانسته شده، این رودخانه جنبه تقدس خاصی پیدا کرده، و آب آن شفا بخش فرض شده است (دوم پادشاهان، ۱۰:۵). بعدها که حضرت عیسی به وسیله یوحنا در آبهای رود اردن غسل تعمید یافت، جنبه تقدس

حدود ۴۶۶ میلیون م^۳ (دود، ۱۳۳).

اسرائیل این طرح را که به نفع او تهیه شده بود، پذیرفت، ولی اتحادیه عرب آن را مردود اعلام کرد. سپس اسرائیل در اجرای طرح به ایجاد آب راه ملی^۱ و انتقال آب از دریاچه طبریه به سرزمین نقب اقدام کرد. کشورهای عربی به منظور خنثی کردن این اقدام اسرائیل در صدد منحرف ساختن آب سرچشمه‌های رود اردن به نواحی عرب نشین برآمدند که اقدامات آنها به مداخله نظامی اسرائیل در ۱۹۶۷م و جنگ معروف ۶ روزه منجر گردید. در پایان این جنگ، سواحل رود اردن از نقطه^۲ گشرا (جسر) تا بحرالمت نوار آتش بس بین اردن و اسرائیل شناخته شد.

در حال حاضر حاصبانی که شاخه اصلی رود اردن است در خاک لبنان و دو سرشاخه دیگر اردن یعنی بانیاس و دان در تصرف اسرائیل است و آبهای حیات بخش اردن ریشه اصلی منازعات دیرپا و جنگ و جدالهای رسمی و غیررسمی و آشکار و پنهان میان کشورهای منطقه محسوب می‌شود (برای اطلاعات بیشتر و مخصوصاً اهمیت اقتصادی اردن، نک: اردن، کشور).

مآخذ: انصاری دمشقی، محمد، نخبه الدهر، لایزیگ، ۱۹۲۳م؛ بستانی، دائرة المعارف الاسلامیه، به کوشش ابراهیم زکی خورشید و دیگران، قاهره، ۱۹۳۳م؛ سیوطی، الدر المنثور، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طبری، تفسیر، طوسی، محمد، النبیان، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ قرآن کریم؛ کتاب مقدس؛ الموسوعة الفلسطينية، عام، دمشق، ۱۹۸۴م؛ موعد، حمد سعید، حرب المياه فی الشرق الارسط، دمشق، ۱۹۹۰م؛ هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، بیروت، ۱۹۲۸م؛ نیز:

Beaumont, P. et al., *The Middle East*, London, 1988; Britannica; Clawson, M. et al., *The Agricultural Potential of the Middle East*, New York, 1971; Collier's Encyclopedia, London, 1986; Dodd, C. H. & M. A. Siles, *Israel and the Arab World*, London, 1970; El-Ghuck, N., *The River Jordan*, New York, 1968; Held, Colbert C., *Middle East Patterns*, London, 1989; Israel, *Map of the Cease - Fire Lines*, 'The Survey of Israel, 1969; *Israel und Angrenzende Länder*, Bern (Kömmmerly und Frey), 1982; *Judaica: The Middle East Intelligence Handbook*, London, 1987.

محمدحسن گنجی

اُردُن، کشوری در آسیای جنوب غربی که پس از پایان جنگ جهانی اول و فروپاشی امپراتوری عثمانی با نام ماوراء اردن با قیمومت انگلستان به وجود آمد و در پایان دوره قیمومت، در ۱۹۴۸م با تغییراتی که در مرزهای آن داده شد، به صورت کشوری پادشاهی درآمد. نام رسمی آن المملكة الاردنية الهاشمية است (برای اطلاع از سبب نام‌گذاری، نک: ه.د، اردن، رود).

I. جغرافیا

حدود و وسعت: اردن میان ۲۹° و ۳۳° عرض شمالی واقع شده است و خط نصف النهار ۳۷° آن را به دو نیم تقسیم می‌کند (هریس، ۱۹). این کشور از شمال به سوریه و عراق، از مشرق به عربستان سعودی و عراق، از جنوب به عربستان سعودی و از مغرب به اسرائیل محدود

و شفا بخشی آب رودخانه تقویت شد.

در قرآن کریم به صراحت ذکری از رود اردن به میان نیامده، ولی مفسران بر این عقیده‌اند که آنجا که در داستان طالوت می‌فرماید: «فَلَمَّا قَضَىٰ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي...» (بقره/۲۴۹)، مقصود از «نهر» همان رود اردن است (نک: طبری، ۲/۳۹۱-۳۹۰؛ طوسی، ۲۹۳/۲-۲۹۴؛ فخرالدین رازی، ۱۹۲/۶؛ سیوطی، ۷۵۹/۱-۷۶۰).

رود اردن که مانع بزرگی در رفت و آمد اقوام ساکن دو طرف آن بوده، همواره نقش یک عامل جدا کننده اقوام و فرهنگها و سنن را بر عهده داشته، و مرز بین اقوام و فرهنگها بوده است. پیش از بنی اسرائیل رود سرزمین کنعان را که تابع مصر بوده، از آنچه بعداً سرزمین موعود خوانده شده، جدا می‌کرده است (اعداد، ۱۲:۳۴). در زمان بنی اسرائیل هر دو سمت رودخانه به تصرف آنان درآمد، ولی در سده های بعد اردن مرز بین متصرفات پادشاهی ایران و ناحیه یهودیه که تحت نفوذ یونانیان بوده، به شمار می‌رفته است. در زمان سلطه رومیها که بر هر دو سوی رود اردن تسلط یافته بودند، نقش مرز بودن این رودخانه متغی گردید. در همان زمان رومیها که راهسازیهایی آنان در تاریخ معروف است، اقدام به ساختن راهها و مخصوصاً پلها بر روی اردن کردند که جسرینات یعقوب را می‌توان بهترین نمونه آنها دانست.

پس از ظهور اسلام و تصرف منطقه به وسیله فاتحان مسلمان، رود اردن دوباره مرز بین فلسطین و اردن شد. مسلمانان از طریق دره رود یرموک به دره اردن سرازیر شدند و پس از شکست دادن هراکلیوس امپراتور بیزانس در جنگ معروف یرموک (۶۳۶ق/۱۵) به تدریج تمام سوریه و فلسطین و مصر را به تصرف خود درآوردند.

در ایام حکومت ممالیک رود اردن ابتدا جزو سرزمین دمشق و سپس تابع نابلس شد و این حالت قرنهای پایدار بود تا اینکه در ۱۹۲۱م در نتیجه به وجود آمدن امیر نشین ماوراء اردن (نک: ه.د، اردن، کشور) دوباره به صورت مرز سیاسی مهمی درآمد که تا ۱۹۴۸م به همان حال باقی بود. در آن سال و در جریان جنگ استقلال، افراد لژیون عرب ماوراء اردن از این رود عبور کرده، کوهستانهای نابلس و حبرون را در مغرب اردن و سپس در ۱۹۶۷م تمامی بخش جنوبی دره اردن را به تصرف خود درآوردند، در حالی که بخش شمالی دره را اسرائیل در تصرف داشت. در ۱۹۵۳م اسرائیل در جنوب دریاچه حوله اقدام به ایجاد تأسیساتی به منظور انتقال آب اردن به صحرای خشک نقب کرد که این اقدام با مخالفت اعراب مواجه شد و به منازعات بین المللی و ارجاع امر به شورای امنیت سازمان ملل متحد منجر گردید. در ۱۹۵۵م طرح معروف به طرح جانستون (سفیر وقت آمریکا) به منظور حل منازعات منطقه‌ای بر سر استفاده از آب اردن پیشنهاد شد که در آن سهم سالانه هریک از کشورهای ذینفع از مجموع آب اردن و یرموک به این شرح تعیین شده بود: اردن، ۴۸۰ میلیون م^۳؛ سوریه، ۱۳۲ میلیون م^۳؛ لبنان، ۳۵ میلیون م^۳ و اسرائیل، باقی مانده آب در

است. در منتهی‌الیه جنوبی، ۲۶ کمه مرز آبی با دریای سرخ دارد. طول مرزهای خشکی اردن با هر یک از کشورهای همجوار به این شرح است: عراق، ۱۳۴ کمه؛ سوریه، ۳۷۵ کمه؛ اسرائیل، ۲۳۸ کمه؛ عربستان سعودی، ۷۴۲ کمه («اطلس جهانی...»).

خطوط مرزی که اردن را از سوریه و عراق و عربستان سعودی و اسرائیل جدا می‌سازد، خطوط هندسی قراردادی است که در سالهای نخست پس از جنگ جهانی اول به وسیله امیر عبدالله فرزند شریف حسین، نخستین فرمانروای اردن مشخص شد و هدف اصلی در آن زمان این بود که خط لوله نفت عراق در سرزمینهای زیر سلطه انگلستان، قرار گیرد («جغرافیا...»، II/87).

اردن از نظر وسعت تاکنون دستخوش تغییراتی شده است. مساحت آن در بدو امر، به هنگام محدود بودن از سمت مغرب به ساحل شرقی رود اردن، ۸۸'۸۰۰ کمه بود، ولی از ۱۹۴۹م که اردن زمینهای سامره و یهودیه را در ساحل غربی رود اردن به تصرف درآورد، وسعت آن به ۹۶'۱۸۸ کمه افزایش یافت. در آن زمان مرز غربی اردن فقط ۱۴ کمه تا ساحل شرقی دریای مدیترانه فاصله داشت (بررسی اجمالی، ۱). پس از جنگ ۶ روزه ۱۹۶۷م، حدود ۵۶۰۰ کمه از اراضی ساحل غرب رود اردن به تصرف اسرائیل درآمد که هنوز به همان وضع باقی است («خاورمیانه...»، 487). «سالنامه آماری» سازمان ملل متحد مربوط به ۱۹۸۹م، مساحت اردن را ۹۷'۷۴۰ کمه آورده است (ص 68).

اوضاع طبیعی: از نظر زمین شناسی و ناهمواری، کشور اردن را می‌توان به ۴ بخش متمایز شمالی - جنوبی تقسیم کرد (نک: «جغرافیا»، همانجا) که از مغرب به مشرق به موازات همدیگر قرار گرفته‌اند:

۱. فلات فلسطین در مغرب که به نامهای سامره و یهودیه معروف است. این فلات از شمال اردن و جنوب غربی سوریه، یعنی از ناحیه‌ای به نام حوزن آغاز می‌شود. این بخش از فلات فلسطین از لایه‌های آتش فشانی مربوط به دورانهای گذشته دور تشکیل شده که بر اثر فرسایش ممتد، خاکهای حاصل خیز و پر ارزشی به وجود آورده است. در جنوب این بخش، مرتفعات اصلی سامره و یهودیه واقع است که بیشتر از طبقات آهکی تشکیل شده و دارای ساختمان طاق‌دسی است و ارتفاع آن تا هزار متر از سطح دریا می‌رسد. در دو طرف این تشکیلات طاق‌دسی دره‌های چندی از مغرب به مدیترانه و از مشرق به دره اردن منتهی می‌شود (بریتانیکا، X/270). سامره که در شمال قرار گرفته، سرزمین تپه ماهور نسبتاً مرتفعی است که دره‌های چندی از دو سو آن را شکافته، آبهای اندک آن را از مغرب به مدیترانه و از مشرق به رود اردن می‌رسانند. سامره در فاصله میان نابلس و بیت المقدس به یهودیه می‌پیوندد که از سامره مرتفع‌تر است و ارتفاع آن از ۷۵۰ متر در بیت المقدس تا ۱۶۱۳ متر در الخلیل افزایش می‌یابد. در این قسمت از اردن تشکیلات آهکی دره‌های عمیق و غارهای متعدده به وجود آورده که از

نظر جهانگردی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (کلیر...، XIII/631).

۲. حفره اردن - بحرالمت - وادی عربیه (عربیه) که چاله‌ای است وسیع در میان گسلهای عظیم فلسطین در مغرب و اردن در مشرق. در خط القعر بخش شمالی این چاله است که رود اردن با سرعتی فوق‌العاده در بستر پیچ و خم داری که تا ۳۹۵ متر زیر سطح دریا می‌رسد، جریان دارد (بریتانیکا، X/275). در بخش میانی این چاله بحرالمت قرار گرفته که دریاچه‌ای است به وسعت ۷۵۵ کمه (کلیر، همانجا) دارای ۶۴ کمه طول و ۱۶ کمه عرض. سطح آب این دریاچه حدود ۴۰۰ متر، و عمیق‌ترین نقطه آن ۷۹۶ متر پایین‌تر از سطح دریاهاى آزاد است و در نتیجه گودترین نقطه شناخته شده پوخته زمین است. املاح آن ۲۵۰ گرم در لیتر، و شوری آن تا حدی است که هیچ جاندارى در آن وجود ندارد (بریتانیکا، همانجا؛ بومن، 436).

در جنوب بحرالمت، وادی عربیه قرار دارد که صحرایی است خشک و بی‌آب و علف. ارتفاع آن در امتداد جنوب به تدریج افزایش می‌یابد، تا اینکه در ۱۳۰ کیلومتری جنوب دریاچه هم ارتفاع سطح دریا را قطع می‌کند و سرانجام در خلیج عقبه به دریای سرخ منتهی می‌شود (کلیر، همانجا).

۳. فلات اردن که بستری از سنگهای آتش‌فشانی است و آثار آن در نواحی شرقی جبل دروز به صورت صخره‌های آتش‌فشانی به چشم می‌خورد (همانجا). نواحی مرکزی این فلات را رسوبات ماسه‌ای و گچی تشکیل داده که در برون زدگیهای آن ماسه سنگ و سنگ آهک توأم با سنگ چخماق همه جا مشهود است. بخشهای جنوبی این فلات را لایه‌های بازالت آتش‌فشانی و طبقات آهکی تشکیل داده که ارتفاع آن تا ۱'۶۰۰ متر می‌رسد.

آنچه به فلات یا مرتفعات اردن شهرت دارد، در واقع لبه غربی فلات عظیم عربستان است که بیشتر با نامهای انجیلی شناخته می‌شود و آن را معمولاً به دو بخش تقسیم می‌کنند. بخش شمالی از بازالت آتش‌فشانی و بخش جنوبی از ماسه سنگ و گرانیت تشکیل شده است. در این بخش باد عامل عمده فرسایش و شکل دهنده چشم اندازهاست. لبه فلات عربستان در این جا دارای شکافهای متعددی است که رودهای دائمی یا موقت از طریق آنها به دره اردن منتهی می‌شوند (بریتانیکا، همانجا). مهم‌ترین این شکافها دره رودیرموک است که راه آهن دمشق به حیفا از آنجا می‌گذرد. کمی در جنوب آن، دره نیم‌رین واقع است که شاهراه عتّان - بیت المقدس در طول آن ساخته شده است. از این لبه دیوار مانند که بگذریم، از ارتفاع فلات عربستان به شیب کمی در امتداد مشرق کاسته می‌شود (کلیر، همانجا).

۴. بیابان استپی که آخرین و شرقی‌ترین بخش اردن را به وجود آورده، و خود دنباله فلات عظیم عربستان است. قسمت شمالی آن از

تابستان ۲۶ درجه است. در سواحل اردن میانگین گرمای تابستان از ۲۷ تا ۳۰ درجه تفاوت می‌کند، در حالی که در نواحی استپی شرقی میانگین گرمای تابستان ۲۳ تا ۲۶ درجه است و این مقداری است که معمولاً برای غتان در نظر گرفته می‌شود (کلیر، ۶۳۲-۶۳۱/۱۳۱۱).

در اردن نیز مانند سرزمینهایی که آب و هوای مدیترانه‌ای دارند، اختلاف بسیاری میان دمای تابستان و زمستان وجود دارد. مثلاً در اریحا که گرم‌ترین نقطه اردن است، زمستان همراه با یخ‌بندان است، ولی در بیت المقدس میانگین دمای ماههای زمستان ۸ تا ۹ درجه سانتی‌گراد است. میانگین دمای زمستانی استپهای شرقی ۴ تا ۹ درجه است و در غتان ۶ درجه زیر صفر به ثبت رسیده است. از نظر گرما می‌توان اردن را دارای دو فصل دانست، یکی تابستان گرم و طولانی از فروردین تا آبان و دیگری زمستان معتدل و کوتاه از آذر تا اسفند (همانجا؛ پتای، ۵).

باران اردن اندک و فصل ریزش آن ماههای سرد سال است. باران معمولاً از آبان شروع می‌شود و تا بهمن ماه ادامه می‌یابد. مقدار متوسط باران سالانه اردن را ۲۷/۳ سانتی‌متر دانسته‌اند (بومنت، ۷۱) که از ۵ سانتی‌متر در نواحی بیابانی (بررسی اجمالی، ۳) تا ۱۰۰ سانتی‌متر در باریکه غربی تفاوت می‌کند. پرباران‌ترین بخش اردن

بازالت و یخشهای جنوبی آن از ماسه سنگ و گرانیت تشکیل شده است (بریتانیکا، همانجا). در منتهی‌الیه جنوبی این بیابان استپی، یعنی در گوشه جنوب شرقی اردن، وادی سرخان که دره خشکی بیش نیست، قرار دارد. این وادی به داخل عربستان کشیده شده، و تنها عارضه طبیعی است که یک نواختی چشم‌انداز این سرزمین خشک و بی‌آب و علف را از میان می‌برد.

جنس خاک اردن با ارتفاع جغرافیایی تفاوت می‌کند. در مرتفعات معمولاً تشکیلات زمین‌شناسی سبب به وجود آمدن خاکهای آهکی می‌شود که در نواحی مرطوب رنگ قهوه‌ای مایل به قرمز به خود می‌گیرند. بیشتر زمینهای کشاورزی در نواحی فلاتی اردن از همین نوع خاکها تشکیل شده است که به نام عمومی خاکهای مدیترانه‌ای نامیده می‌شوند. در بخشهای کم ارتفاع‌تر و در دره رود اردن رنگ خاک متمایل به زردی است. این خاکهای زرد مدیترانه‌ای در صورت وجود آب دارای حاصل‌خیزی قابل توجهی است. در نواحی وسیع بیابانی مشرق اردن، خاکهای مخلوط آتشفشانی با رنگهای خاکستری دیده می‌شود که برای دام‌پروری مساعدتر است تا کشاورزی، ولی در دره‌ها رسوبات سیلابی خاکهای زراعتی خوبی فراهم می‌سازد. خاک اردن از نظر مواد معدنی غنی، ولی از لحاظ ترکیبات آلی فقیر است (ویلسن، ۱۸؛ گویسر، ۷).

آب و هوا: کشور اردن مانند بسیاری از سرزمینهای همجوار دارای آب و هوای مدیترانه‌ای است که از مشخصات عمومی آن تابستانهای گرم و خشک، و زمستانهای معتدل و باران کم و آفتاب فراوان است. نمونه کامل این نوع آب و هوا در مرتفعات غربی و فلات فلسطین دیده می‌شود که با کمی و زیادی ارتفاع زمین تفاوت می‌کند («جغرافیا»، ۸۷/II). در تابستان سراسر اردن گرم و خشک است، ولی شدت گرما به نسبت عکس ارتفاع زمین، افزایش می‌یابد و در نتیجه چاله اردن که از همه جا پست‌تر است، به صورت یکی از نواحی بسیار گرم جهان در می‌آید. در اینجا میانگین حداکثر گرما در تابستان ۳۱/۵ درجه سانتی‌گراد است، ولی گاه میزان حداکثر مطلق از ۴۰ درجه تجاوز می‌کند و در اریحا که در مجاورت بحرالمیت قرار دارد، بالاترین درجه گرما به ثبت می‌رسد (بومنت، ۵۸). در بیت‌المقدس میانگین گرمای



همین باریکه غربی است که در سال از ۳۸ تا ۱۰۰ سانتی متر باران دریافت می کند (کلیر، ۱۳۳۱/۶۳). در مرتفعات اردن در فصل سرما برف می بارد. در بیت المقدس نیز که میزان متوسط باران سالانه ۶۱۴ میلی متر گزارش شده است، گاهی برف می بارد («جغرافیا»، همانجا). از دیگر نواحی پرباران این کشور بخش شمالی سرچشمه های رود اردن است که در آنجا هم در برخی مرتفعات باران سالانه به ۱۰۰ سانتی متر می رسد. از نواحی پرباران شمالی به تناسب پیشروی به سمت جنوب و مشرق، از مقدار باران کاسته می شود، تا اینکه در نواحی بیابانی منتهی الیه جنوب شرقی، میزان باران سالانه به ۵ سانتی متر می رسد.

پراکندگی فصلی باران بستگی به عبور سیکلونهای مدیترانه ای دارد که بیشتر در زمستانها صورت می گیرد و به همین سبب است که تمام باران این کشور در ماههای سرد زمستان می بارد و تابستانهای آن خشک است.

پراکندگی فضایی باران اردن به دو عامل جغرافیایی بستگی دارد، یکی ارتفاع از سطح دریا و دیگر جهت امتداد مرتفعات آن. در مطالعه ای که از پراکندگی فضایی باران در یک مقطع غربی-شرقی انجام شده، نتایج جالبی به دست آمده که حاصل آن چنین است:

۱. در فصل باران، بعد از هر ۵ روز بارانی متوالی که با عبور یک سیکلون همزمان است، ۱۰ روز بی باران وجود دارد. ۲. در بخشهای کم باران تر شمار روزهای بارانی کمتر از بخشهای پرباران است. ۳. مقدار باران روزانه در نقاط کم باران تر بیشتر از مقدار باران روزانه در بخشهای پرباران است.

از مشخصات عمومی باران مناطق خشک که در اردن به خوبی دیده می شود، تغییر پذیری مقدار باران از سالی به سال دیگر است. در عتقان که میانگین باران آن در دراز مدت ۲۷۳ میلی متر است، کمترین باران سالانه که به ثبت رسیده، ۱۲۸ میلی متر، یعنی کمتر از نصف میانگین سالانه، و بالاترین رقم باران ۴۷۶ میلی متر بوده که اندکی کمتر از دو برابر میانگین سالانه است (بومنت، همانجا).

از آنجا که در شرایط اقتصادی امروز اردن، باران و آب حاصل از آن از اهمیت حیاتی ویژه ای برخوردار است، مطالعات و تحقیقات دامنه داری درباره کم و کیف باران در آن کشور به عمل آمده که نتایج جالبی به دست داده است، از جمله اینکه جمع مقدار آب حاصل از ریزشهای جوی اردن را ۶'۸۸۵ میلیون مترمکعب برآورد کرده اند که ۷۵٪ آن تبخیر می شود، ۱۵٪ در رودخانه ها جریان پیدا می کند و ۱۰٪ به زمین فرو می رود.

پراکندگی زمانی و مکانی باران اردن به صورتی است که در جدولهای ۱ و ۲ آمده است (ویلسن، ۲۳-۲۱).

از جمله مشخصات اقلیمی اردن وجود باد خشک و گرمی به نام خسین است که بیشتر در ماههای بهار و گاهی در پاییز می وزد. این باد با سرعت بسیار از سمت مشرق شروع به وزیدن می کند و آثار آن را تا

سواحل مدیترانه می توان مشاهده کرد که گرد و خاک نرم بیابانی بسیاری همراه می آورد و گاهی سبب می شود که میزان دما تا ۱۲۰ درجه جدول ۱: درصد ریزش باران در ماههای سال

ماه	میلی متر
اکتبر	۲/۶
نوامبر	۷/۷
دسامبر	۲۰/۷
ژانویه	۲۳/۵
فوریه	۱۹/۷
مارس	۱۷/۶
آوریل	۶/۲
مه	۱/۸

جدول ۲: درصد مساحت اردن و مقدار سالانه باران

درصد	میلی متر در سال
۱/۰	بیشتر از ۵۰۰
۳/۲	۵۰۰-۳۰۰
۴/۳	۳۰۰-۲۰۰
۱۲/۲	۲۰۰-۱۰۰
۱۵/۰	۱۰۰-۵۰
۶۴/۱	کمتر از ۵۰

فازنهایت (کمی کمتر از ۵۰ درجه سانتی گراد) برسد (هریس، ۲۱) و میزان رطوبت نسبی به حداقل ممکن تقلیل یابد، تا حدی که شرایط زندگی را برای انسان و حیوان و نیز گیاه دشوار سازد (پتای، ۷).

جمعیت و مشخصات آن: با ضمیمه شدن ساحل غربی رود اردن به این کشور (۱۹۴۹م)، حدود ۱۰٪ بر وسعت آن افزوده شد، ولی جمعیت آن از ۳۷۵ هزار نفر در بدو تشکیل در ۱۹۴۶م به ۱'۱۰۰'۰۰۰ نفر افزایش یافت. در سرشماری ۱۹۶۱م معلوم شد که جمعیت اردن با آهنگ ۳٪ رشد داشته است و در نتیجه در ۱۹۶۷م، یعنی هنگام بروز جنگ ۶ روزه، یک میلیون نفر دیگر بر جمعیت آن افزوده شده بود که ۷۲۰ هزار نفر از آنان جزو پناهندگان سازمان ملل متحد به ثبت رسیده بودند (بومنت، ۴۱۰). از ۱۹۷۰م به بعد جمعیت اردن با آهنگ سریع تری افزایش یافت، تا حدی که در ۱۹۷۹م جمعیت آن به ۲'۱۳۲'۹۹۷ نفر و ۱۰ سال بعد در ۱۹۸۹م به ۳'۱۱۰'۰۰۰ نفر («سالنامه...»، ۸۴۴) و در ۱۹۹۲م به ۳'۵۵۷'۰۰۰ نفر رسید که مشخصات جمعیتی آن در جدول ۳ آمده است («اطلس جهانی»).

«سالنامه آماری» سازمان ملل، جمعیت نسبی اردن را در حدود ۴۰ نفر در کس ۲ آورده است (ص ۶۸)، ولی باید دانست که این رقم نمایانگر واقعی پراکندگی جمعیت نیست، زیرا ۸۰٪ جمعیت کشور در بخش کوچکی در شمال غرب آن متمرکز شده اند که در آن جمعیت نسبی به

در ۱۹۲۱م آن را پایتخت خود قرار داد. با وجود این، جمعیت آن در ۱۹۴۰م از ۲۰ هزار نفر تجاوز نمی‌کرد و رشد سریع جمعیت آن از ۱۹۴۸م به بعد بود که مهاجران فلسطینی در آن سکنی گزیدند.

شهر عمان در دامنه تپه‌هایی معروف به جبل ساخته شده بود، ولی در سالهای بعد شهر در زمینهای هموارتر و کم شیب بادیه توسعه یافت. این زمینها متعلق به بادیه نشینانی بود که آنها را با قیمتهای گزاف فروختند و مشکل گرانی مسکن را به وجود آوردند. شهرسازی جدید عمان بیشتر به وسیله شرکت‌های تعاونی صنعتی صورت پذیرفته، و توسعه سریع آن باعث شده است که شهر نویناد عمان با کمبودهای محسوسی از نظر آب، فاضلاب، برق و دیگر تسهیلات شهری روبه‌رو شود. از این گذشته، این شهر برخلاف پایتختهای دیگر اسلامی مانند دمشق، بغداد، قاهره و ریاض، ریشه تاریخی ندارد (گوبس، 37-36).

بعد از عمان از نظر شمار جمعیت، به ترتیب اربد و زرقا قرار دارد ((سالنامه))، 844). شهرهای دیگر اردن اینهاست: بیت لحم، سلط، جنین، رام الله، مادبا، رمثا و اربحا که تمام شهرها بجز عمان، اربد، رمثا و سلط در ساحل غربی قرار دارند (کلیر، 632/XIII). گفتنی است که در سالهای اخیر شهرکهای بسیاری در طول راه آهن عمان - عقبه به وجود آمده که از توسعه سریع شهرنشینی در اردن حکایت می‌کند (بومن، 412).

مهاجرت و جا به جایی جمعیت در کشور اردن نسبتاً زیاد بوده است، زیرا در زمان تشکیل آن، شمار بسیاری از ساکنان ساحل غربی رود اردن به ساحل شرقی مهاجرت کردند و بار دیگر پس از جنگ ۱۹۶۷م و اشغال بخشی از ساحل غربی به وسیله اسرائیل، ۲۰۰ هزار نفر به ساحل شرقی کوچ کردند. بجز این عوامل تاریخی، عامل دیگری که مهاجرتها را باعث شده است، توسعه شهرنشینی و نزدیک بودن به مرکز صنایع مخصوصاً در عمان و زرقا و رونق بازار کار در این دو شهر بوده است. همچنین بی ثباتی و اغتشاشات لبنان در دهه ۱۹۷۰م سبب شد که بسیاری از طبقات ثروتمند و متمکن آن کشور به اردن مهاجرت کنند (همو، 411-412). در مقابل این مهاجرتها، در سالهای اخیر ۳۳۹ هزار نفر اردنی در خارج از کشور اقامت داشته‌اند که وجود آنان دور از وطن اصلی و انتقال صرفه جوییهای آنان به اردن بخشی از منابع ارزی این کشور را فراهم ساخته، و از نظر اقتصادی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است (نک: ویلسن، 26).

ترکیب قومی و فرهنگی: تحولات تاریخی اردن باعث شده است که جمعیت امروزی آن به رغم اشتراک در زبان و مذهب، از نظر نوع معیشت و تفاوت‌های طبقاتی از عناصر چندی تشکیل شود. از این رو می‌توان جمعیت اردن را مرکب از ۳ عنصر فلسطینی، اردنی و بدویان (بادیه نشینان) دانست. فلسطینیان، ساکنان ساحل غربی رود اردن بودند که از لحاظ معیشتی بیشتر شهرنشین و اهل حرفه و نسبتاً پیشرفته، و از فرهنگی مرفعی برخوردار بودند. اینان بر اثر رویدادهای تاریخی در چند موج به ساحل شرقی رود اردن مهاجرت کردند. نخستین بار پیش

جدول ۳: مشخصات جمعیتی اردن

آهنگ رشد سالانه	۳/۳۹٪
پیش بینی جمعیت در ۲۰۱۰م	۶'۳۹۵'۰۰۰ نفر
پیش بینی جمعیت در ۲۰۲۵م	۹'۱۹۳'۰۰۰ نفر
جمعیت نسبی	۳۰ نفر در کد-۲
جمعیت شهرنشین	۲'۴۷۹'۰۰۰ نفر
نسبت شهرنشینی	۶۹/۷٪
زمان دو برابر شدن جمعیت	۲۰/۴۵ سال
افزایش سالانه جمعیت	۱۲۰'۵۸۲ نفر
جمع موالید در سال	۱۳۹'۷۹۰ نفر
جمع متوفیات در سال	۱۹'۲۰۸ نفر
افراد کمتر از ۱۵ سال	۱'۷۱۱'۰۰۰ نفر
درصد کمتر از ۱۵ سال	۲۸/۱٪
افراد پیرتر از ۶۵ سال	۹۲'۰۰۰ نفر
درصد افراد پیرتر از ۶۵ سال	۲/۶٪
حد انتظار عمر	مردان: ۷۰ سال، زنان: ۷۳ سال

۱۹۰ نفر در کد-۲ می‌رسد (بومن، همانجا).

بر اساس آمارگیری ۱۹۸۹م پراکندگی جمعیت در ۸ استان اردن به شرح جدول ۴ بوده است ((سالنامه))، همانجا).

جدول ۴: پراکندگی جمعیت در استانها

استان	نفر
عَمان	۱'۲۹۷'۱۰۰
اربید	۷۵۳'۲۰۰
زرقا	۴۴۹'۹۰۰
بلقا	۲۱۴'۷۰۰
کرک	۱۳۳'۸۰۰
مفرق	۱۰۹'۰۰۰
معان	۱۰۸'۳۰۰
طفیله	۲۵'۸۰۰
جمع	۳'۱۱۱'۰۰۰

در جدول ۴ نامتعادل بودن پراکندگی جمعیت به خوبی پیداست، زیرا ۸۰٪ جمعیت در ۳ استان عمان و اربد و زرقا، و ۲۰٪ بقیه در ۵ استان دیگر متمرکز است. همین عدم تعادل در پراکندگی جمعیت در شهر و روستا نیز پیداست، زیرا در ۱۹۸۹م از کل جمعیت، ۲'۱۸۰'۰۰۰ نفر یا ۷۰٪ آن در شهرها و ۳۰٪ بقیه در روستاها و بادیه‌ها زندگی می‌کردند (همانجا).

بزرگ‌ترین شهر اردن، عَمان، پایتخت کشور است که تا ۱۸۷۵م روستایی بر خرابه‌های شهر بزرگ رومی معروف به فیلادلفیا بوده، و بنابر داستانهای عامیانه در ۱۸۸۰م به دست چرکسهای مهاجر بنیاد شده است. اعتبار عمان از زمانی آغاز شد که راه آهن حجاز از ۵ کیلومتری آن عبور کرد و رشد آن هنگامی سرعت گرفت که امیر عبدالله

از ۱۹۴۸م و در فاصله کوتاهی که از تشکیل دولت ماوراء اردن می‌گذشت، به ساحل شرقی مهاجرت کرده، در عمان که تازه امتیاز پایتختی نصیب آن شده بود و نیز در دیگر شهرهای نویناد ساحل شرقی رحل اقامت افکندند. موج دوم مهاجرت فلسطینیان به مقیاس وسیع پس از ۱۹۴۸م و تصرف سرزمینهای ساحل غربی به وسیله اردن به وقوع پیوست و این جریانی بود که تا ۱۹۶۷م ادامه داشت. سومین موج مهاجرت فلسطینیها به ساحل شرقی بعد از جنگ کوتاه ۱۹۶۷م و تصرف سرزمینهای ساحل غربی به وسیله اسرائیل بود. مهاجران موج سوم بر خلاف کسانی که در گذشته با میل شخصی در ساحل شرقی سکنی می‌گزیدند، این بار زیر فشارهای اسرائیل و به صورت دسته جمعی از رود اردن عبور کردند و چون در ساحل شرقی جا و مکانی نداشتند، به عنوان پناهنده و زیر چتر سازمان ملل متحد در اردوگاهها ساکن شدند. این مهاجران فلسطینی هنوز پس از چندین دهه در اردوگاهها می‌زیند و با کمکهای سازمان ملل متحد و منابع دیگر امرار معاش می‌کنند و اکنون بیشتر از ۱۰٪ جمعیت اردن را تشکیل می‌دهند (گوسر، 34-35). فلسطینیان ساکن اردن با اینکه با اردنیها در آمیخته‌اند، ایدئولوژیهای خاص خود را به صورت سازمان اداری فلسطین متبلور ساخته، و شرایطی به وجود آورده‌اند که عامل اصلی برخوردهای بین المللی و جنگ و جدالهای پراکنده دهه ۱۹۷۰م و پس از آن در منطقه بوده است.

عنصر دوم جمعیتی، اردنیهای ساکن ساحل شرقی هستند که از گذشته‌های دور در آنجا به کارهای کشاورزی اشتغال داشته، اکنون هم بیشتر امور کشاورزی و فعالیتهای خدماتی کشور خود را بر عهده دارند. سومین عنصر جمعیتی، بادیه‌نشینانند که به رغم کمی جمعیت یعنی ۵ تا ۷٪ از کل جمعیت اردن (همو، 25)، نقش مهمی در زندگی سیاسی، فرهنگی و اقتصادی کشور ایفا می‌کنند. آنان از لحاظ نوع معیشت، زندگی بادیه‌نشینی خود را با تمام ویژگیهای آن حفظ کرده‌اند و در محل زندگی آنان قوانین سنتی قبیله‌ای هنوز هم نافذتر از قوانین دولتی است. آنان به سبب جنگاوری خود همواره در خدمات نظامی پذیرفته شده، و اعتماد مسئولان حکومتی را به خود جلب کرده، و به سبب نقشی که در پایداری حکومت بر عهده داشته‌اند، رؤسای قبایل و افراد برجسته آنان از مزایای رسیدن به درجات بالا و قبول مسئولیتهای حساس در صفوف نظامی برخوردارند (ویلسن، 205). از اینها گذشته بدویان بخش عمده‌ای از نیروی کار کنونی اردن را تشکیل می‌دهند و در سالهای اخیر، زندگی در روستاهای شهر مانند را که از وسایل جدید برخوردار است، برگزیده‌اند (گوسر، همانجا). مهم‌ترین قبایل بدوی اردن اینهاست: اعراب نزاری که از شمال عربستان آمده‌اند و اعراب قحطانی که از یمن به اردن کوچیده‌اند (بریتانیکا، X/272).

در میان جمعیت اردن، شمار اندکی عناصر غیر عرب مشاهده می‌شود که اقلیتهای قومی را به وجود می‌آورند، مانند چرکسها و چچنها. در میان این اقلیتها از همه مهم‌تر چرکسها هستند که شمار آنان

به ۲۵ هزار تن می‌رسد. آنان بازمانده دسته‌های قفقازی هستند که به وسیله سلاطین عثمانی به منطقه کوچانده شده‌اند، تا کمکی به برقراری امنیت و نظم در بادیه‌ها کرده باشند. از اینان، چرکسها گروه مشخص شنی، و چچنها (۲ هزار تن) گروه شیعه را تشکیل می‌دهند که با گذشت سالها، زبان و آداب ملی خود را حفظ کرده‌اند، ولی اکنون به سرعت در جامعه اردنی مستهلک می‌شوند. دولت اردن اقلیت چرکسها را به رسمیت شناخته، و به موجب قوانین سالهای ۱۹۲۸ و ۱۹۸۶م، در ازای هر ۵ هزار نفر یک کرسی در مجلس شورای ملی به آنان اختصاص داده است. چرکسهای اردن در مقابل حمایتی که از حکومت به عمل آورده، و صمیمیتی که در این راه از خود نشان داده‌اند، از فرصتهای اداری و اجرایی بیشتری مخصوصاً در نیروی هوایی و سازمان اطلاعات و مقامات دیگر دولتی برخوردارند (گوسر، 21؛ ویلسن، 204). عنصر دیگری که اقلیت نژادی - مذهبی به شمار می‌رود، ارمنیها هستند که شمار آنان را ۱٪ کل جمعیت برآورد کرده‌اند («اطلس جهانی»).

اسلام دین رسمی و مبنای قانون اساسی اردن است و ۹۳٪ جمعیت اردن از مذاهب اهل سنت پیروی می‌کنند. در حدود ۶٪ از جمعیت اردن را مسیحیان تشکیل می‌دهند (ورلدمارک، 166؛ ویلسن، 203) که قدیم‌ترین عنصر جمعیتی به شمار می‌روند و از سالهای نخست ظهور مسیحیت به این آیین گرویده‌اند. بر اساس آخرین برآوردها از جمعیت اردن و با در نظر گرفتن ۶٪ آن، شمار آنان به حدود ۱۸۶ هزار نفر می‌رسد که دو سوم آنان پیرو کلیسای ارتدکس یونانی، و بقیه یا متعلق به کلیسای کاتولیک رومی، یا پرتستان هستند. پرتستانهای اردن برخلاف ارتدکسهای این کشور، مولود فعالیت‌های مبلغان اواخر سده ۱۹م به شمار می‌آیند. بیشتر مسیحیان اردن شهرنشینند و به امور اداری، اجرایی و بازرگانی اشتغال دارند و در شهرهای عمان، کرک، سلط، مأدبا و در ساحل غربی در قدس، رام الله، بیت لحم و روستاهای مجاور این شهرها، ساکنند (گوسر، 18-19).

اقلیت مسیحی اردن تنها گروه معتبر غیر مسلمان است که از نظر حقوقی، فرهنگی و سیاسی جذب جامعه اردن شده، ولی سنتهای دینی و اصول مذهبی خاص خود را حفظ کرده است. مسیحیان اردن از لحاظ احوال شخصی تابع محاکم خاص خود هستند. در مجلس شورای اردن همواره چند کرسی به مسیحیان تخصیص داده شده است؛ چنانکه در ۱۹۶۰م از ۶۰ کرسی مجلس ۹ کرسی در اختیار آنان بود و سپس شمار نمایندگان مجلس به ۱۴۲ نفر افزایش یافت که ۱۷ کرسی از آن مسیحیان است (ویلسن، 203). علاوه بر این، در اردن شماری یهودی سامری نیز وجود دارد که از گذشته‌های دور در این سرزمین مانده، و آداب و رسوم مذهبی خود را حفظ کرده‌اند (ورلدمارک، بریتانیکا، همانجا). در شهرستان عمان در حدود ۲۰۰ نفر دروزی نیز ساکنند و بیشتر در شهر عمان اقامت دارند، عربی، زبان رسمی کشور اردن است (همانجا).

اوضاع اقتصادی:

وضع عمومی: در سالهای پیش از جنگ جهانی اول، کشاورزی

از ۱۹۷۶م اقتصاد اردن رونقی دیگر یافت که خود ناشی از چند عامل بود:

۱. بالا رفتن بهای نفت در سطح جهان. اگر چه اردن از داشتن منابع نفتی محروم است، ولی رونق بازار نفت در دیگر کشورهای عربی و همسایه باعث شد که از طرفی هزارها کارگر اردنی در صنایع نفت خاور میانه به کار گماشته شوند و صرفه‌جوییهای خود را به صورت ارز خارجی به اردن منتقل سازند و از طرف دیگر ثروتمندان دیگر کشورهای عربی به مقیاس وسیع در اردن سرمایه‌گذاری کنند.

۲. جنگ داخلی لبنان که در ۱۹۷۵م آغاز شد، سبب گردید که بین ۲۰ تا ۳۰ هزار لبنانی با سرمایه‌های سنگین به اردن مهاجرت کنند و در آنجا به فعالیتهای بازرگانی و بانکداری و انواع سرمایه‌گذاری اشتغال ورزند. به گفته‌ای آنچه لبنان در نتیجه جنگ داخلی از دست داد، عاید اردن شد.

۳. بهای فسفات که مهم‌ترین رقم صادرات اردن است، در جهان افزایش یافت و این امر باعث رونق فعالیتهای استخراجی و صادراتی آن در اردن شد.

مجموع این عوامل باعث شد که اقتصاد اردن در تمام زمینه‌ها وارد مرحله‌ای تازه و پایدار شود که حاصل آن رشد مداوم تولید ناخالص داخلی میان سالهای ۱۹۷۳-۱۹۷۹م و بر پایه سالانه ۲۰٪ رشد، یا به قیمتهای ثابت حدود ۱۲٪ رشد در سال بوده است (گوسر، ۵۳-۵۱). این رشد را اردن از طریق اجرای برنامه‌های توسعه اقتصادی در دهه‌های اخیر به دست آورد.

نخستین برنامه ۵ ساله اقتصادی اردن در ۱۹۶۳م تدوین شد و هدف اصلی آن تقلیل کسری موازنه بازرگانی خارجی بود. کسری در موازنه بازرگانی اردن همیشه وجود داشته است، چنانکه در ۱۹۷۸م بهای کالاهای وارداتی اردن ۵/۵ برابر بهای صادرات آن بوده است (همو، ۵۹، ۵۴). نخستین برنامه اقتصادی اردن به علت جنگ ۱۹۶۷م متوقف، و همان موقع به برنامه ۷ ساله مبدل شد. پس از آن یک برنامه اقتصادی ۳ ساله و دو برنامه ۵ ساله به موقع اجرا گذاشته شد، ولی شرایط جنگی حاکم بر لبنان و کم شدن کمکهای خارجی به علت تحولات در بازار نفت جهانی موجب شد که هدفهای هیچ یک از برنامه‌های رشد اقتصادی پیش بینی شده، به دست نیاید (ویلسن، ۱۰۵-۱۰۴)، تا آنکه در زمان اجرای دومین برنامه ۵ ساله در ۱۹۷۶م توفیق دولت در احراز هدفهای برنامه بیشتر شد و در پایان مدت برنامه‌ریزی، رشد پیش بینی شده به دست آمد. در بخش خدمات به جای ۱۶/۵٪ رشد پیش بینی شده، ۱۹/۶٪ فراهم شد. در بخش کشاورزی ۵/۵٪ از ۷٪ رشد پیش بینی شده، حاصل شد و در بخش صنعت ۱۷/۵٪ رشد پیش بینی شده، واقعیت پیدا کرد. با وجود این، کسری بازرگانی همچنان پایدار ماند که کارشناسان آن را معلول خشک‌سالی و وارد کردن غلات دانستند. از آن پس برنامه‌های اقتصادی اردن که با دقت بیشتری تنظیم و با نظارت بیشتر اجرا می‌شود، نسبتاً موفقیت آمیز بوده است.

اساس اقتصاد ساکنان ساحل شرقی رود اردن به شمار می‌رفت و مداخله دولت در امور اقتصادی بسیار اندک بود. در آن زمان صنایع اردن محدود بود به آنچه مواد خام کشاورزی را برای مصرف آماده می‌ساخت. در سالهای بین دو جنگ جهانی، تفاوت چشم‌گیری در اقتصاد اردن به وجود نیامد، جز اینکه مداخله دولت نوین‌یاد مرکزی همواره در امور داخلی بیشتر شد. دولت جدید اردن نخست نیروهای انتظامی و دفاعی را که لازمه تأمین امنیت بود، تقویت کرد و سپس به ایجاد تسهیلات اقتصادی و آموزشی و بهداشتی پرداخت، ولی با وجود این، توسعه صنعتی اردن بسیار اندک بود، تا آنکه در سالهای پس از جنگ جهانی دوم و به خصوص پس از ۱۹۴۸م و تصرف سواحل غربی رود اردن، تغییرات مهمی در شرایط اقتصادی و اجتماعی اردن به وجود آمد. این تغییرات با افزایش ناگهانی جمعیت (نک: جمعیت در همین مقاله) و ورود مهاجران فلسطینی از ساحل غربی به ساحل شرقی رود اردن آغاز شد و طولی نکشید که اقتصاد کشاورزی موجود را به نوعی اقتصاد خدماتی مبدل ساخت که خود از ضرورت‌های نگاهداری مهاجران ساحل غربی نشأت می‌گرفت. در عین حال مهاجران که سرمایه، مهارت و دانش کار به همراه آورده بودند، باعث رونق اقتصاد کشور شدند. در نتیجه، نهضت بی‌سابقه‌ای در فعالیتهای اقتصادی بخش خصوصی آغاز شد (گوسر، ۵۱). از این رو در سالهای ۱۹۵۲-۱۹۶۶م تولید ناخالص داخلی اردن با آهنگ متوسط ۶/۹٪ و تولید ناخالص ملی تا میزان ۷/۵٪ رشد پیدا کرد (ویلسن، ۱۰۴). در همان سالها، انقلابهای اجتماعی و اقتصادی سوریه باعث شد که ۲۰۰ تا ۳۰۰ هزار لبنانی ساکن سوریه با سرمایه‌های هنگفت و تجارب کافی به لبنان و اردن کوچ کنند که این خود بر رونق و رواج فعالیتهای اقتصادی این کشور افزود.

در ۱۹۶۷م، جنگ اعراب و اسرائیل و اشغال سرزمینهای ساحل غربی رود اردن به وسیله ارتش اسرائیل باعث شد که اردن نه فقط سرزمینهای حاصل خیز و غنی را با اقتصاد شکوفا از دست بدهد، بلکه همراه آن، از جمعیتی سخت‌کوش و فعال در رشته‌های مختلف صنعت و نیز از مبلغ قابل توجهی درآمد ارزی که از جهانگردان و زائران اماکن مقدسه ساحل غربی به دست می‌آورد، محروم شود. بلافاصله پس از واقعه ۱۹۶۷م حدود ۳۰۰ هزار پناهنده دیگر به جمع پناهندگان قبلی اردن افزوده شد که نگاهداری و تأمین حوایج زندگی آنان بار سنگین دیگری بر دولت اردن تحمیل کرد. جنگ و جدالهای فلسطین و اسرائیل که تقریباً از همان روزهای نخست اشغال ساحل غربی آغاز شد، کشاورزی پر ثمر دره اردن را مختل ساخت. جنگهای داخلی اردن (۱۹۷۰-۱۹۷۱م) باعث شد که فعالیت برخی از بخشهای مختلف اقتصادی تعطیل شوند. از همه اینها گذشته، کمکی که کشورهای نفت خیز عربی بعد از جنگ ۱۹۶۷م به اردن می‌کردند، قطع شد و سوریه مرز خود را بر روی اردن بست و اردن وجهه پیشین خود را در میان اعراب از دست داد و تا ۱۹۷۴م که سران عرب در کنفرانس رباط گرد هم آمدند، موقعیت سابق خود را به دست نیاورد.

پناهندگان تأمین می‌کند. در مرتفعات اردن پس از گندم، جو و انواع حبوبات و میوه‌ها به ویژه انگور و زیتون به مقادیر بسیار به دست می‌آید. مهم‌ترین محصول درختی این بخش از اردن زیتون است که به تنهایی ۳۰ هزار هکتار زیر کشت دارد (همو، ۶۲-۶۳).

جدول ۵: محصول سالانه گندم و رابطه آن با مقدار باران سالانه

سال زراعی	مقدار باران به میلی‌متر	گندم به تن
۱۹۷۱-۱۹۷۲م	۴۵۰	۲۰۰'۰۰۰
۱۹۷۲-۱۹۷۳م	۳۵۰	۵۰'۰۰۰
۱۹۷۳-۱۹۷۴م	۶۰۰	۲۵۰'۰۰۰
۱۹۷۴-۱۹۷۵م	۳۲۰	۵۰'۰۰۰

در هر جای اردن که کشاورزی رونقی دارد، از برکت وجود رود اردن و شاخه‌های آن بوده است. از ۱۹۴۸م، مشکلات سیاسی منطقه مانع بهره‌برداری هماهنگ از آب رود اردن شد و ۴ کشور لبنان، سوریه، اردن و اسرائیل کنترل حوضه رود اردن را در دست گرفتند و هر یک طرح‌هایی خاص را اجرا کردند. در اردن بزرگ‌ترین طرحی که به منظور آبیاری اجرا شده، طرح غور شرقی بوده است که هدف نخستین آن انحراف آب‌های رود یرموک و انتقال آن برای آبیاری بخش‌های شمالی اردن بوده است (بومنت، ۴۱۳-۴۱۲، نقشه). منطقه غور به صورت تراسی در ارتفاع ۵۰ متری از سطح رود اردن واقع است و مهم‌ترین زمینهای هموار و زراعتی دره اردن را تشکیل می‌دهد. خاک غور از نوع آبرفتی و بسیار حاصل‌خیز است و در فاصله ۱۲۰ کیلومتری دریاچه طبریه و بحرالمت قرار دارد. کار بر روی طرح غور شرقی از ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۶م طول کشید و در پایان، آب رود یرموک که از ۸ کیلومتری بالای نقطه تلاقی آن با رود اردن گرفته شده بود، در طول کانال بتونی که به موازات رود اردن احداث شده است، تا مسافت ۷۰ کیلومتری منتقل شد و از طریق کانالهای انشعابی به مزارع و دشتهای غور رسید. طرح غور شرقی تحول چشمگیری در کشاورزی اردن ایجاد کرد و بجز تبدیل روش کشاورزی سنتی به روشهای جدید، اصلاحات ارضی، اجتماعی و فرهنگی قابل توجهی به همراه داشت که نحوه معیشت و چشم‌انداز جغرافیایی بخش بزرگی از خاک اردن را دگرگون ساخت (همو، ۴۱۴-۴۱۳). این طرح، ۱۲۰ هزار هکتار زمین بایر را زیر کشت آورد، ولی بسیاری از تأسیسات آن در روزهای جنگ کوتاه عرب-اسرائیل صدمه دید که تعمیر و مرمت آن تا پس از جنگ داخلی ۱۹۷۰م مقدور نشد و در آن تاریخ بود که شبکه‌های آبیاری این طرح تکمیل شد. در سالهای ۱۹۷۲ تا ۱۹۷۸م طرح بزرگ دیگری با ایجاد سد امیر طلال به اجرا درآمد و طولی نکشید که «طرح توسعه دره اردن»، سدهای دیگری نیز در روی زرقا و دیگر شاخه‌های رود اردن ایجاد کرد («خاورمیانه»، ۴۵۸) که فهرست آنها در جدول ۶ آمده است (ویلسن، ۳۶).

فعالیت طرح توسعه دره اردن محدود به ایجاد شبکه آبیاری نیست، بلکه فعالیتهای جانبی آن شامل ایجاد شبکه برق، ارتباطات، تأسیسات

در ۱۹۷۰م هیأت برنامه‌ریزی اردن به شورای ملی برنامه‌ریزی به ریاست ولیعهد اردن مبدل شد که وظیفه آن تدوین و تنظیم برنامه و احاطه اجرای آن به مؤسسات دولتی است. این شورا برای جمع آوری داده‌های لازم برای برنامه‌ریزی، مؤسساتی مانند بنگاه توسعه دره اردن و انجمن سلطنتی علمی را زیر نظارت خود دارد.

کسری موازنه بازرگانی خارجی اردن که همواره وجود داشته، معلول ضعف تولید داخلی و فقدان منابع طبیعی قابل توجه از یک طرف و ازدیاد روزافزون واردات کالاها و مواد مصرفی ناشی از تغییر سطح زندگی و سرانجام هزینه‌های سنگین دولت، از طرف دیگر بوده است (گوپسر، ۵۹-۶۱؛ ویلسن، ۱۰۵). اما در مقابل، دو منبع ورود ارزهای خارجی، همواره کسریها را از میان برده است: نخست انتقال صرفه‌جویی اردنیهای فعال مقیم خارج که از ۲۴ میلیون دینار در ۱۹۷۴م به ۵۳ میلیون دینار در ۱۹۷۵م و ۱۴۰ میلیون دینار در ۱۹۷۸م افزایش یافته است و همچنان با رشد قابل توجه ادامه دارد. دوم وجوه انتقالی که به صورت کمکهای بلاعوض یا وامهای توسعه‌ای درازمدت در اختیار اردن قرار می‌گیرد. از آن جمله است کمکهای کشورهای عربی در سالهای بعد از ۱۹۶۷م و نیز کمکهای آمریکا که بعد از پایان قیمومت انگلستان جای آن کشور را در اقتصاد اردن گرفته است (گوپسر، ۵۶-۵۷؛ ویلسن، ۱۱۹).

کشاورزی، آبیاری و دامداری: در اردن مانند دیگر کشورهای مناطق خشک جهان، بود و بیا بود آب کلید توفیق در کشاورزی است. از این رو کشاورزی اردن را به ۳ بخش مشخص می‌توان تقسیم کرد: ۱. مرتفعات که به سبب دریافت باران کافی، زراعت دیم غلات و دیگر فرآورده‌هایی که نیاز قابل توجهی به آب ندارند، در آنها مقدور است؛ ۲. زمینهای پست‌تر که به سبب کمی باران سالانه، فعالیت کشاورزی در آنها تنها از طریق آبیاری ممکن است؛ ۳. حواشی بیابانها که شخم زدن زمین در آنجا متداول نیست و دامداری شغل اصلی مردم را تشکیل می‌دهد.

تولید در کشت دیم نواحی مرتفع اردن (نک: اوضاع طبیعی در همین مقاله) رابطه مستقیم با مقدار باران دارد و چون بسیار متغیر است (نک: آب و هوا در همین مقاله)، میزان تولید در سالهای بارانی بسیار، ولی در سالهای خشک به قدری کم است که ممکن است بذر مصرف شده در مزارع هم به دست نیاید.

مهم‌ترین محصولات دیمی اردن گندم است که مقدار بازدهی آن از سالی به سال دیگر بستگی به مقدار باران دارد. در جدول ۵ اطلاعات مربوط به منطقه اربد از سرزمینهای گندم خیز اردن، آمده است (گوپسر، ۶۲).

در زمینهای مرتفع اردن گندم عمده‌ترین محصول است که در شرایط مساعد نیمی از نیاز کشور را فراهم می‌سازد. از نیم دیگر در حدود ۵۰٪ بایستی هر سال از خارج خریداری شود، در حالی که بقیه را کمکهای بلاعوض سازمان ملل متحد به پیروی از سیاست حمایت و نگاهداری

از این فرآورده‌ها را برای مصرف در مراکز نفتی خاورمیانه به دیگر کشورهای عربی صادر می‌کنند. برای اینکه اهمیت دامداری و صنایع وابسته به آن روشن شود، کافی است گفته شود که بنابر مطالعات انجام شده، قیمت نهایی محصولات دامی شامل گوشت، پوست، پشم و کود، ۴۵٪ بهای ناخالص فرآورده‌های کشاورزی اردن را تشکیل می‌دهد (همو، 67).

به رغم پیشرفتهای دامداری که از طریق اجرای طرحها در کشاورزی اردن به عمل آمده، کشاورزی این کشور همواره با دو مشکل بزرگ طبیعی مواجه بوده است: یکی کم آبی و دیگر فرسایش خاک. همانگونه که پیش‌تر اشاره شد، در نواحی مرتفع شمالی و حواشی شمالی، شرقی و غربی اردن که نواحی عمده غله‌خیز کشور را تشکیل می‌دهند، کشاورزی دیم نوع غالب کشاورزی است. در این قسمتها بی‌ثباتی باران و تغییر پذیری شدید آن از سالی به سال دیگر همیشه کشاورزان را در نگرانی نگاه می‌دارد. مشکل دیگر، فرسایش شدید خاک است که خود از ناهمواری زمین و شیب‌دار بودن آن و فقر پوشش گیاهی و تخریب جنگلها و چرای بی‌حساب دامها به وجود می‌آید و تاکنون جلوگیری از آن در نواحی کشاورزی بجز در منطقه اجرای طرحها، امکان پذیر نشده است. در نواحی بیابانی، خشکی فوق‌العاده خاک و وجود بادهای تند بیابانی نیز موجب تشدید فرسایش خاک می‌شود.

از جمله مشکلات دیگری که مجریان دولتی در روزهای نخست اجرای طرحهای توسعه با آن مواجه بودند، مسأله زمین‌داری و مالکیت‌های گوناگون و به ویژه وجود خرده مالکان بسیار بود که اجرای طرح را دشوار می‌ساخت. در مقابل، زمین‌داران ثروتمندی نیز بودند که صدها هکتار زمین را به موجب سند و یا میراث اجداد خود در تصرف داشتند. پیش از اجرای طرحهای توسعه، ۷۵٪ زمینهای کشاورزی به وسیله مالکان مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفت که در بیشتر از نصف موارد، وسعت املاک آنان کمتر از ۳ هکتار بود. در مقابل حدود ۱۰۰ نفر از مالکان بودند که وسعت املاک آنان از ۲۰ هکتار تجاوز می‌کرد. در نتیجه امکان بهره‌برداری اقتصادی با موازین جدید در میان نبود (همو، 62-64). برای حل این مشکلات دولت اردن ناچار قوانینی وضع کرد که به موجب آنها حداقل و اکثر مالکیت زمین کشاورزی با توجه به نوع زمین به ترتیب ۳ هکتار و ۲۰ هکتار تعیین شده است. به رغم این قوانین بجز در دره اردن، تغییر چندانی در وضع زمین‌داری اردن روی نداده است (همو، 67-68).

مسأله دیگر نقش بسیار مهم تعاونیهای کشاورزی است. این نهادها نخستین بار در ۱۹۵۲م در اردن به وجود آمد و هدف آن اعطای وامهای کوچک به کشاورزان نیازمند بود. در دو سال اول، استقبال فراوانی از تعاونیها به عمل آمد، چندانکه در ۱۹۵۴م شمار آنها به ۵۰ با ۲۰۹۱ عضو رسید. ولی از آن پس توسعه تعاونیها به کندی صورت گرفت، تا اینکه در دهه ۱۹۷۰م سرمایه‌گذاریهای بسیاری در تعاونیها به عمل آمد

بسته‌بندی و بازاریابی، مدارس، بیمارستانها، مسکن، شبکه‌های آبیاری
جدول ۶: سدهای موجود در اردن

نام سد	ظرفیت (میلیون م ^۳)	نوع مصرف
امیر طلال	۵۶/۰	آبیاری
کفرعین	۲/۸	آبیاری
شمعپ	۲/۳	آبیاری
زقلاب	۲/۳	آبیاری
العرب	۲۰	آبیاری
اللهمفی	۰/۷	آبیاری و شرب حیوانات
العقیب	۱/۴	تغذیه آب زیرزمینی
البریده	۰/۷	آبیاری و شرب حیوانات
ام الجمال	۱/۸	آبیاری و شرب حیوانات
الغدير الايض	۰/۷	آبیاری و شرب حیوانات
السرхан	۱/۷	آبیاری و شرب حیوانات
السلطانی	۱/۲	آبیاری و شرب حیوانات
القطرنة	۲/۲	آبیاری و شرب حیوانات

پلاستیکی و قطره‌ای گل‌خانه‌ها، آزمایشگاههای کشاورزی، کود شیمیایی و امثال آن نیز می‌شود. غلات، سبزی و میوه محصولات عمده‌ای هستند که در کشت آبی دره اردن به دست می‌آیند، ولی از این میان به سبزی و میوه‌های تازه به ویژه مرکبات برای صادرات توجه بیشتری مبذول می‌شود. زمینهای دره اردن به صورت فشرده مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند و تولید قابل توجهی دارند که حاصل به کار بردن آخرین روشهای کاشت و داشت و برداشت است. بازده کشاورزی تا حدی است که دره اردن که وسعت زمینهای آن از ۰/۶٪ مساحت کشور تجاوز نمی‌کند، ۹۰٪ صادرات کشاورزی کشور را فراهم می‌سازد (گوسر، 66).

در نواحی بیابانی اردن که باران اندک، و نیز ارتفاع زمین مانعی در آبرسانی به منظور کشاورزی است، زندگی مردم بیشتر از طریق دام‌پروری همراه با کمی زراعت، آن هم در صورت وجود چشمه یا قنات می‌گذرد. در اینجا سست که بادیه نشینان اردن راه و رسم سنتی گله‌داری و کوچ‌نشینی را با تمام مشخصات آن حفظ کرده‌اند و همواره مسافتهای دور و دراز بیابانهای خشک را در جست و جوی علوفه برای گله‌های شتر، گاو و گوسفند خود طی می‌کنند. در این بیابانها جابه‌جایی دامها و دام‌داران امری فصلی است، به این ترتیب که از اوایل پاییز با آغاز بارانهای اندک زمستانی و پیدا شدن علوفه، دامها را به وادیهای داخل بیابان منتقل می‌کنند و در بهار و تابستان که وادیها خشک و عاری از گیاه است، گله‌ها را برای نگاهداری به سرزمینهای زراعتی باز می‌گردانند و با تغذیه علوفه خشک نگاهداری می‌کنند. در سالهای اخیر در حاشیه بیابانها، تسهیلات فنی و کشتارگاههای جدید و مخصوصاً واحدهای بزرگ مرغداری به وجود آمده است که نه فقط اردن را از لحاظ گوشت مرغ و تخم مرغ بی‌نیاز ساخته است، بلکه مقادیر زیادی

و واحدهای کوچک سابق درهم ادغام شدند و به صورت تعاونیهای کشاورزی چند منظوره درآمدند. در ۱۹۷۸ م شمار این تعاونیها به ۱۳۹ رسید که همه از راهنماییها و کمکهای فنی وزارت کشاورزی برخوردار بودند. گفتنی است که بجز گوسفند داران بیابان، یک چهارم تا نیمی از کشاورزان عضو تعاونی بودند و از تسهیلات اعتباری و راهنماییها و کمکهای فنی و تجهیزاتی که به وسیله تعاونیها فراهم می شد، استفاده می کردند (همو، ۶۷).

ویزگیهای کشاورزی اردن در ۱۹۹۲ م در جدول ۷ آمده است («اطلس جهان»).

جدول ۷: ویزگیهای کشاورزی اردن در ۱۹۹۲ م

۱. زمینهای اردن	میزان
زمین قابل کشت	۴٪
زمین زیر کشت دیمی	۱۵٪
زمین زیر کشت آبیاری	۱۵٪
چنگل	۱۵٪
مرتع	۱٪
مابقی زمین	۱۳/۵٪
۲. فرآوردههای کشاورزی	تن
غلات:	۶۸۰۰۰ شامل
از جمله:	
گندم	۲۰۰۰۰
جو	۲۵۰۰۰۰
سیبزمینی	۲۵۰۰۰
عدس	۳۰۰۰
انواع سبزی	۵۷۰۰۰
انواع میوه	۲۳۴۰۰۰
پرغال	۵۵۰۰۰
لیموشیرین و ترش	۵۰۰۰۰
موز	۱۹۰۰۰
توتون	۳۰۰۰
۳. انواع دام	رأس
گوسفند	۱۴۰۰۰۰۰
بز	۵۰۰۰۰۰
گاو	۲۹۰۰۰
الاغ	۱۹۰۰۰
شتر	۱۸۰۰۰
اسب	۳۰۰۰
قاطر	۳۰۰۰
مرغ	۲۷۰۰۰۰۰۰
۴. فرآوردههای دامی	تن
گوشت گوسفند	۶۰۰۰

گوشت بز	۲۰۰۰
گوشت گاو	۱۰۰۰
گوشت مرغ	۵۶۰۰۰
۵. فرآوردههای لبنی	تن
شیر گاو	۳۵۰۰۰
شیر گوسفند	۲۶۰۰۰
شیر بز	۱۳۰۰۰
پنیر	۲۸۶۹
۶. فرآوردههای دیگر	تن
تخم مرغ	۲۳۰۰۰
عسل	۱۰۰
بشم	۱۳۰۰
۷. تجهیزات و ماشین آلات کشاورزی	دستگاه
تراکتور	۵۷۵۰
کباین	۷۰

معادن و صنعت: اردن از نظر منابع معدنی چندان غنی نیست و برخلاف دیگر کشورهای عربی خاورمیانه منابع نفتی قابل توجه ندارد، ولی در مقابل دارای منابع سرشار فسفات است که در اقتصاد کشور جای نفت را گرفته است و بی تردید مهم ترین ثروت ملی طبیعی آن را تشکیل می دهد. فسفات نخستین بار در ۱۹۳۰ م در الرصیفه واقع در نزدیکی عمان کشف شد. تحقیقات دقیق تر آشکار کرد که بیرون زدگی سنگ فسفات بر روی نوار وسیعی از الرصیفه تا شمال شرقی عمان و از آنجا به سمت جنوب تا حسا ادامه دارد. در اوایل دهه ۱۹۵۰ م سطح تولید آن پایین بود و در ۱۹۵۲ م به ۲۵ هزار تن می رسید، ولی به تدریج بر تولید آن افزوده شد و پیش از جنگ ژوئن ۱۹۶۷ مقدار تولید سالانه آن بالغ بر یک میلیون تن شد. پس از این جنگ از تولید فسفات کاسته شد (بومنت، ۴۲۳-۴۲۲). در سالهای بعد با نوساناتی که ناشی از بازار جهانی فسفات بود، بر میزان تولید افزوده شد، تا اینکه در ۱۹۹۲ م به ۶۶۴۲۰۰۰ تن رسید («اطلس جهانی»؛ نیز نک: دنباله مقاله). در ۱۹۸۲ م معادن جدید فسفات در نواحی شمال غربی اردن کشف شد («خاورمیانه»، ۴۹۸). در ۱۹۷۶ م تقلیل بهای فسفات در بازار جهانی، اردن را وادار کرد به اتفاق مراکش، تونس و سنگال اتحادیه صادر کنندگان فسفات را که نقشی مشابه اوپک (سازمان تولید و صادر کنندگان نفت) بر عهده دارد، به منظور تثبیت قیمت بین المللی فسفات، به وجود آورد.

از جمله دیگر منابع معتبر اردن انواع املاح بحرالمت، مخصوصاً پتاسیم است که در سالهای ۱۹۲۹ تا ۱۹۴۸ م توسط شرکت پتاسیم فلسطین در دو واحد تولیدی آن شرکت واقع در منتهی الیه شمالی و جنوبی بحرالمت در سطح تجاری استخراج شد، ولی کارخانه شمال واقع در کالیه (در ساحل غربی) بر اثر جنگ ۱۹۴۸ م از بین رفت. مهم ترین اقدام کشور اردن در استفاده از منابع معدنی بحرالمت، ایجاد

۳. سیمان، که تولید آن با استفاده از سنگها و امکانات محلی برای رفع نیازمندیهای ساختمانی و صنعتی به سرعت توسعه یافته است. مهم‌ترین مرکز تولید آن، کارخانه سیمان جنوب در راشدیه است که در ۱۹۸۳م تولید آن آغاز شده، و طبق برنامه توسعه یافته، و به ظرفیت ۲ میلیون تن در سال رسیده است (همان، ۴۹۹-۴۹۸).

۴. نفت، که از تصفیه خانه عظیم زرقا به دست می‌آید، تولید این تصفیه خانه که در ۱۹۷۰م فقط ۴۴۵'۸۰۰ تن بود، در ۱۹۷۶م به ۱'۱۱۴'۶۰۰ تن افزایش یافت و توسعه آن ادامه یافت تا حدی که اردن را از لحاظ مصرف نفت به مرحله بی‌نیازی رسانده است. نفت خام تصفیه خانه به وسیله لوله و با کمک تلمبه از عربستان تأمین می‌شود. ظرفیت نهایی تصفیه خانه ۳/۸ میلیون تن است (همان، ۴۹۸؛ گویر، ۶۹).

۵. صنایع متفرقه مانند فولاد، سرامیک، کاشی، منسوجات، سیگار، کاغذ، کفش (چرمی و پلاستیکی)، رنگ، پودر لباسشویی، باتری و جز آنها که تمام به منظور جلوگیری از واردات و حتی برای صادرات به خارج در نظر گرفته شده است و برخی از آنها سالانه از ۵ تا ۲۵ میلیون دلار خرید و فروش دارند (همانجا).

در ۱۹۸۱م ساختمان شهرک صنعتی سحاب در زمینی به وسعت ۲۲۵ هکتار، در ۱۸ کیلومتری جنوب شرقی عتقان آغاز شد که بعداً در آن ۳۰ کارخانه جدید آغاز به فعالیت کرد. پس از گذشت دو سال، منطقه آزاد تجاری زرقا به وجود آمد و در ۱۹۸۴م دولت اردن به منظور جلوگیری از تمرکز شدید، کشور را از نظر صنعتی به ۳ بخش (عمان، شهرهای بزرگ و بقیه کشور) تقسیم کرد و مقررات و موازینی به وجود آورد که سرمایه‌گذاریهای جدید در مناطق سه‌گانه بر اساس آنها و با برنامه‌های خاصی صورت می‌پذیرد («خاورمیانه»، ۴۹۹). در مراکز بزرگ‌تر شهری، فعالیت گسترده‌ای از صنایع خدماتی همچون تعمیر اتومبیل، خانه‌سازی، مقاطعه‌کاری و جز آنها وجود دارد. در بسیاری از مراکز کشور خاصه در نقاط نزدیک به اماکن سیاحتی مهم، محصولات صنایع دستی برای فروش به جهانگردان، بخش عمده‌ای از اقتصاد محلی را تأمین می‌کند. بیشتر این فعالیتها در واحدهای کوچک خصوصی و اغلب به صورت دستی صورت می‌گیرد و کیفیت اجناس تولید شده بسیار خوب است. سفال‌سازی قدس، صدف دوزی بیت لحم و نیز کنده‌کاری بر روی چوب زیتون و قلاب دوزی این نواحی شهرت دارد و بسیار مورد توجه جهانگردان غربی است (بومن، ۴۲۴).

در ۱۹۸۸م در اردن ۲'۹۲۲ مؤسسه وجود داشت که شمار کارگر در ۱'۵۰۲ واحد آن کمتر از ۱۰ نفر بود. از این مؤسسات ۲۶۹ واحد متعلق به دولت بود. همچنین ۱'۲۴۷ مؤسسه به کارهای تولیدی، ۷۹۰ واحد به امور خدماتی و اداری و ۵۰۰ واحد به بازرگانی اشتغال داشتند («سالنامه»، ۸۴۶).

ارتباطات: در سالهای نخست تشکیل دولت اردن، فقدان امکانات ارتباطی، از موانع بزرگ توسعه اقتصادی کشور بود، ولی در سالهای

تأسیسات عظیم تولید پتاسیم در ساحل این دریاچه است (بومن، ۴۲۳).

یکی دیگر از منابع معدنی اردن، انواع سنگهای ساختمانی است. بجز اینها آهن، فسفر، منگنز و مس نیز در اردن وجود دارد. در سالهای اخیر ذخایر باریت (ماده اصلی عنصر فلزی باریوم) کوارتزیت، گچ (مصرف کودشیمیایی)، فلدسپات و مرمر به رنگهای مختلف مورد بهره‌برداری قرار گرفته است (بریتانیکا، X/273).

بخش صنعت اردن از ۱۹۵۰م تاکنون توسعه فراوان یافته است. در آغاز تشکیل کشور اردن، به وجود آمدن اسرائیل و مسدود شدن مرزها موجب تشویق فعالیتهای صنعتی در داخل اردن شد. نیاز بازار داخلی به مصالح ساختمانی، وسایل ضروری خانگی و مواد غذایی دیگر از سوی سرزمین فلسطین تأمین نمی‌شد، در نتیجه تولید داخلی رو به افزایش گذاشت (بومن، ۴۲۴). اجرای طرحهای توسعه اقتصادی با اینکه با هدف اصلی بسط کشاورزی آغاز شد، فعالیتهای صنعتی جانبی بسیاری به وجود آورد که ادامه آن با سرعت بیشتری صورت پذیرفت.

تأکید دولت اردن در توسعه صنعت بر دو پایه اصلی برنامه‌ریزی شده است: یکی استخراج و استحصال منابع زمینی صادراتی به منظور افزایش هرچه بیشتر صادرات و تأمین ارز خارجی، و دیگری توسعه صنایع داخلی محلی با هدف تأمین نیاز داخلی که جایگزین مصنوعات و مواد مصرفی وارداتی شود. دولت همچنین تلاش فراوان در راه استخراج منابع زیرزمینی اعمال می‌کند، تا تسهیلات لازم را برای توسعه صنایع فراهم سازد. از این رو می‌توان صنایع عمده و اصلی اردن را به ۵ دسته مشخص تقسیم کرد که به ترتیب اهمیت اینهاست:

۱. فسفات، که مهم‌ترین ماده صادراتی اردن را تشکیل می‌دهد. تولید این محصول که در ۱۹۵۲م از ۲۵ هزار تن در سال تجاوز نمی‌کرد، در ۱۹۶۰م به ۱۰ برابر این مقدار رسید و پیش از جنگ ۱۹۶۷م مقدار کل تولید آن بالغ بر یک میلیون تن شد (همو، ۴۲۲). پس از این جنگ، تولید فسفات سال به سال افزایش یافت، تا اینکه در ۱۹۹۲م به ۶/۶ میلیون تن رسید («اطلس جهانی»).

از جمله صنایع وابسته به فسفات واحد کود فسفات عقبه است که از ۱۹۸۲م آغاز شده، و ظرفیت روزانه آن ۱'۲۵۰ تن اسید فسفریک است («خاورمیانه»، همانجا). این واحد که با ۳۰۰ میلیون دلار سرمایه به وجود آمده، به وسیله شرکت صنایع کود اردن اداره می‌شود.

۲. پتاسیم، که از املاح آبهای شور بحرالمیت به دست می‌آید و شرکت پتاسیم عقبه مرکز اصلی تولید آن را در ساحل این دریاچه با هزینه ۴۶۵/۸ میلیون دلار به وجود آورده است. این مرکز از ۱۹۸۲م تولید تجاری خود را با ظرفیت سالانه ۲۴۰ هزار تن آغاز کرده، ولی ظرفیت نهایی کارخانه ۲۰۰'۲۰۰ تن در نظر گرفته شده است. در این مرکز کارخانه‌های دیگری برای تولید کلرید پتاسیم، برومید و اکسید منیزیم و آجر نسوز نیز فعالیت دارند. کارخانه‌ای نیز در زرقا برای استخراج نقره از فضولات این ماده به وجود آمده است (همانجا).

اخیر پیشرفتهای قابل توجهی در امر ارتباطات زمینی حاصل شده، و شبکه راههای اردن در دست تکمیل است. یکی از نیازهای اساسی اردن در دهه ۱۹۵۰م کاهش وابستگی کشور به بندر بیروت بود، زیرا هزینه عبور از مرزهای سوریه و لبنان در پی از دست دادن راههای خروجی حيفا، يافا و غزه سنگین بود. از این رو توجه بسیاری به بندر عقبه در منتهی‌الیه جنوبی که تنها مرکز مهم بارگیری، تجاری و توریستی بود، معطوف، و همه راهها به آنجا منتهی شد.

در ۱۹۹۲م اردن دارای ۶۱۹ کیلومتر راه آهن یک خطه بوده که معروف به راه آهن حجاز است. این راه آهن از درعا در شمال اردن گذشته، از طریق عمان به معان در جنوب منتهی می‌شود. قسمت دیگری از راه آهن اردن را خط بسیار مهم عقبه به حساب تشکیل می‌دهد که با کمک جمهوری فدرال آلمان ساخته شده است. در همان سال اردن دارای ۷۵۰۰ کیلومتر راه زمینی بوده که ۵۰۰ کیلومتر آن آسفالت درجه ۱ و ۲۰۰۰ کیلومتر شوسه بوده است («اطلس جهانی»؛ بریتانیکا؛ «خاورمیانه»، همانجا).

یکی از شاهراههای مهم اردن بزرگراه عمان - جرش - رمناست که پایتخت را به مرز سوریه در شمال متصل می‌سازد. دیگر بزرگراه عمان - معان - عقبه است که مهم‌ترین راه برای حمل کالا به شمار می‌رود. از معان بزرگراه دیگری به نام بزرگراه صحرا آغاز شده است که اردن را از طریق مدوره به عربستان سعودی متصل می‌سازد. راه دیگری که از نظر جهانگردی اهمیت فراوان دارد، شاهراه عمان - قدس است. از راههای مهم دیگر راهی است که بندر عقبه را به ناحیه کشاورزی غور جنوبی متصل می‌سازد. بزرگراههای اردن که شهرهای عمده را به هم می‌پیوندند، به وسیله وزارت راه اردن اداره می‌شود، ولی در فواصل بین شهرها و مخصوصاً در دره اردن و سرزمین پر نعمت غور راههای روستایی فراوان احداث شده که بیشتر آسفالت‌اند و از طریق همین شبکه راههای روستایی است که فرآورده‌های کشاورزی اردن به مراکز حمل و نقل داخلی، یا به بندر عقبه منتقل می‌شود. بندر عقبه که تمام راههای اردن به آن منتهی می‌شود، تا ۱۹۵۰م یک روستای کوچک ماهیگیری بود، ولی با تغییراتی که در نقشه سیاسی اردن به عمل آمد و با از دست رفتن بنادر مدیترانه‌ای حيفا و يافا، عقبه به سرعت رشد کرد و اسکله‌ها و تسهیلات بندری یکی پس از دیگری در آن ساخته شد و در ۱۹۶۲م به صورت بندری درآمد که بیش از ۵۰۰ هزار تن و در ۱۹۶۶م بیشتر از یک میلیون تن بار را تخلیه و بارگیری می‌کرد. پس از جنگ ۱۹۶۷م فعالیت بندر عقبه تا مرز ۳۸۰ هزار تن در ۱۹۷۰م کاهش یافت، اما دوباره در ۱۹۷۳م ظرفیت آن به بیش از ۱/۲ میلیون تن رسید. توسعه بندر عقبه با ساختمان یک اسکله شناور و یک ترمینال همچنان ادامه یافت، تا جایی که در ۱۹۷۷م کالاهای بارگیری و تخلیه شده در آن از ۲ میلیون تن تجاوز کرد. جنگ ایران و عراق رونق پیش‌بینی نشده‌ای برای عقبه به ارمغان آورد («خاورمیانه»، 499, 511). در ۱۹۹۲م میزان کالاهای بارگیری و تخلیه شده به ترتیب

۸'۶۹۴'۰۰۰ و ۹'۹۸۵'۰۰۰ تن بوده است («اطلس جهانی»). در همان سال اردن دارای ۱۵۹'۹۰۰ اتومبیل بوده است (همانجا). در ۱۹۸۹م شمار وسایط نقلیه دیگر در اردن به این شرح بوده است: اتوبوس، ۱'۵۱۰؛ اتومبیل باری، ۱۱'۲۳۰؛ وانت، ۴۳'۲۰۶؛ موتور سیکلت، ۶'۵۲۰. در همان سال تصادفات رانندگی ۱۸'۳۳۶ مورد بوده که در ۳۵۵ مورد به مرگ منتهی شده است («سالنامه»، 847).

حمل و نقل هوایی اردن در دهه ۱۹۶۰م توسعه سریعی یافت. اکنون اردن دارای ۱۹ فرودگاه است که مهم‌ترین آنها فرودگاه بین‌المللی عمان است. شرکت خطوط هوایی پادشاهی اردن دارای ۲۳ فروند هواپیمای بزرگ بین‌المللی است که از طریق فرودگاه بزرگ العالیه، اردن را به کشورهای آسیا و اروپا و افریقا متصل می‌سازد و حجم کار آن در ۱۹۹۲م، ۲'۷۸۲ میلیون مسافر - کیلومتر بوده است. اردن دارای شبکه‌های کافی رادیویی و ارتباط تلفنی مایکروویو و ماهواره‌ای است. بجز این از طریق مایکروویو با عراق، عربستان سعودی، سوریه و همچنین با مصر، لیبی، تونس، الجزیره و مراکش مرتبط است. این کشور در ۱۹۹۲م دارای ۸۱'۵۰۰ تلفن، ۹۸۰ هزار دستگاه رادیو (۲۵۲ دستگاه رادیو در ازای هر ۱'۰۰۰ نفر جمعیت) و ۳۰۰ هزار دستگاه تلویزیون (۷۷ تلویزیون برای هر ۱'۰۰۰ نفر) بوده است («اطلس جهانی»).

جهانگردی: شاید یکی از بزرگ‌ترین منابع ثروت و ذخایر اردن را بتوان مجموعه‌های منحصر به فرد آثار تاریخی آن دانست که قدمت برخی از آنها به بیش از ۱۰ هزار سال می‌رسد. این ذخایر باستانی، همواره مورد توجه قشرهای مختلفی از مردم جهان بوده که از جنبه‌های علمی، مذهبی و کنجکاوی، تفریحی و امثال آنها از راههای دور به تماشای این ذخایر می‌آیند. در نتیجه، جهانگردی همیشه از منابع مهم تولید ثروت آن هم بیشتر به صورت ارز خارجی بوده است.

در سالهای پیش از جنگ ۱۹۶۷م جهانگردان بسیاری از کشورهای آمریکای شمالی و اروپای غربی به اردن سفر می‌کردند، چنانکه در ۱۹۶۶م شمار جهانگردان به بالاترین رقم یعنی ۶۱۶ هزار نفر رسید که ۳۱/۶ میلیون دلار عاید اردن کرد. در همان سالها مهمانخانه‌ها و مراکز داد و ستد تجاری و فروشگاههای آثار هنری و صنایع دستی به وجود آمد. متأسفانه جنگهای چند روزه ۱۹۶۷م صدمه و خسارت بسیاری به درآمد جهانگردی اردن وارد کرد، زیرا بروز ناامنی و تخریب اماکن بر اثر جنگ سبب شد که شمار جهانگردان در سالهای آخر دهه ۱۹۶۰م تا ۲۰ هزار نفر تقلیل یابد. پس از برقراری آرامش نسبی، فعالیت جهانگردی دوباره رونق گرفت و همه ساله شماری مسافر خارجی برای دیدن آثار تاریخی به اردن روی آوردند.

آثار مهم تاریخی اردن که مورد توجه جهانگردان قرار می‌گیرند، اینهاست: جرش، که یکی از عالی‌ترین نمونه شهرهای رومی - یونانی است که از روزگاران گذشته باقی مانده است؛ مادبا، که آثار عصر مفرغ مربوط به ۱۵۰۰ تا ۲۰۰۰ ق م در آن برجای مانده است؛ پترا، شهری که در بدنه کوههای ماسه سنگ قرمز رنگ به وجود آورده‌اند؛ و سرانجام

بازرگانان اردنی در خارج از کشور و انتقال صرفه‌جوییهای آنان به اردن هم عامل دیگری در توسعه بانکداری بوده است. امروزه علاوه بر یک بانک بین‌المللی معتبر، یعنی بانک عرب و ۸ مؤسسه بانکی داخلی، بسیاری از بانکهای خارجی چه عرب و غیرعرب در اردن فعالیت دارند و مجازند که سود سرمایه خود را به مبدأ مربوط منتقل سازند.

از ۱۹۷۹م سیستم بانکداری اسلامی در اردن متداول شده، و نتایج خوبی به دست داده است. در این سیستم سپرده‌های مردم بر اساس مضاربه به وسیله بانکها مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد و منافع حاصل میان بانکها و صاحبان سرمایه تقسیم می‌شود (ویلسن، ۱۳۸-۱۳۶).

واحد پول اردن دینار اردنی است که ۱۰۰۰ فلس است. در ۱۹۸۷م یک دلار آمریکا برابر ۰/۳۳۸۷ دینار و در ژانویه ۱۹۹۳ برابر ۰/۶۸۳۶ دینار بوده است («اطلس جهانی»).

آموزش: در اردن آموزش تا ۱۴ سالگی برای همه اجباری است. دوره آموزش ابتدایی ۶ سال است که پس از آن ۳ سال راهنمایی و ۳ سال متوسطه وجود دارد. مراکز آموزشی اردن به ۳ دسته تقسیم می‌شوند: مدارس دولتی که رایگان است و ۷۰٪ دانش‌آموزان را به خود جلب می‌کند. مدارس خصوصی که برخی از آنها، به وسیله مبلغان مسیحی خارجی اداره می‌شوند. مدارس سازمان ملل که از محل اعتبارات کمکی سازمان ملل برای فرزندان پناهندگان تأسیس شده است. برنامه‌های همه مدارس یکسان است و به وسیله وزارت آموزش اردن تهیه می‌شود. بجز مؤسسه آموزش کشاورزی خذوری، ۳ دبیرستان کشاورزی، شماری دبیرستان فنی و هنری، نظامی و پرستاری در سطح فوق‌دینلم وجود دارد (بریتانیکا، ۲۷۴/۸).

فعالیت آموزش عالی در سال تحصیلی ۱۹۸۸-۱۹۸۹م: دانشگاه اردن (تأسیس: ۱۹۶۲م) با ۱۳'۹۹۴ دانشجو؛ دانشگاه یرموک (تأسیس: ۱۹۷۶م) با ۹'۶۳۰ دانشجو؛ دانشگاه مؤته (تأسیس: ۱۹۸۱م) با ۲'۵۴۵ دانشجو؛ دانشگاه علوم و تکنولوژی اردن (تأسیس: ۱۹۸۷م) با ۲'۷۱۶ دانشجو. در همان سال ۳۳'۵۶۶ دانشجوی اردنی در دیگر کشورها مشغول تحصیل بوده‌اند (نک: جدول ۸).

جدول ۸: آمار آموزشی در سال تحصیلی ۱۹۸۸-۱۹۸۹م

نوع آموزشگاه	شمار آموزشگاه	شمار معلم	شمار دانش‌آموز
۱. دبستان	۱'۳۳۵	۲۰'۲۶۵	۵۸۱'۴۱۲
۲. راهنمایی	۱۰۰۳۳	۱۲'۷۳۵	۲۲۵'۳۷۹
۳. دبیرستان	۶۲۲	۱۰'۲۶۴	۱۱۸'۴۶۲
۴. مدارس حرفه‌ای	۳۰	۲'۲۸۸	۲۴'۸۵۹

از ردیفهای ۱ و ۲ و ۳ به ترتیب ۲۳۴ و ۳۵ و ۶۰ آموزشگاه خصوصی بوده‌اند («سالنامه»، ۸۴۷).

بهداشت: از آغاز تشکیل دولت اردن هاشمی برای ریشه‌کن کردن برخی بیماریهای بومی اقدامات وسیعی به عمل آمده، و بیماریهای واگیردار بجز اسهال و چشم درد تقریباً از میان رفته است. در ۱۹۵۳م دولت اردن با همکاری «هیأت سازمان ملل متحد» به منظور تأمین

مساجد و کلیساها و مکانهای مقدس فراوان که بیشتر در ساحل غربی رود اردن قرار دارند.

در سالهای اخیر بجز جهانگردان آمریکایی و اروپایی، شمار بسیاری عرب ثروتمند برای استفاده از هوای مطلوب و دیگر عوامل در اردن به جمع جهانگردان اضافه شده‌اند. در ۱۹۸۰م شمار جهانگردان بیش از یک میلیون تن بوده، و در ۱۹۸۹م به ۲'۲۸۰'۰۰۰ تن رسیده است، ولی در ۱۹۹۲م شمار جهانگردان از ۴۳۶ هزار تن تجاوز نکرد که همین عده کم، ۳۸۹ میلیون دلار عاید اردن ساخته‌اند («اطلس جهانی»؛ «سالنامه»، همانجا).

بازرگانی خارجی: در بازرگانی خارجی اردن هرگز تعادلی وجود نداشته، و همواره واردات بیشتر از صادرات آن بوده است. چنانکه در ۱۹۷۹م اردن در برابر ۴۰۰ میلیون دلار که از محل صادرات دریافت کرده، ۱/۹ میلیارد دلار، یا کمی کمتر از ۵ برابر صادرات، برای واردات پرداخته است. کسریهای بازرگانی خارجی اردن همواره از محل کمکهای خارجی تأمین می‌شده است، ولی اردن با اعمال سیاستهای اقتصادی فاصله میان صادرات و واردات را تا میزان قابل توجهی تقلیل داده است («خاورمیانه»، ۵۵۰).

در ۱۹۹۱م ارزش صادرات این کشور، یک میلیارد دلار برآورد شده است. صادرات به ترتیب اهمیت: فسفات، کودهای شیمیایی، پتاس، فرآورده‌های کشاورزی (انواع میوه‌ها شامل مرکبات، موز، زیتون، خربزه، هندوانه، سیب و انواع سبزی، به ویژه گوجه‌فرنگی) به صورتیهای مختلف، فرآورده‌های صنعتی و کارهای دستی بوده است. در آن سال مشتریان عمده اردن: هندوستان، عراق، عربستان سعودی، اندونزی، ایتوبی، امارات متحده عربی و چین بوده‌اند. همچنین ارزش واردات اردن ۲/۳ میلیارد دلار، یعنی بیشتر از دو برابر صادرات بوده است. واردات را به ترتیب اهمیت: مواد مختلف مصرفی، نفت خام، ماشین‌آلات، وسایط نقلیه، مواد خوراکی، حیوانات زنده و محصولات صنعتی تشکیل می‌داد. فروشندگان به ترتیب اهمیت: اتحادیه کشورهای اروپایی، ایالات متحده آمریکا، عراق، عربستان سعودی، ژاپن و ترکیه بوده‌اند («اطلس جهانی»).

بانک و بانکداری: در ۱۹۵۰م دولت جدید اردن هاشمی امتیاز چاپ اسکناس خود را به «بانک عثمانی» که مرکز آن در پاریس بود، اعطا کرد. در ۱۹۶۴م بانک مرکزی اردن به وجود آمد و عهده‌دار چاپ و نشر اسکناس و دیگر امور بانکی شد (کلیر، ۶۳۴/۸۳۳). مردم اردن بیشتر از مردم دیگر کشورهای عربی با بانکداری آشنا هستند. قوانین بانکی اردن هم بسیار آزادمنشانه تدوین شده است؛ در نتیجه شمار بانکها و مؤسسات بانکی در اردن نسبت به دیگر کشورهای عربی بیشتر است. چنانکه گفته شد، وقایع و انقلابهای دهه‌های اخیر در لبنان و سوریه باعث شده است که بسیاری از سرمایه‌دارها به اردن مهاجرت کنند و در آن سرزمین مکان امنی برای به کار انداختن سرمایه‌های خود بیابند و این وضع کمک بزرگی به توسعه بانکداری کرده است. وجود کارگران و

بهداشت و حفظ سلامت پناهندگان فلسطینی مبارزه جدی و موفق برای ریشه‌کنی مالاریا در دره اردن - یرموک آغاز کرد و مبالغ هنگفتی در این راه به مصرف رسانید (کلیر، ۱۳۶۴/۱۳۱۳).

ویژگیهای بهداشتی اردن در ۱۹۹۲ م («اطلس جهانی»):

هزینه‌های بهداشتی	۵٪ تولید ناخالص ملی
دسترسی به کمکهای بهداشتی	۸۰٪
شمار تخت بیمارستانی	برای هر ۸۲۹ نفر یک تخت
شمار پزشکان	۲۹۵۸ نفر
نسبت پزشک به جمعیت	۱۱/۴ پزشک برای هر ۱۰ هزار نفر
شمار پرستاران	۲۵۹۶ نفر
شمار دندان پزشکان	۶۲۳ نفر
مرگ و میر اطفال	۵۲۵۲ نفر، که از هر ۱۰۰۰ نفر ۳۹ کودک تلف می‌شوند

هجوم پناهندگان فلسطینی از ساحل غربی به ساحل شرقی رود اردن در سالهای ۱۹۴۷ تا ۱۹۴۹ م مسائل بهداشتی بسیار پیچیده‌ای برای دولت اردن به وجود آورد. بسیاری از این پناهندگان جان‌پناههای موقت - بدون نقشه و طرح - برای خود فراهم کردند و شماری هم در چادرها ساکن شدند. کمبود آب و فقدان فاضلاب و نارساییهای غذایی و دارویی مشکلات بسیار بهداشتی در اردوگاهها به وجود آورد و این در حالی بود که در اردن پیش از این هم وسایل بهداشتی کافی وجود نداشت (همانجا). در ۱۹۷۰ م در اردن در ازای هر ۸۱۰ نفر، یک پزشک بیشتر نبود، ولی دولت برنامه بهداشت عمومی همه‌جانبه‌ای را اجرا کرد. از جمله برنامه ملی بیمه بهداشتی، موجبات درمان بیماریهای عمومی و دندان و چشم را با هزینه بسیار اندک فراهم می‌سازد و این خدمات را برای تهی‌دستان به رایگان انجام می‌دهد. در شهرهای عمان، قدس، اربد، کرک، سلط، طفیله، جنین و عقبه بیمارستانهایی وجود دارد (بریتانیکا، همانجا).

مآخذ: بررسی‌اجمالی کشور پادشاهی اردن هاشمی، وزارت امور خارجه، اداره هشتم سیاسی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ نیز:

Beaumont, P. et al., *The Middle East*, London, 1988; *Britannica*, Macropædia, 1978; *Collier's Encyclopedia*, London/New York, 1986; *Géographie universelle Larousse*, Paris, 1959; Gubser, P., *Jordan*, Boulder, 1983; Harris, G. L., *Jordan*, New York, 1958; *The Middle East and North Africa 1986*, London, 1985; Palui, R., *The Kingdom of Jordan*, New Jersey, 1958; *Statesman's Year-book*, London, 1993; *Statistical Year-book, 1988/89*, United Nations, New York, 1992; Wilson, R., *Politics and the Economy in Jordan*, London, 1991; *World Atlas 1994*; *World Mark Encyclopedia of the Nations*, New York, 1971.

محمدحسن گنجی

II. تاریخ

بخش یکم - دوران کهن

الف - پیش از اسلام: نخستین اطلاعات تفصیلی و دقیق از تاریخ اردن و نواحی شمالی جزیره العرب از دوره باستان یونان و روم است که

نفوذ عوامل هلنی از طریق شام و استفاده گاه به گاه از خط سیر بازرگانی غرب جزیره العرب، به تشکیل کشورهای نیمه متمدن در حواشی شامات و صحرای شمال جزیره العرب انجامید. همچنین منابع کهن ایرانی، سریانی و نیز کتاب مقدس اشارات جسته گریخته‌ای به اقوام ساکن شمال جزیره العرب کرده‌اند. مردم ساکن در این ناحیه در اصل عرب بودند، اما قویاً تحت تأثیر فرهنگ هلنی شده آرامی بودند و اغلب خط و زبان آرامی داشتند (لويس، ۲۶). نخستین و مهم‌ترین این کشورها دولت نبطیان بود که در هنگام اوج اقتدار از خلیج عقبه تا بحرالمیت فرمانروایی داشت و بخش اعظم شمال جزیره العرب نیز جزو قلمرو آن بود (همانجا).

اگر چه اطلاعات مکتوب اندکی درباره تاریخ کهن شمال جزیره العرب (شامل اردن کنونی) در دست است، اما به کمک آثار غیر مکتوب باستانی بازمانده، نکات فراوانی از تاریخ کهن این سرزمین از دورترین روزگاران تا دوران نبطیان به دست آمده است.

تاریخ دو سرزمین اردن و فلسطین - که معمولاً نهر اردن را مرز میان آنها دانسته‌اند - از دیرباز در یکدیگر تنیده است. در دره رود اردن شواهد باستان‌شناختی فراوانی از دورانهای دیرینه سنگی^۱ و میانه سنگی^۲ و آثاری از زندگی شکارچیان و گردآورندگان غذا به دست آمده است («اردن...»، ۵). با این حال، برخی منابع احتمال داده‌اند که بعید است در سنگلاخهای فلسطین و اردن در دوران میانه سنگی بیش از چند هزار نفر ساکن بوده باشند و قاعدتاً بایستی جمعیت آن طی چند هزار سال، همچنان در سطحی اندک - حدود ۳۰ تا ۱۰۰ هزار نفر - باقی مانده باشد (مک ایودی، ۱۴۱).

در دورانی که بشر سواحل رودخانه‌ها را برای زیست برمی‌گزید، در شرق مدیترانه هیچ رودی برای بشر جاذبه دجله و فرات را نداشت. اگر چه شرق نزدیک (شامل اردن) در هزاره‌های نهم تا هفتم ق م در زمینه یک جانشینی و پیدایش اقتصاد تولید غذا، از نوع آنچه در هلال خصیب رخ داده بود، شاهد تحولاتی بود، اما از حیث تحولات بعدی با بین‌النهرین همگام نبود (ناپ، ۳۶). رود اردن در دوران ظهور تمدنها عملاً نه قابل کشتیرانی بود و نه چندان به کار آبیاری می‌آمد، ولی همین رود کسانی را بر کناره‌های خود گرد آورد و فرهنگ نخستین ساکنان این سرزمین به تدریج در حاشیه همین رود شکل گرفت (همانجا). در عصر نوسنگی^۳ (ح ۸۰۰۰ - ۱۵۰۰ ق م) کشاورزی و فرهنگ یک جانشینی در این منطقه رواج یافت («اردن»، همانجا). شکل‌گیری شهرهایی در دو سوی رود اردن متعلق به این دوره است و این شهرها احتمالاً نخستین شهرهایی هستند که تاکنون بر ما شناخته شده‌اند (همانجا).

قدیم‌ترین شواهد انتقال از شکارورزی و اقتصاد جمع‌آوری خوراک، به زندگی در دهکده‌های زراعتی که همانا میز و مشخصه دوران نوسنگی است، به حدود ۴۵۰۰ ق م در آسیای غربی تعلق دارد و

پس از وفات سلیمان (۹۶۵-۹۲۸ ق م یا ۹۶۱-۹۲۲ ق م) که این قوم را به اوج اقتدار خود رساند، این سرزمین دچار تجزیه شد. در طول دو قرن بعد، تاریخ اردن عرصه کشاکشهای مستمر میان دو حکومت بود که در دو سوی رود اردن تشکیل یافته بود (مک ایودی، نیز «اردن»، همانجاها). از این زمان به بعد، چندین قرن جمعیت فلسطین و اردن کمابیش ثابت ماند (مک ایودی، همانجا). به روزگار فرمانروایی شلمنصر، شاه آشور در ۷۲۲ ق م، یهودیه (یکی از دو حکومت به مرکزیت اورشلیم) با پرداخت خراج به آشور مستقل ماند، در حالی که بقیه اردن به صورت ایالات تابع آشور در آمد و حکم سپری در برابر مهاجمات قبایل صحراگرد را یافت («اردن»، ۷).

۵۰ سال پس از ویران شدن اورشلیم (۵۸۶ ق م) توسط نبوکدنصر که آشور را در ۶۰۷ ق م فتح، و در امپراتوری جدید بابلی خود ادغام کرده بود، بابل به تسخیر کوروش هخامنشی، شاه ایران در آمد و سرزمینهای یهودیه و اردن جزو قلمرو امپراتوری هخامنشی شد و بسیاری از یهودیان که به دستور نبوکدنصر به بابل منتقل شده بودند، در ۵۳۹ ق م اجازه یافتند به سرزمینهای خود بازگردند. عده این یهودیان حدود ۴۰ هزار نفر بود (همان، نیز مک ایودی، همانجاها).

سراسر این ناحیه دو قرن، یعنی تا ظهور اسکندر مقدونی در ۳۳۴ ق م، جزو قلمرو هخامنشیان بود. میان سده ۳ ق م و سده ۱ م یهودیان، یونانیان و نبطیان در شکل گرفتن تاریخ اردن مؤثر بودند. از آغاز عصر مسیحی تا ظهور اسلام نیز رومیان در پدید آوردن تاریخ این سرزمین سهمی بسزا داشتند. یهودیان که بسیاری از ایشان از تبعید در بابل بازگشته بودند، در جلعاد جنوبی، به خصوص در ناحیه‌ای که بعدها به زبان یونانی به پرا موسوم شد، سکنی گزیدند؛ پرا (در یونانی به معنای [مملکت] آن سوی [رود]) به نقطه‌ای در شرق رود اردن اطلاق شد که بخشی از جلعاد باستان بود و از جتوک (زرقا) در شمال تا آرنون در جنوب گسترده بود و به روزگار حضرت مسیح (ع) جزئی از «مملکت چهارگانه»^۲ هرود آنتیپاس را تشکیل می‌داد (نک: WNGD، ذیل پرا؛ ویستر...، ذیل هرود آنتیپاس). یونانیان نیز همانا سرداران و سربازان سابق سپاه اسکندر بودند که پس از مرگ او برای استیلا بر مناطق وسیع‌تری از قلمرو اسکندر با یکدیگر می‌جنگیدند و سرانجام نبطیان، همچنانکه پیش‌تر اشاره شد، در سده ۷ ق م از جانب صحرا به ادوم راه گشوده بودند. بسیاری از منابع، نبطیان را عرب و حتی عرب خالص دانسته‌اند (نک: زریاب، ۲۳۱، ۲۳۷؛ «اردن»، ۷). این قوم که در امر کشت و زرع متبحر بودند و «سرزمین عراق را به استخراج محصولات کشاورزی آباد ساختند» (نک: حسینی، ۲۲۱۲/۵)، بازرگانی زیرک و تیزهوش نیز بودند و تجارت ادویه بین جزیره العرب و سواحل مدیترانه را به انحصار خود درآوردند. اینان زبان آرامی را به عنوان زبان مشترک سامی در شام و فلسطین رواج دادند («اردن»، همانجا).

یگانه واحد کشاورزی که پیش از این تاریخ سراغ داریم، در اریحا، در شمال بحرالمیت، بوده، و شاید پیش از ۶ هزار ق م ساخته شده بوده است (دایرةالمعارف...، ۱۷۳۸/۲)؛ در شهر اریحا دیوارهایی کشف شده که متعلق به ۸ تا ۶ هزار ق م بوده، و با این ترتیب شهر اریحا در فلسطین ظاهراً کهن‌ترین شهری است که تاکنون شناخته شده است (همان، ۱۱۱/۱). در عصر مفرغ (ح ۳۵۰۰-۱۵۰۰ ق م) شهرهای این ناحیه نظم پیشرفته‌ای یافتند و به تجارتی پر رونق با مصر دست یازیدند و این جریان به نفوذ فزاینده مصر در دره اردن در هزاره ۳ ق م انجامید («اردن»، ۵). به روزگار اوج اقتدار مصریان، این نواحی حداکثر حدود ۲۵۰ هزار نفر جمعیت داشته که دو سوم ایشان در فلسطین و یک سوم (یعنی حدود ۸۰ هزار نفر) در اردن زندگی می‌کرده‌اند (مک ایودی، همانجا). این فرهنگ شکوفای شهری پس از ۲ هزار ق م با ورود گروهی از بدویان سامی، کلاً موسوم به عموریان، پایان یافت و این ناحیه از آن پس کنعان نام گرفت («اردن»، همانجا).

فرو ریختن امپراتوری مصر در ۱۲۰۰ ق م باعث شد که سرزمینهای فلسطین و اردن بی دفاع بمانند؛ ساکنان سرزمین فلسطیا (که نام فلسطین از آن گرفته شده است) ساحل را تصرف کردند و بنی اسرائیل از طرف صحرا به این ناحیه پا گشودند (مک ایودی، ۱۴۱). دره رود اردن تا میانه هزاره ۲ ق م به صورت منطقه‌ای سامی زبان درآمده بود. کنعانیان و دیگران، این گروه از بدویان سامی غربی را «هابیرو»، یعنی آوارگان یا خارجیان نامیدند. تعبیر امروزی هبرو به معنای عبری، در قاموسهای لاتینی احتمالاً مشتق از همین نام است («اردن»، همانجا). ابراهیم خلیل (ع) و خانواده‌اش حدوداً در همین سالها از بین‌النهرین وارد این ناحیه شدند (همانجا). عده بنی اسرائیل به روایت عهد عتیق بیش از دو میلیون نفر بوده است، در حالی که رقم ۱۰ هزار نفر پذیرفتنی‌تر می‌نماید. به هر حال، آنچنان جمعیتی اگر چه برای تشکیل یک امپراتوری کفایت نمی‌کرد، برای سلطه بر اردن و فلسطین کافی بود (نک: مک ایودی، همانجا).

در خلال سده‌های ۱۵-۱۳ ق م برکنار ماندن ساحل شرقی رود اردن از درگیریهای طولانی مصریان و حتی‌ها باعث شد تا مملکتهای قبیله‌ای کوچک پیوسته‌ای در این ناحیه تشکیل شود که نام آنها در عهد عتیق آمده است: ادوم، موآب، باشان، جلعاد و عتقون که پایتختش رته عتقون، همان عتقون کنونی، پایتخت اردن هاشمی است. عقیده بر این است که در اواسط سده ۱۳ ق م، موسی کلیم‌الله (ع) بنی اسرائیل را از مصر به طرف کنعان «خروج» داد و طی ۴۰ سال آوارگی ایشان در صحرای سینا بر ایشان حکومت کرد. فتح کنعان توسط اسباط و قبایل بنی اسرائیل در بین سالهای ۱۲۲۰ و ۱۱۹۰ ق م کامل شد («اردن»، ۵-۶). سرزمینهای فتح شده در جانب شرقی رود اردن به قبایل یا اسباط جاد، راثوین^۱ و نیعی از قبیله منسی^۲ تعلق یافت (همانجا).

در طول یک قرن حکومت داوود و سلیمان در غرب رود اردن در سده ۱۰ ق م، سلطه بنی اسرائیل بر نواحی شرق رود اردن نیز بسط یافت.

در ۳۰۱ ق م منطقه اردن به استیلای بطالسه مقدونی الاصل درآمد. سکته یونانی، شهرهای جدیدی تأسیس کردند و شهرهای قدیمی را به عنوان مراکز فرهنگ هلنی احیا نمودند. شهر عتقان به افتخار یکی از فراعنه به نام بطلمیوس فیلا دلفوس، به فیلا دلفیا تغییر نام یافت و مراکز شهری که با معماری کاملاً متمایز، حال و هوای مشخصاً یونانی یافته بودند، از رهگذر تجارت با مصر به رفاه و رونق رسیدند (همان، ۷-۹). در ۱۹۸ ق م سلطه بطالسه در سراسر فلسطین جای خود را به استیلای سلوکیان مقدونی داد. به رغم دست اندازیهای سلوکیان به ساحل شرقی رود اردن، منازعات میان بطالسه و سلوکیان، به نبطیان امکان داد که مملکت خود را که پایتخت آن شهر پترا (احتمالاً همان «سالم») مذکور در عهد عتیق، نک: پارتا لومیو، ۱۶۶) بود، در سمت شمال گسترش دهند و با تکیه بر تجارت با شام و جزیره العرب بر رونق و شکوفایی آن بیفزایند («اردن»، ۹).

در دوره استیلای یونانیان بر این نواحی جمعیت این سرزمین که مدتها کمابیش ثابت مانده بود، روی به افزایش نهاد (مک ایودی، ۱۴۱). تا سده ۱ ق م لژیونهای رومی تحت رهبری پومپیوس (۱۰۶-۴۸ ق م)، سردار رومی، به نحوی منظم و پیوسته آخرین بقایای سلوکیان را از شامات (شامل اردن) برچیدند و این ناحیه را به صورت ایالتی رومی درآوردند («اردن»، همانجا). سلطه رومیان در حالی که همچون سلطه سلوکیان مطلوب یهودیان این نواحی نبود (همانجا؛ نیز نک: مک ایودی، ۱۴۱-۱۴۲)، اسباب رفاه و رونق احوال نبطیان گردید، و جمعیت این ناحیه از هر زمان دیگری بیشتر شد و احتمالاً به حدود ۶۰۰ هزار نفر رسید (همو، ۱۴۱؛ «اردن»، همانجا). از ۱۰ شهر خود مختار وابسته به روم (موسوم به دیکاپولیس) که پومپیوس آنها را به عنوان اتحادیه‌ای برای مقابله با حملات یهودیان و اعراب در این ناحیه تأسیس کرد، جز یکی، بقیه در شرق رود اردن قرار داشتند و از جمله شامل شهرهای عتقان، جرش، جدره (ام قیس کنونی)، پلا یا در منابع عربی فحل (نک: دونر، ۱۱۲، جم)، و فیلا دلفیا در اردن می‌شدند («اردن»، همانجا؛ WNGD؛ دایرة المعارف، ۹۸۳/۱).

با آغاز عصر مسیحی، دورنمای دوران انحطاط اردن یا اندکی بعد، به تعبیری («عصر تاریک») کل جزیره العرب (فرای، ۲۷۴) نیز هویدا شد. مملکت نبطی که در دوران امپراتوری رومیان بالیده، و پس از قبضه کردن تجارت میان عربستان و حوزه شرقی مدیترانه، به طرف غرب راه گشوده بود، در ۱۰۶ م به دست امپراتور روم، ترایانوس منهدم شد (همانجا) و از آن پس، جزئی از ایالت رومی جدید جزیره العرب را تشکیل داد و شهر پترا که پایتخت نبطیان بود، چندی کرسی این ایالت رومی تلقی شد؛ با این حال، رونق احوال نبطیان تحت سلطه مستقیم رومیها ادامه یافت و اتباع و شهروندان این ایالت رومی از یک نظام و هویت حقوقی مشترک با همه اتباع دیگر رومی در سراسر امپراتوری روم برخوردار شدند و فرهنگ ایشان که اینک دیگر کاملاً هلنی شده بود، طی سده‌های ۲ و ۳ شکوفا شد. بقایای آثار رومی در اردن کنونی

گواه رونق زندگی شهری و امور مدنی در این منطقه است که شهرهای آن از طریق شبکه راههای رومی با همه مراکز تجاری سراسر امپراتوری روم مربوط شده بودند و ارتش روم امنیت آن را تأمین می‌کرد («اردن»، ۹-۱۰).

پس از تقسیم و تجزیه امپراتوری روم در ۳۹۵ م، منطقه اردن به امپراتوری روم شرقی یا بیزانس تعلق یافت. مسیحیت که در سده ۴ م، دین رسمی امپراتوری شده بود، در شهرهای بزرگ و کوچک این منطقه نیز پذیرفته شد، ولی هرگز در عمق نواحی دورتر از مراکز شهری که در آنها ادیان و آداب و سنن دینی کهن غلبه داشت، آنچنان رسوخی نیافت (همانجا).

«عصر تاریک» جزیره العرب از سده ۴ تا ۷ م، یعنی تا ظهور اسلام، طول کشید و به رغم یک‌جانشینی پیشین نبطیان، همراه با گرایش به بدویت و صحرانشینی و ترک شهرها و اقوال تجارت بود (فرای، همانجا). در سده ۶ م غستانیان یعنی اعراب مسیحی که به امپراتوری بیزانس وفادار بودند، بر منطقه اردن و بخش اعظم شامات تسلط یافتند. وظیفه این بدویان جنگاوری آن بود که حاشیه صحرا را در مقابل حملات و دست‌اندازیهای ایران ساسانی از جانب مشرق و قبایل عرب از طرف جنوب حفظ کنند، گرچه این طایفه از اعراب مسیحی عملاً نتوانستند دعوی حاکمیت خود را بر نواحی جنوب عتقان نیز اعمال یا حفظ کنند («اردن»، ۱۵؛ پیگولوسکایا، ۴۱۱، به بعد).

ب - دوران اسلامی: مورخان غربی عموماً به تلویح یا تصریح، دوران اسلامی را دوران کاهش شکوفایی اردن دانسته‌اند. شاید بتوان گفت که یکی از عوامل مهم این مسأله افزایش اهمیت بیت المقدس در دوران اسلامی بوده که در ساحل غربی رود اردن واقع است.

فتح اردن با جنگ «فحل» آغاز شد که به گفته بلاذری در دو شب مانده از ذیقعد ماه پنجم از خلافت عمر روی داد (ص ۱۲۲). به گفته یاقوت وقعه فحل در همان سال فتح دمشق و پس از آن رخ داد و در آن ۸۰ هزار نفر از رومیان کشته شدند (۸۵۳/۳). به گفته بلاذری (همانجا) در این نبرد اهل فحل به درون قلعه رفتند، مسلمانان ایشان را محاصره کردند، تا آنکه ایشان امان خواستند و قبول کردند که جزیه و خراج بپردازند. فرماندهی سپاه مسلمانان را در این نبرد ابو عبیده بن جراح بر عهده داشت. البته سابقه توجه و تماس مسلمانان با شمال جزیره العرب و نواحی اردن در شامات به پیش از این تاریخ می‌رسیده است. ظاهراً نخستین لشکرکشی به این نواحی برای تبلیغ اسلام همانا جنگهای ذات الاطلاق (ربیع الاول ۸ ق)، مؤته در ناحیه بلقاء (جمادی الاول همان سال)، و غزوة ذات السلاسل در وادی یابس شام (جمادی الثانی همان سال) بوده است (واقعی، ۴/۱، ۵۷۴، ۵۷۶-۵۹۰؛ طبری، ۳/۲۹، ۳۲؛ دونر، ۱۰۱). در نبرد ذات الاطلاق حضرت رسول (ص)، عمرو بن کعب غفاری (یا کعب بن عمیر، نک: مجلسی، ۱۸۴/۲۱) را همراه با ۱۵ نفر به آن نواحی گسیل داشت. مردم از قبول دعوت عمرو خودداری کردند و وی را با همه همراهانش کشتند (طبری، ۳/۲۹).

13). در گرماگرم جنگهای صلیبی که اردن در تصرف فرنگیان بود، عبدالکریم سمعانی (د ۵۶۲ق) جمعی از علما و اهل حدیث مشهور اردنی معاصریا پیش از خود را بر شمرده است (۱۶۷۱-۱۶۲).

این سرزمین از اوایل سده ۱۰ق به تصرف ترکهای عثمانی درآمد و جزئی از ولایت دمشق گردید و تا ۱۲۹۷ق/۱۸۸۰م که با از هم پاشیدن امپراتوری عثمانی، از این امپراتوری جدا شد، در بوته نسیان بود و تاریخی ساکن داشت (اسعدی، همانجا؛ نیز نک: ابوجابر، 24-25)، از ابتدای استیلای عثمانیها بر این سرزمین، منطقه ماوراء اردن تا ۳۰ سال بعد از خاطرها محو شد، تا آنکه سیاحان اروپایی دوباره در سده ۱۹ق آن را کشف کردند (نک: «اردن»، همانجا)، در تمامی طول مدت استیلای ترکهای عثمانی بر بیت المقدس و سرزمینهای پیرامون آن (از جمله اردن)، هیچ گونه امنیتی در زمینه آمد و شد در این نواحی به خصوص برای مسیحیانی که برای زیارت به بیت المقدس می رفته اند، وجود نداشت و بنابر آنچه جوانی مارتی در سفرنامه خود گزارش داده، در اواخر سده ۱۲ق/۱۸م، «پاشای بیت المقدس با محافظان بسیار، زوار مسیحی را تا اردن همراهی می کرد، اما این کار تنها زمانی صورت می گرفت که باج معمول صحراگردها بدیشان پرداخت می شد» (نک: اسعدی، بیت المقدس، ۷۲-۷۳). در این دوران آمد و شد کاروانهای حج همچنان یکی از منابع مهم درآمد این منطقه بود («اردن»، همانجا)، در حالی که سلاطین عثمانی تضمین امنیت آمد و شد کاروانهای حج را یکی از مهم ترین مسئولیتهای خود می دانستند، اعراب صحراگردی که در حاشیه خط سیر کاروانهای حج پراکنده بودند، نیز گرفتن باج از این کاروانها را حق خود تلقی می کردند (ابوجابر، 28، 24-25).

درباره ۳۰۰ سال نخست استیلای عثمانی بر منطقه اردن یا بخش جنوب شرقی بلاد شام، جز برخی اسناد و گزارشهای رسمی که در پایگانیهای استانبول، دمشق و نابلس نگاهداری می شوند و یا برخی سفرنامه ها و گزارشهایی که مأموران هیأت های سیاسی نوشته اند، منبع مکتوب چندانی در اختیار نیست (همانجا). در این دوره که قلمرو عثمانی برای مقاصد اداری به «ولایات» یا استانهای مختلف تقسیم شده بود و هر یک از این ولایات را یک پاشای کمابیش مستقل در جهت علائق و منافع سلطان عثمانی اداره می کرد، منطقه اردن بخشی از ولایات بیروت و دمشق را تشکیل می داد.

در فاصله سالهای ۱۸۳۱ تا ۱۸۴۱م منطقه اردن یا همه بلاد شام تحت استیلای خدیو محمدعلی پاشا، کارگزار صوری حکومت عثمانی در مصر، درآمد و این امر نشانه ای از ضعف عمومی امپراتوری عثمانی بود (همو، 31؛ «اردن»، 16). استیلای محمدعلی پاشا و پسرش ابراهیم پاشا بر بلاد شام اگر چه از حیث انتظام یافتن امور اداری به نفع سوریه بود، در منطقه اردن منشأ اثر چندانی نشد، زیرا این منطقه نه از حیث جمعیت و نه از حیث توان مالی آنچنان نبود که نیاز فاتحان را بر آورد. نیز خطوط مواصلاتی و بازرگانی زمینی، دیگر آن اهمیت سده های ۱۴ و

برخی از نویسندگان غربی (با نقل شواهدی از واقدی) هدف اصلی غزوة تبوک در ۹ق (و دیگر غزوات و سرایای شمال جزیره العرب) را درواقع تدارک هجوم به سوریه، و فتح سوریه را عملاً برای تأمین حاشیه امنیتی در مقابل حملات قبایل مخاصم از جانب شمال می دانند (دونر، 102-101). دونر معتقد است که بسیج لشکری به رهبری اسامة ابن زید در آستانه رحلت حضرت رسول (ص) برای حمله به شمال جزیره العرب همچنان حاکی از تلاش پیامبر (ص) برای وصول به این هدف بوده است (همانجا). به هر حال، سپاهیان اسلام در ۱۱ق، یعنی در همان سال رحلت حضرت رسول (ص) وارد منطقه اردن شدند و در ۱۳ق در ایام خلافت ابوبکر، با رهبری خالد بن ولید، سپاهیان هرقل (هراکلیوس)، امپراتور بیزانس را در نزد یرموک (نام رودی در اردن)، شکست دادند و اندکی بعد بر سراسر شامات استیلا یافتند. پس از آن، همه مردم شرق اردن، جز آن گروه کوچکی از یهودیان یا یونانیها و اعراب مسیحی که اجازه یافتند همچنان به عنوان اهل ذمه باقی بمانند، مسلمان شدند و زبان عربی به زودی جانشین زبان آرامی و یونانی شد (یعقوبی، ۱۳۲/۲-۱۳۴؛ طبری، ۳۹۴/۳ به بعد؛ «اردن»، 12-10؛ دونر، 111 به بعد). هراکلیوس و رومیان پیش تر سپاهیان مسلمان به رهبری اسامة بن زید و نیز در ۱۳ق لشکر خالد بن سعید را شکست داده بودند (طبری، همانجا).

در ایام خلافت امویان که مرکز خلافت اسلامی شهر دمشق بود، طبعاً اردن از آثار و نتایج نزدیکی به مرکز خلافت بی بهره نماند؛ خلفای بنی امیه در صحرای اردن شکارگاهها و قصرهای مجللی برای خود ساختند (اسعدی، جهان اسلام، ۱۰/۱). با تغییر یافتن مسیر کاروانهای تجارتی به راههای دریایی، رونق بازرگانی منطقه اردن از دست رفت، اما عبور کاروانهای حج به طرف مکه هنوز یکی از منابع مهم درآمد این منطقه بود («اردن»، 12). تهی شدن شهرهای این منطقه از جمعیت و انحطاط جوامع کشاورزی که از اواخر دوران بیزانس آغاز شده بود، با روی آوردن اعراب بدوی از جنوب به این نواحی شدت گرفت (همانجا).

در ایام خلافت عباسیان با انتقال مرکز خلافت به بغداد، اردن به منطقه ای دور افتاده تبدیل شد و در اواخر سده ۴ ق توسط خلفای فاطمی مصر از قلمرو عباسیان منتزع گردید.

با تصرف بیت المقدس توسط صلیبیان در ۴۹۲ق/۱۰۹۹م و تأسیس مملکت اورشلیم، قلمرو آن به شرق رود اردن نیز بسط یافت و در منطقه اردن، شاهزاده نشین یا بارون نشینی موسوم به «ماوراء اردن» تأسیس شد که پایتخت آن شهر گزک بود. با افتادن این شهر به دست صلاح الدین ایوبی پس از محاصره ای طولانی در ۵۸۴ق/۱۱۸۸م و شکست صلیبیان، تا مدتهای مدیدی حادثه ای در تاریخ اردن روی نداد و این سرزمین به عنوان جزئی از شامات، تحت حکومت مصر شمرده می شد (اسعدی، همان، ۱۱/۱). قلاعی همچون قلاع کرک به عنوان بقایایی از استیلای صلیبیان هنوز در این سرزمین برپاست («اردن»)،

Arabs in History, London, 1966; McEvedy, C. & R. Jones, *Atlas of World Population History*, London, 1978; Webster's *New Biographical Dictionary*, Massachusetts, 1983; WNGD.

مرتضی اسعدی

بخش دوم- دوران معاصر

اردن پیش از آنکه به عنوان کشوری شناخته شود، چنانکه گذشت، جزو قلمرو عثمانی و تابع ولایت دمشق بود. در ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م ارتش انگلستان و نیروهای عربی شام را تسخیر کردند و به دنبال انقراض حکومت عثمانی و کنفرانس سان رمو در ۱۳۳۸ق/۱۹۲۰م این سرزمین زیر نفوذ و استیلای انگلستان و فرانسه قرار گرفت. از آن سوی خاندان شریف علی که از دست‌یابی به حکومت عربستان نا امید شده، و جای به سعودیان داده بودند (نک: ه، آل سعود)، منتظر نتایج همکاریهای خود با انگلستان بر ضد عثمانی، در شام می‌زیستند، تا اینکه امیر فیصل پسر حسین بن علی امارت سوریه یافت. پس از آنکه بریتانیا و فرانسه رسماً بر سرزمین شام قیمومت یافتند، کاربر امیر فیصل سخت شد؛ زیرا فرانسه او را تهدید کرد و از سوریه بیرون راند، اما برادرش امیر عبدالله در معن به شدت به مقاومت برخاست. بریتانیا برای ساکت کردن او (لنداو، 46) و نیز به پاداش کمکهایی که در جنگ با عثمانی به ارتش بریتانیا کرده بود، سرزمین ماوراء رود اردن را به او داد (کتن، 23؛ انطونیوس، ۲۶۸؛ کیالی، ۱۴۲؛ رشیدات، ۷۲؛ نیز نک: موسوعة، ...، ۱۳۲/۱).

گفته‌اند که منطقه ماوراء اردن نخست به طور مستقیم جزو منطقه زیر نفوذ بریتانیا نبود و این دولت برای نصب امیر عبدالله به امارت آنجا، این منطقه را نیز با موافقت سازمان ملل، همراه با فلسطین جزو منطقه نفوذ خود ساخت (عبوشی، ۳۶؛ کتن، همانجا؛ تل، ۳۴). از این پس بخش مهمی از مسائل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی اردن با احوال فلسطین و مسئله اسرائیل و اشغال سرزمینها و آوارگی فلسطینیان چنان پیوند خورد که بررسی اوضاع هر یک بدون دیگری، دشوار و بلکه ناممکن گردید. به هر حال امیر عبدالله در آغاز امارتش، چنانکه باید از عهده کار بر نمی‌آمد؛ رشته کارها اساساً در دست بریتانیا قرار داشت و به سبب تحولات بزرگی که در منطقه پدید می‌آمد، یا در حال شکل‌گیری بود، امیر عبدالله نیز خود را از مساعدت این دولت بی‌نیاز نمی‌دید (قس: موسوعة، ۱۳۴/۱). از جمله مشکلات امیر عبدالله، نقش قبایل بادیه نشین عرب در منطقه اردن بود که به اطاعت یک حکومت مرکزی گردن نمی‌نهادند و در محرم ۱۳۴۱/سپتامبر ۱۹۲۲ یکی از این قبایل به نام غدوان به سرکردگی سلطان پاشا بر ضد عبدالله دست به شورش زد. با آنکه نیروهای مسلحی که بریتانیا به فرماندهی یک افسر انگلیسی در منطقه پدید آورده بود، این شورش را سرکوب کرد، ولی در ۱۳۴۴ق/۱۹۲۶م نیز در منطقه وادی موسی شورشهایی رخ داد (همانجا؛ تاریخ، ...، ۱۰۶). با اینهمه، عبدالله خواهان تشکیل کشوری بزرگ‌تر شامل فلسطین و شرق اردن، تحت حکومت خود بود، ولی بریتانیا به سبب مفاد وعده بالفور و طرح تشکیل کشور یهود، آن را

۱۵م، یعنی عصر مالیک را نداشت. این اوضاع به کاهش چشمگیری اهمیت ناحیه جنوب شرقی بلاد شام، یعنی اردن انجامید و باعث شد که این منطقه در دوره ۱۰ ساله حکومت مصریان نیز در بوتۀ نسیان بیفتد (ابوجابر، همانجا). سرانجام پس از ۱۰ سال، روسیه و انگلیس، مصریان را از این مناطق عقب راندند و اداره آن را به عثمانی واگذاشتند ((«اردن»)، همانجا). رثوف سعد ابوجابر که خود اردنی است، مدعی است که «بعد از ۱۰ سال، مردم ماوراء اردن از اینکه می‌دیدند سلطۀ مصر بر این سرزمین پایان می‌یابد، ناخرسند نبودند» (ص 34). در ۱۸۶۹م رشید پاشا، والی سوریه، اقتدار حکومت مرکزی را پس از ۱۵۰ سال در ناحیه سلط و دیگر نواحی جنوب شرقی بلاد شام، یعنی اردن مستقر کرد (همو، 39).

یکی از مهم‌ترین دست‌آوردهای ترکان در این دوره جدید سلطه بر منطقه ماوراء اردن، احداث خط آهن حجاز با مشارکت آلمان بود. این خط آهن در ۱۹۰۲م از دمشق به عتقان، در ۱۹۰۴م به معان و در ۱۹۰۸م به مدینه رسید. این دست‌آورد برای بدویان و صحراگردان ماوراء اردن به منزله از دست رفتن درآمدی بود که از رهگذر عبور کاروانهای حج از این سرزمین می‌یافتند (همو، 40). قبیله نشینانی که از انواع «ظلم و جورهای» مقامات حکومتی برآشفته بودند، سرانجام در ۱۹۱۰م به سبب شایع شدن خبر برنامه‌ریزیهای حکومت عثمانی برای افزایش مالیاتها، خلع سلاح قبایل و سربازگیری از میان ایشان، دست در دست شیوخ خود که به سبب مصادره زمینهایشان و علل و بهانه‌های مختلف دیگر ناراضی بودند، سر به شورش برداشتند. موج این شورشها از جبل دروز در حاشیه صحرا در شمال، تا کرک و طفیله در جنوب را فراگرفت. قبیله نشینان خطوط آهن را تخریب کردند، سیمهای تلگراف را بریدند، قطارها را متوقف کردند و به چندین ایستگاه راه آهن حمله بردند و شماری از کارمندان و محافظان نظامی آنها را کشتند؛ اما چون اقداماتشان ناهماهنگ بود و چندان نیز مورد حمایت مردم قرار نگرفت، نیروهای حکومت مرکزی تقریباً بدون هیچ مشکلی آنان را سرکوب کردند و دوباره تا شعله‌ور شدن آتش جنگ جهانی اول در ۱۹۱۴م تسلط خود را بر منطقه حفظ کردند (همو، 41-40).

مآخذ: اسعدی، مرتضی، بیت المقدس، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ییگولوسکایا، ن. و، *اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران*، ترجمۀ عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حسینی دشتی، مصطفی، *المعارف و المعارف*، قم، ۱۳۶۹ش؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ زریاب خویی، عباس، *بزم آورد*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سمانی، عبدالکریم، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمان معلی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ طبری، تاریخ؛ مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ واقفی، محمد، *مغازی*، ترجمۀ محمود مهدری دامغانی، تهران، ۱۳۶۱-۱۳۶۲ش؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، دارصادر؛ نیز: Abujaber, R.S., *Pioneers over Jordan*, London, 1989; Bartholomew, J.G., *A Literary and Historical Atlas of Asia*, London, 1912; Donner, Fred McGraw, *The Early Islamic Conquests*, New Jersey, 1981; Frye, R. N., *The Heritage of Persia*, London, 1976; *Jordan, a Country Study*, Washington, 1989; Knapp, A.B., *The History and Culture of Ancient Western Asia and Egypt*, Belmont, 1988; Lewis, B., *The*

کنفرانس لندن، دولت بریتانیا استقلال شرق اردن و تغییر عنوان «کمیته اجرایی»، به «هیأت دولت» را اعلام کرد. بر همین اساس، اردن بدون کسب موافقت بریتانیا می‌توانست نیروهای مسلح تشکیل دهد، نمایندگان سیاسی به کشورهای دیگر بفرستد و کارمندان اردنی را جایگزین انگلیسیان گرداند. اندکی بعد توفیق ابوالهدی نخستین دولت مستقل اردن را در اوت ۱۹۳۹ معرفی کرد (موسوعة، همانجا).

در همین ایام چریکهای اردنی در مناطق عجلون و اربد به جنگ با ارتش بریتانیا پرداختند؛ اعلامیه‌های فرماندهی کل انقلاب عربی در شرق اردن حاکی از صدمات و ضربات مهمی است که چریکهای اردنی بر آنان وارد ساختند. با اینهمه، ارتش و لژیون عرب همچنان به فرماندهی گلاب پاشا برقرار ماند، به نحوی که ارتشیان اردن بر ضد رشید عالی گیلانی در عراق و حکومت ویشی (فرانسه) در سوریه وارد عمل شدند و در ۱۳۲۰ ش/۱۹۴۱ م بغداد را گرفتند و سپس همراه با شبه نظامیان فرانسه آزاد، لبنان و سوریه را نیز اشغال کردند (گلاب، ۲۸۱؛ تاریخ، ۱۱۰؛ موسوعة، نیز «فرهنگ»، همانجا).

با اینهمه، جنگ جهانی دوم و پیشروی متحدین فرصتی برای کشورهای عربی خاورمیانه ایجاد کرد تا بکوشند آمال استقلال طلبانه خویش را شدت بخشند و بر مقدرات خود حاکم گردند. بدین مناسبت، دولتهای عربی و از جمله اردن به مذاکراتی برای تحقق این هدف، و نیز ایجاد ارتباط و همکاری نزدیک سیاسی و اقتصادی و فرهنگی میان دول عربی پرداختند و در اکتبر ۱۹۴۵ طرح تشکیل جامعه عرب به تصویب رسید (رشیدات، ۱۷۶). در ۱۳۲۴ ش/۱۹۴۵ م اردن به عضویت اتحادیه عرب پذیرفته شد. در اسفند ۱۳۲۴/مارس ۱۹۴۶ انگلستان استقلال شرق اردن را تأیید کرد (لنداو، ۴۶؛ قس: کتن، ۲۳)، ولی از آن کشور خواست تا در امور دفاعی با انگلستان مشورت کند («فرهنگ»، ۲۱۱؛ موسوعة، همانجا). اما آنچه انگلستان «مشورت» می‌خواند، در واقع تعیین خط مشی نظامی اردن بود که در آن وقت ارتش آن به فرماندهی گلاب پاشا ژنرال انگلیسی و با کمکهای مالی این دولت اداره می‌شد و طبعاً نمی‌توانست با اهداف بریتانیا مخالفت کند. چنانکه گلاب پاشا همواره می‌کوشید نیروهای نظامی یهود را بر قدرت جلوه دهد و رهبران عرب را از جنگ با آن برحذر دارد و سرانجام توانست عزام پاشا دبیرکل جامعه عرب را از اندیشه جنگ با نیروهای اسرائیل باز دارد (نیز نک: قصری، ۱۶۰-۱۶۴؛ قس: صبری، ۴۶۵-۴۶۶).

در اواسط سال ۱۹۴۸ م امیرعبدالله خطر یهودیان روسی تبار و شایعه حضور فرماندهان روسی در ارتش یهود را گوشزد کرد و رسماً اعلام داشت که وجود دولتی یهودی را در این منطقه نمی‌پذیرد. عبدالله بیم داشت که پس از خروج انگلستان از فلسطین، یهودیان به ویژه یهودیان روسی، حیفا و تل اوویو و یافا را اشغال کنند. آنگاه وی اعلام داشت که فلسطین کشوری عربی و مورد احترام پیروان هر ۳ دین بزرگ

نپذیرفت (انطونیوس، ۴۳۴). گرچه در خرداد ۱۳۰۴/ژوئن ۱۹۲۵ پیمانی میان عربستان و اردن منعقد شد که بر اساس آن معن و بندر عقبه به اردن واگذار گردید، شرق اردن حدود دودهمه همچنان به طور مستقیم زیر نفوذ انگلستان باقی ماند. در بهمن ۱۳۰۶/فوریه ۱۹۲۸ در مذاکرات این دولت با امیر عبدالله، مسأله تشکیل حکومتی مبتنی بر قانون اساسی در شرق رود اردن و چگونگی قیمومت مورد بحث قرار گرفت. این معنی گرچه به استقلال صوری اردن منجر می‌شد، ولی حیات خارجی و امور اقتصادی آن همچنان در دست انگلستان باقی می‌ماند (تاریخ، همانجا؛ «فرهنگ...»، ۲۱۳؛ موسوعة، همانجا؛ جریس، ۴۹/۲). با اینهمه، یهودیان نیز با این طرح به مخالفت برخاستند و شرق اردن را جزو سرزمینی خواندند که تشکیل دولت یهود در آنجا وعده داده شده است (مصالحه، ۳۲؛ زعیت، ۱۱۰؛ جریس، همانجا؛ جزماتی، ۲۲۸). بریتانیا به این مخالفت توجهی نشان نداد، چه گفته‌اند که هدف از تأسیس حکومت شرق اردن، ایجاد منطقه‌ای برای کوچاندن و اسکان فلسطینیانی بود که برای تشکیل دولت یهود، آنان را از سرزمین خود می‌رانند (طربین، ۹۴؛ کیالی، همانجا؛ اسرائیلیون...، ۱۸۰؛ مصالحه، ۳۳، ۳۶).

در واقع طرح وایزمن رئیس سازمان صهیونیسم از همان آغاز تأسیس امارت اردن مبتنی بر راندن عربها از سرزمین فلسطین به سوی شرق اردن بود تا راه برای تأسیس قطعی دولت یهود در فلسطین هموار گردد. این طرح به وزارت مستعمرات بریتانیا ارجاع شد و منابع مالی یهود اعتبار لازم برای این کار را تأمین کردند. اما این طرح با مخالفت باسفیلد وزیر مستعمرات، و خود دولت بریتانیا روبه‌رو گردید. با اینهمه وایزمن مجدداً اعلام کرد که شرق اردن جزو سرزمین فلسطین است و مهاجرت عربها بدانجا چیزی جز جابه‌جایی محلی نیست (همو، ۳۲-۳۶).

در این دوران لژیون عرب یا پلیس صحرا به فرماندهی گلاب پاشا (جان باگت گلاب) افسر انگلیسی در اردن تشکیل شد. این لژیون که در واقع ارتش اردن به شمار می‌رفت، اساساً سیاستهای دولت عهده‌دار قیمومت فلسطین و ارتش انگلستان را اجرا می‌کرد و به عنوان ابزاری برای وارد آوردن فشار بر مخالفان یهود و ممانعت از هر شکل و مخالفتی بر ضد هدفهای دولت عهده‌دار قیمومت به کار می‌رفت. به همین سبب حق اداره مناطق صحرائی و مساکن عرب این نواحی به این ارتش واگذار شده بود (تاریخ، ۱۰۹؛ «فرهنگ»، همانجا). از آن سوی انگلستان در ۱۳۱۱ ش/۱۹۳۲ م طی توافقی با آژانس یهود، پذیرفت که بخشی از سرزمینهای وادی اردن را به یهودیان اجاره دهد (موسوعة، ۱۳۵/۱). اینگونه توافقها و پیشروی یهودیان در اراضی فلسطینی به طرق مختلف موجب بروز مخالفتهای شدید در اردن و فلسطین شد. در ۱۹۳۶ م مردم اردن به طرفداری از فلسطینیان و مخالفت با اشغال اراضی توسط یهودیان دست به تظاهرات زدند و جوانان اردنی آشکارا به انقلاب فلسطین پیوستند (جبور، ۷۵۹). در ۱۳۱۸ ش/۱۹۳۹ م در

است و او می‌کوشد در اینجا صلحی پایدار ایجاد کند. همچنین از سازمان ملل خواست که یهودیان را از نزدیک شدن به قدس بازدارد، زیرا عربها هرگز اشغال آنجا را تحمل نخواهند کرد (همو، ۱۶۱-۱۶۳).

در ۵ آذر ۱۳۲۷ش/۲۶ نوامبر ۱۹۴۸م سازمان ملل متحد سرزمین فلسطین را پس از اتمام دورهٔ قیمومت به دو منطقهٔ یهودی و عربی تقسیم کرد. این واقعه موجب شورش فلسطینیان و مخالفت شدید دولتهای عربی شد و ارتشهای آنان روانهٔ جنگ با یهودیان شدند. پس از کشتار در دیر یاسین توسط صهیونیستها بسیاری از فلسطینیان آواره شدند و روی به اردن آوردند (منظمة...، ۲۴-۲۵؛ بیلی، ۷-۸). جوش و خروشی که تقسیم فلسطین و قتل عام فلسطینیان در کشورهای عربی پدید آورده بود، ملک عبدالله را واداشت تا در تشکل ارتشهای عربی شرکت جوید و ارتش خود را وارد فلسطین کند. این ارتش شهرهای اریحا و بخش قدیمی قدس را اشغال کرد، یعنی تمامی منطقهٔ شرقی فلسطین یا کرانهٔ غربی رود اردن، حدود ۲۲۰۰ کمه به قلمرو امیر عبدالله پیوست (لنداو، ۸۳، ۴۶؛ بیلی، همانجا). هنگامی که با میانجیگری شورای امنیت سازمان ملل در ۱۴ فروردین ۱۳۲۸ش/۳ آوریل ۱۹۴۹م آتش بس اعلام شد، اردن با اسرائیل ۳۳۳ کمه مرز مشترک داشت (لنداو، همانجا؛ نیز نک: تاریخ، ۱۱۲؛ موسوعة، ۱۳۶/۱). مخالفت این مرز نسبتاً طولانی، و نیز خطری که اردن همواره از ناحیهٔ یهودیان احساس می‌کرد، سبب شد که این کشور نیز مانند دیگر دول عربی خاورمیانه بنیهٔ نظامی خویش را به گونه‌ای نامتناسب با وسعت و جمعیت خویش تقویت کند. چنانکه گفته‌اند: مدتی پس از تأسیس اسرائیل، نیروهای ثابت ارتش اردن به ۳۰ هزار تن با بودجه‌ای برابر ۱۵ میلیون جنیه در سال رسید که بیشتر آن را از کمکهای خارجی تأمین می‌کرد (رشیدات، ۳۰۶).

دربارهٔ جنگ ۱۹۴۸م و شرکت اردن در این جنگ، با آنکه بسیاری از منابع فلسطینی از موضع امیر عبدالله و ارتش اردن انتقاد کرده‌اند و حتی شکست ارتشهای عربی در برابر نیروهای اسرائیل را ناشی از همین مواضع دانسته‌اند (مثلاً قصری، ۱۶۵-۱۶۶؛ شاعر، ۳۳۶-۳۴۱)، ولی برخی نیز دولت اردن را از این اتهامات بری دانسته‌اند و عواملی چون اتکای اقتصادی این کشور و ارتش آن را به منابع مالی خارجی، و فرماندهی ارتش توسط افسران انگلیسی را از دلایل ناکامی اردن در مقابله با اسرائیلیها شمرده‌اند (تل، ۳۴). در حقیقت، بررسی آنچه ژنرال گلاب فرمانده ارتش اردن و لژیون صحرا نگاشته است، موضع او و ارتش تحت فرماندهیش را در این جنگ نشان می‌دهد (رشیدات، ۲۳۵). گلاب پاشا متذکر شده است (ص ۲۸۳) که پس از جنگ ۱۹۴۸م، تنها دست آورد عرب در فلسطین، همان مناطقی بود که ارتش اردن یا لژیون عرب اشغال، و به کشور ماوراء اردن الحاق کرد. امیرعبدالله اندیشهٔ ضمیمه کردن این مناطق به خاک اردن را در سر می‌پرورانید، ولی دولتهای عربی با این نظر مخالف بودند. در آذر ۱۳۲۷/دسامبر ۱۹۴۸ رهبران فلسطینی «حکومت سراسر فلسطین» را

پایه‌گذاری، و موجودیت آن را در غزه اعلام کردند و جامعهٔ عرب آن را به رسمیت شناخت، اما امیرعبدالله اظهار ناخشنودی کرد و چون قلمرو او به طور مستقیم مورد ادعای یهودیان بود و خود را بیش از هر کس سزاوار حفظ حقوق فلسطینیان می‌دانست، در برابر آن به برگذاری کنگره‌ای در عمان دست یازید که اعضای آن ملک عبدالله را حافظ حقوق فلسطینیان و تنها سخنگوی آنان خواند و او را در اتخاذ هرگونه روش و نظری برای حل مسألهٔ فلسطین صالح دانست (منظمة، ۳۲-۳۳). آنگاه امیرعبدالله کنگره‌ای از فلسطینیان طرفدار خود در اریحا تشکیل داد و خواهان اتحاد فلسطین و اردن شد و خود را پادشاه فلسطین خواند (کتن، ۷۷؛ منظمة، ۳۱-۳۳؛ ابراش، ۸۲؛ حورانی، ۱۹؛ صقر، ۲۳۵؛ نیز نک: تل، ۳۷).

دولت اردن بر آن بود که مسألهٔ فلسطین باید با نظر و ارتباط با اردن حل و فصل شود. این عقیده اساساً از سوی کنت برنات میانجی سازمان ملل در فلسطین ابراز شد. او در گزارش ۲۵ شهریور ۱۳۲۷ش/۱۶ سپتامبر ۱۹۴۸م خود از احتمال ادغام فلسطین و ماوراء اردن، پس از نظر خواهی کامل از فلسطینیان سخن گفت (کتن، ۳۰۳). مجلس اردن هم در دسامبر همان سال از این اتحاد پشتیبانی کرد و در مهٔ ۱۹۴۹، سه وزیر فلسطینی به کابینهٔ اردن راه یافتند (بستانی، ۲۸۵/۹). در همان سال نیز نام کشور اردن به کشور پادشاهی اردن هاشمی تغییر یافت (کتن، ۲۳).

از آن سوی امیرعبدالله در ۱۳۲۹ش/۱۹۵۰م دوباره مسألهٔ اتحاد فلسطین و اردن را مطرح کرد و در مناطقی که تصرف کرده بود، دست به انتخابات زد. در ۵ اردیبهشت ۲۴ آوریل آن سال مجلس اردن در عمان، طرح الحاق فلسطین را تصویب کرد (همو، ۳۰۴، ۷۷). با اینهمه، گرچه کرانهٔ غربی از لحاظ اداری زیر نظر دولت اردن بود، اما ارتش اشغالگر بر آنجا سیطرهٔ تمام داشت و روابط اقتصادی و اجتماعی و وضع قوانین - به ویژه قوانین تملیک اراضی - زیر نظر و نفوذ ارتش اسرائیل بود (عابد، ۵-۶).

پیوستن کرانهٔ باختری به اردن در واقع موجب بروز تغییرات و تحولات مختلفی در این کشور شد، زیرا شهرهای مهمی چون قدس و بیت‌لحم و الخلیل که در این ناحیه قرار دارد و نیز زمینهای حاصل خیز آن، موجب توسعهٔ اقتصادی اردن شد و از طریق ورود جهانگردان و زائران از سراسر جهان به شهرهای مقدس یاد شده، در آمد قابل توجهی برای اردن حاصل شد. افزون بر آن، وجود نیروی انسانی کارآمد و تحصیل کردهٔ فلسطینی و بازرگانی که سرمایهٔ خود را به اردن منتقل کردند، از دیگر موجبات رشد اقتصادی و اجتماعی اردن در این سالها شد (فلسطین...، ۱۴۳؛ موسوعة، ۱۳۶/۱). اما فعالیتهای امیر عبدالله برای الحاق قطعی کرانهٔ غربی به اردن همواره با مخالفت بیشتر فلسطینیان روبه‌رو می‌شد. این مخالفت سرانجام منجر به قتل او در ۲۹ تیر ۱۳۳۰ش/۲۰ ژوئیهٔ ۱۹۵۱م توسط یکی از فلسطینیان شد. پس از او پسرش امیر طلال رشتهٔ کارها را در دست گرفت، اما یک سال بیشتر

میل در طول رود اردن تا بحرالمیت به اسرائیل می پیوست. مطابق همین طرح، شهرکهای متعدد یهودی نشین در وادی اردن، در طول راه اریحا- بیت شان، و در طول دامنه جبال السامرة تا اقصای غرب تأسیس شد و طی مراحلی از ۱۳۴۷ تا ۱۳۶۰ ش/۱۹۶۸-۱۹۸۱ م مورد بهره برداری قرار گرفت (ایفرات، ۴۷-۵۰، ۵۴-۵۶). در واقع مسأله آب و زمین که اسرائیل به آن به عنوان یکی از مهم ترین عوامل بقای خود می نگرد، در این دوران بیش از پیش مطرح شد. اسرائیل قوانین ویژه ای برای اشغال و تملک اراضی کرانه غربی رود اردن تدوین کرد. مثلاً قوانین اردنی درباره زمینهای کرانه غربی را فقط در صورتی قابل اجرا در وضع جدید می دانست که با قوانین و اعلامیه های مقامات نظامی اسرائیل مخالف نباشد، در حالی که اعلامیه های نظامی مقامات ارتش اسرائیل در این ناحیه کاملاً و همواره مخالف قوانین اردنی بود که چندین سال در کرانه غربی اجرا می شد (ابو عرفه، ۳۵-۳۶).

به هر حال ورود آوارگان فلسطینی به اردن پس از جنگ ۶ روزه، این کشور را به مرکز اصلی گروه های نظامی فلسطینی تبدیل کرد. این امر گذشته از آنکه اسرائیل را بیمناک کرد، ملک حسین را نیز نسبت به فلسطینیان و تأثیری که از جهات مختلف بر مردم و دولت و سیاستهای داخلی و خارجی اردن می گذاشتند، سخت نگران ساخت. اسرائیل در همین ایام طرح پیوستن فلسطینیان به اردن و تشکیل کشوری واحد از اردن و همچنین فلسطین، یعنی کرانه غربی و غزه را عنوان کرد. این طرح البته از سوی حزب کارگر اسرائیل پشتیبانی می شد. با آنکه در ۱۹۶۸ و ۱۹۶۹ م دولت اردن اعلام کرده بود که قصد ندارد جنگجویان یا فداییان فلسطینی اردن را محدود کند (لنداو، ۸۹)، ولی اندکی بعد در پی برخی کشمکشها و بروز ناسازگاریها ارتش اردن در کشور حالت نظامی اعلام کرد (تل، ۶۵؛ براند، ۱۴، ۶۱؛ سمودی، ۷، ۵۷).

پس از برخورد های کوچکی که میان فلسطینیان و ارتش اردن روی داد، در ۱۷ سپتامبر ۱۹۷۰ ارتش اردن دست به تهاجم گسترده ای بر ضد فداییان زد، زیرا دولت اردن با توجه به بعضی از فعالیتها و نقل و انتقالات نظامی فلسطینیان در خاک اردن بر آن بود که جنگجویان فلسطینی به توطئه بر ضد دولت اردن برخاسته اند و هدف از این فعالیتها نابود کردن این دولت و سیطره بر قلمرو آن است تا مرکز و مأمنی برای تحرکات نظامی و هجوم به ارتش اشغالگر ایجاد کنند (تل، ۶۵). این نزاع که ممکن بود به نابودی کامل نیروی مقاومت فلسطین منجر شود، دولتهای عربی را به بحث درباره آن در قاهره واداشت. در ۲۷ سپتامبر بر اساس موافقت نامه قاهره، جنگ متوقف شد و کمیته ای برای نظارت بر آن و اتخاذ تدابیری برای تضمین زندگی و فعالیت فلسطینیان اردن تشکیل شد. این تدابیر برای اصلاح روابط و رفع بدگمانی مؤثر واقع نشد. دولت اردن می خواست که چریکهای فلسطینی این کشور را ترک کنند. از این رو، در ۱۳ ژوئیه ۱۹۷۱ نیز ارتش به مراکز چریکها در شمال این کشور حمله کرد. این واقعه موجب شد تا هسته مقاومت نظامی فلسطینی، از اردن بیرون رود (کتن، ۱۳۳-۱۳۲). در همین سال ملک

نپایید و ملک حسین زمامدار اردن شد (تاریخ، ۱۱۴؛ موسوعه، همانجا).

در این دوره مردم اردن کوشیدند تا در امور سیاسی مداخله بیشتری داشته باشند. این امر موجب بروز آشوبها و تحولاتی در اردن شد. در ۱۳۳۳ ش/۱۹۵۴ م گروه های سیاسی اردن خواهان لغو پیمان انگلستان- اردن و در واقع قطع نفوذ انگلیسیان و کناره گیری گلاب پاشا از فرماندهی ارتش و نیز کاهش مالیاتها شدند. توفیق ابوالهدی نخست وزیر اردن در ۱ تیر/۲۲ ژوئن این سال مجلس را منحل، و نشریات مخالف را تعطیل کرد، اما او و کابینه بعدی به ریاست سعیدالمفتی در برابر تظاهرات و اعتصابات مردم مجبور به کناره گیری شدند (تاریخ، ۱۱۵-۱۱۶).

در آبان ۱۳۲۴/نوامبر ۱۹۵۵ جلال بایار رئیس جمهور ترکیه خواهان پیوستن اردن به پیمان بغداد شد. دولت عراق نیز به اردن کمک مالی کرد و دولت المجلدی که طرفدار جدی پیوستن به پیمان بغداد بود، بر سر کار آمد، اما ۱۵ روز بیشتر دوام نیافت. پس از آن الرفاعی قدرت را در دست گرفت و از پذیرش کمکهای اقتصادی از کشورهای عربی سر باز زد، ولی آشوبها فرو ننشست و برخورد میان مردم و پلیس به قتل عده ای منجر شد. در این میان گلاب پاشا به عنوان رئیس دادگاه فوق العاده ارتش به محاکمه افسرانی پرداخت که از تیراندازی به سوی مردم خودداری کرده بودند. فشار گروه های سیاسی و تشدید بحران موجب شد تا ملک حسین در اسفند ۱۳۳۴/مارس ۱۹۵۶ گلاب پاشا را از مقام خود عزل کند. پس از تشکیل دولت سلیمان ناپلسی، معاهده ۱۹۴۸ م اردن- انگلستان لغو شد و انگلستان نیز کمکهای مالی خود را به ارتش اردن قطع کرد.

پس از اعلام وحدت مصر و سوریه و تشکیل جمهوری متحده در ۱۳۳۷ ش/۱۹۵۸ م، اردن اندیشه وحدت با عراق را مطرح کرد؛ اما در پی کودتای ۲۳ تیر/۱۴ ژوئیه همان سال در عراق و سرنگونی خاندان هاشمی، این طرح نافرجام ماند. از آن سوی، ملک حسین برای پیشگیری از آنچه در عراق رخ داد، از انگلستان خواهان کمک نظامی شد (همان، ۱۱۶-۱۱۸؛ ابراش، ۱۳۱-۱۳۳؛ موسوعه، ۱۳۷/۱). نیروهای انگلیسی مدتی طولانی در اردن نماندند و چون در نوامبر همان سال از اردن بیرون رفتند، سازمان امنیت ملی با اختیارات بسیار تشکیل شد. در آغاز سال ۱۹۶۰ م نیز تغییراتی در قانون اساسی انجام گرفت و بر پایه آن پادشاه می توانست دوره ۴ ساله مجلس را یک تا دو سال تمدید کند (تاریخ، ۱۲۴). پس از اشغال کرانه باختری رود اردن توسط اسرائیل در جنگ ۱۳۴۶ ش/۱۹۶۷ م جز آنکه بسیاری از شهرهای تاریخی و مقدس به دست آن رژیم افتاد، صدها هزار آواره فلسطینی به کرانه شرقی یا خاک اصلی کشور اردن پناهنده شدند.

پس از آن طرح ایگال آلون مرز میان اسرائیل و اردن را تعیین می کرد. مطابق این طرح رود اردن و خطی که بحرالمیت را به دو نیم می کند، مرز دو کشور قرار داده می شد، یعنی منطقه ای به عرض ۶ تا ۱۰

حسین، به رغم قانون سال ۱۹۶۳م که تشکیل احزاب در اردن را ممنوع می‌دانست، حزب «اتحاد میهنی اردن» را تأسیس کرد که در مارس ۱۹۷۲ نام آن به «اتحاد میهن عربی» تغییر یافت (موسوعة، ۱۳۹/۱). تشکیل این حزب و تغییر نام آن یا طرح الحاق کرانه غربی به اردن و تشکیل کشور واحد فلسطینی - اردنی بی‌مناسبت نبود. با آنکه سازمان ملل این طرح را پذیرفت و ملک حسین نیز کرانه غربی و شرقی رود اردن را کشور «پادشاهی متحد عرب» خواند، ولی سازمان آزادی بخش فلسطین به مخالفت با آن برخاست و خواستار تشکیل دولت مستقل شد (همان، ۱۳۷/۸، ۱۳۹؛ کتن، 305).

با آغاز جنگ ۱۹۷۳م اعراب و اسرائیل، اردن نیز نیروهایی به جبهه سوریه فرستاد که پس از جنگ موجب گسترش روابط اردن و سوریه شد (موسوعة، ۱۳۷/۸؛ سلطان، ۲۸۳)، در حالی که روابط اردن و ارتش آزادی بخش فلسطین همچنان تیره و بحرانی ماند و هر یک خود را نماینده واقعی فلسطینیان می‌شمردند. ملک حسین به ویژه با تمسک به این معنی که بیش از نیمی از جمعیت اردن را فلسطینیان تشکیل می‌دهند، خود را نماینده آنان می‌دانست و سازمان آزادی بخش را نماینده پناهندگان فلسطینی خارج از اردن می‌شمرد (کتن، 134). به همین سبب، دوباره طرحی ارائه داد که براساس آن فدراسیونی شامل منطقه خودمختار فلسطینی کرانه غربی و اردن تشکیل می‌شد. این طرح را نیز سازمان آزادی بخش فلسطین و همچنین مناخیم بگین که مخالف الحاق هر نقطه از سرزمینهای اشغالی به اردن بود، رد کردند (همو، 304-305).

در اوایل دهه ۱۹۸۰م روابط سازمان آزادی بخش و اردن روی به بهبود نهاد و فلسطینیان اجازه یافتند در خاک اردن فعالیت کنند. این جریان اسرائیل را به تکاپو انداخت. در ۱۹۸۲م که طرح صلح آمریکا مبنی بر اعطای خودمختاری به فلسطینیان اعلام شد، ملک حسین دوباره طرحی درباره تشکیل کنفدراسیونی شامل کرانه غربی و شرقی رود اردن ارائه داد. این طرح در فوریه ۱۹۸۳ در کنفرانس الجزیره تصویب شد، بدان شرط که هر یک از دو عضو این کنفدراسیون، به عنوان دولتی مستقل شناخته شود (همو، 305). اما این طرح با مخالفت‌هایی روبه‌رو شد و به‌زودی فراموش گردید. از آن سوی در ۱۹۸۴م رهبران اسرائیل که معتقد بودند حملات موشکی فلسطینیها به قلمرو ارتش اشغالگر از خاک اردن صورت می‌گیرد، برای مقابله با این خطر قویاً خواهان صلح با این کشور در چهارچوب معاهده کمپ دیوید بودند و می‌خواستند درباره مسائل سیاسی و اقتصادی به ویژه منابع آب و راهها به توافق‌هایی دست یابند (نک: سلمان، ۱۹۸۴م، ۲۱۲-۲۱۳، ۱۹۸۵م، ۳۶۷). مقامات اسرائیل برای تحقق این هدف و کشاندن اردن به مذاکرات مستقیم از تهدید این کشور نیز خودداری نکردند، ولی ملک حسین از پذیرش چنین مذاکرات مستقیمی خودداری کرد (همان، ۳۶۷-۳۶۸).

اوج گرفتن فعالیت انتفاضه، موافقت اسرائیل با تشکیل دولت

خودمختار فلسطینی، و یا کوچاندن فلسطینیان کرانه غربی و غزه به خاک اردن و ابقای منطقه در دست اسرائیل، موجب شد که دولت اردن احساس خطر کند. اردن در این دهه طرح خودمختاری را که اعتراف به مشروعیت سازمان آزادی‌بخش در اداره منطقه خودمختار است، نپذیرفت. از آن سوی کاهش طرفداران فلسطینی نظریه اتحاد اردن و فلسطین، تشدید استقلال طلبی و قیام فلسطینیان و نیز تأکید کنفرانس سران عرب در ۱۹۸۸م بر نمایندگی سازمان آزادی‌بخش فلسطین از سوی فلسطینیان، از جمله عواملی بود که سرانجام در همین سال سبب شد تا ملک حسین از ادعای خود در کرانه غربی رود اردن دست بردارد و به نظارت اداری اردن بر آنجا خاتمه دهد و اعلام کند که در قبال این سرزمین مسئولیتی ندارد (الدولة، ۵۸، ۵۹، ۲۹۸). اسرائیلیان پیش‌بینی می‌کردند که با جلب موافقت اردن برای تشکیل یک حکومت خودمختار فلسطینی و نظارت مشترک بر آن بتوانند قیام فلسطینیان را زیر نظر بگیرند (همان، ۵۶-۶۰)، ولی دولت اردن تمایل بیشتری به ایجاد یک کنفدراسیون داشت. این دولت به سبب مشکلات متعدد داخلی و نیز تجدید آوارگی و پناهندگی فلسطینیان در صورت بروز جنگ که بی‌گمان بیشتر آنان روی به سوی اردن خواهند نهاد، از ایجاد درگیری نظامی به شدت بیمناک است و از همین رو، در اتخاذ مواضع صریح در برابر تشکیل حکومت خودگردان و توجیه و تنظیم روابط خود با اسرائیل دچار تردید شده است.

مآخذ: ابراش، ابراهیم، البعد القومي للفلسطینة، بیروت، ۱۹۸۹م؛ ابو عرفه، عبدالرحمن، الاستيطان، التطبيق العلمی للصهیونیه، عمان، دارالجلیل للنشر؛ اسرائیلیون یتکلمون، بیروت، ۱۹۷۷م؛ انطونیوس، جورج، یقظة العرب، ترجمه ناصرالدین اسد و احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ایفرات، الیشع، الاستيطان الاسرائیلی جغرافياً و سياسياً، عمان، دارالجلیل للنشر؛ براند، لوری، الالفلسطینیون فی العالم العربی، بیروت، ۱۹۹۱م؛ بستانی، یلی، سیدنی، الحروب العربیة الاسرائیلیة و عملیة السلام، ترجمه الیاس فرحات، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ تاریخ معاصر کشورهای عربی، آکادمی علوم شوروی، ترجمه محمدحسین روحانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ تل، سعید، الاردن و فلسطین وجهة نظر عربیة، عمان، ۱۹۸۴م؛ جیور، جرج، «البعد العربی للفلسطینة»، موسوعة خاص، ج ۵؛ جریس، صبری، تاریخ الصهیونیه (۱۸۶۲-۱۹۴۸)، مرکز الابحاث، ۱۹۸۶م؛ جزماتی، نذیر، الامتداد العالمی للصهیونیه و اسرائیل، دمشق، ۱۹۹۰م؛ حورانی، فیصل، العمل العربی المشترك و اسرائیل، نیکوزیا، ۱۹۸۹م؛ الدولة الفلسطینیة وجهات نظر اسرائیلیة و غریبة، بیروت، ۱۹۹۰م؛ رشیدات، شفیق، فلسطین تاریخاً و غیره و مصرراً، بیروت، ۱۹۹۱م؛ زعیتر، اکرم، القضية الفلسطینیة، موسوعة خاص، ج ۵؛ عبدالله عبدالمحسن، البحر الاحمر و الصراع العربی الاسرائیلی، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة؛ سلمان، رضی، اسرائیل، احداث و مواقف (۱۹۸۳، ۱۹۸۵)، بیروت، مؤسسة الدراسات الفلسطینیة؛ سمودی، هاله ابوبکر، السیاسة الامریکیة تجاه الصراع العربی الاسرائیلی، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة؛ شاعر، محمد، الحرب الفدائیة فی فلسطین، دمشق، ۱۹۶۸م؛ صبری خولی، حسن، سیاسة الاستعمار و الصهیونیه تجاه فلسطین، قاهره، ۱۹۷۳م؛ صقر، اسعد، الحركة العمالیة فی فلسطین، دمشق، ۱۹۸۱م؛ طربین، احمد، فلسطین فی خطط الصهیونیه و الاستعمار، قاهره، ۱۹۷۱م؛ عبوشی، واصف، فلسطین قبل الضیاع، ترجمه علی جریبای، لندن، ریاض الریس للکتاب و النشر؛ فلسطین، تاریخها و قضیاتها، بیروت، مؤسسة الدراسات الفلسطینیة؛ فولر، گراهام، «لماذا أصبحت الدولة الفلسطینیة حتیة؟»، الدولة الفلسطینیة وجهات نظر اسرائیلیة و غریبة، بیروت، ۱۹۹۰م؛ قصری، محمداقاز، الصراع السیاسی بین الصهیونیه و العرب، بیروت، دارالمعرفه؛ کیالی،

منسوب به امیر خسرو دهلوی (د ۷۲۵ ق) است که بیشتر در منابع متأخر نقل شده است (همو، ۲۸/۱-۲۹؛ سکسینه، ۱۶/۱-۱۸). اگر چه برخی از محققان، خالق باری را که نصاب منظوم فارسی - هندی است، به امیر خسرو منسوب داشته‌اند (همو، ۱۷/۱؛ جالبی، همانجا)، اما شیرانی سراینده آن را ضیاءالدین خسرو، شاعر سده ۱۱ ق می‌داند (نک: جالبی، ۳۰/۱). حسن دهلوی (د ۷۳۸ ق) نیز ملمعات فارسی و اردو دارد (همو، ۳۵/۱؛ سکسینه، ۲۴/۱، ۲۶).

در گجرات نیز نمونه‌های ابتدایی ادب اردو به طور پراکنده در کتابهای ملفوظات و فرهنگ نامه‌ها و کتیبه‌ها دیده می‌شود، همچون جمله‌های اردو از گفته‌های برهان‌الدین ابومحمد عبدالله قطب عالم (د ۸۵۷ ق/۱۴۵۳ م) و پسر او شاه عالم معروف به شاه منجهن (د ۸۸۸ ق) که در خاتمه مرآة احمدی و تحفه الکرام و جمعیات شاهیه نقل شده است. و اقوال اردوی وجیه‌الدین علوی (د ۹۹۸ ق/۱۵۸۹ م) که در بحر الحقایق آورده شده است، و باب ۱۴ فرهنگ بحر الفضائل، تألیف فضل‌الدین بلخی در حدود سال ۸۳۷ ق/۱۴۳۳ م، «در الفاظ هندی که در نظم به کار آید» (شیرانی، ۲۱۳/۱-۲۳۱). کتیبه مسجد رای کهیر احمدآباد با تاریخ ۹۶۳ ق یکی از قدیم‌ترین کتیبه‌های اردو در گجرات است.

نخستین نمونه مدون ادبیات اردو در گجرات سروده‌های شیخ بهاء‌الدین باجن برهانپوری (۷۹۰-۹۱۲ ق/۱۳۸۸-۱۵۰۶ م) است که مرید شیخ رحمت‌الله بوده، و گفته‌های استاد مراد خود را در خزائن رحمت‌الله تحریر و تدوین نموده است. اگر چه این کتاب به زبان فارسی است، اما در باب هفتم آن باجن سروده‌های اردوی خود را نیز آورده است. در این سروده‌ها تفکر اسلامی رنگ هندوی به خود گرفته است. باجن اشعار خود را در اوزان هندی سروده، و حتی کلمات عربی و فارسی را نیز مطابق با لحن و ویژگیهای آواشناختی هندی به کار برده است (جالبی، ۱۰۶/۱-۱۱۰). بعد از او قاضی محمود دریایی (۸۷۴-۹۴۱ ق/۱۴۶۹-۱۵۳۴ م) مهم‌ترین نماینده ادب اردو در گجرات است. دیوان او از لحاظ سبک و آهنگ کلام و اوزان و بحر و مضامین و کاربرد کلمات، شدیداً تحت تأثیر سنت ادبی هندی است. موضوع اصلی اشعار او عشق است. با مطالعه دیوان او می‌توان به میزان رشد و ترقی ادبیات منظوم اردو در گجرات پی برد (همو، ۱۱۰/۱-۱۱۴). پس از او علی محمد جیوگام دهنی (د ۹۷۳ ق/۱۵۶۵ م) سنت شعر اردو را در گجرات به اوج رسانید. سروده‌های اردوی او به همت مریدش ابوالحسن بن عبدالرحمان قریشی احمدی در جواهر اسرارالله گردآوری شده است. بیشتر اشعار او در اثبات توحید و وجود واحد و اسرارالله است که با رمز و کنایه ارائه شده، و باعث ابهام در کلام او گردیده است. شعر جیوگام دهنی در گجرات نماینده مرحله‌ای است که رنگ هندی از ادب اردو رو به کاهش نهاده، جای آن را تأثیرات زبان و ادب فارسی می‌گیرد (همو، ۱۱۴/۱-۱۱۹). اشعار اردوی شیخ خوب محمد چشتی (د ۱۰۲۳ ق/۱۶۱۴ م) تأثیر ادبیات فارسی را در گجرات به

عبدالوهاب، تاریخ فلسطین الحديث، بیروت، ۱۹۹۰ م؛ مصالحه، نورالدین، طرد الفلستینین، بیروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية؛ منظمة التحرير الفلسطينية، جذورها، تأسیسها، مباراتها، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ موسوعة السياسة، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ نیز:

Cattan, H., *The Palestine Question*, London, 1988; Glubb, J. B., *A Short History of the Arab Peoples*, London, Quartet Books; Landau, J., *Israel and the Arabs, a Handbook of Basic Information; Political Dictionary of the Middle East in the 20th Century*, eds. Y. Shimoni & E. Levine.

حیدر بودرجمهر

اُردو، ادبیات، تاریخ رشد و تطور ادبیات اردو از لحاظ خصوصیات لهجه‌ای به ۳ حوزه جغرافیایی تقسیم می‌شود: پنجاب و اطراف دهلوی در شمال شبه قاره، گجرات، و دکن در نواحی مرکزی و جنوب. این زبان در آغاز در مراکز مذکور به «هندوی»، «گجری»، «دکنی»، «برج بهاشا» و غیره موسوم بوده است و زبانهای محلی در هر ناحیه از بدو ظهور در ویژگیهای زبان‌شناختی و در ادبیات مکتوب این زبان تأثیر تمام داشته‌اند و همین خصوصیات چگونگی نظم و نثر اردو را در این ۳ ناحیه از یکدیگر متمایز می‌کند. از سده ۶ تا سده ۱۰ ق زبان و ادبیات اردو بیشتر تحت تأثیر ادب هندی و قواعد و ستهای آن بوده است و قدیم‌ترین سروده‌های اردو با قالبها و اوزان شعری هندی مطابقت دارند و حتی رنگ عرفان هندوی گرفته‌اند، ولی از سده‌های ۱۰ و ۱۱ ق به بعد، نظم و نثر اردو، هم از لحاظ زبان و بیان و هم از لحاظ فکر و مضمون، تحت تأثیر زبان و ادب فارسی قرار می‌گیرد (جالبی، ۱۰۵/۱-۱۰۶؛ سکسینه، ۳۱/۹).

نمونه‌های مکتوب از ادبیات اردو در شمال شبه قاره قبل از سده ۱۰ ق بسیار اندک است. مسعود سعد سلمان لاهوری (۳۳۸-۵۱۵ ق/۱۰۴۶-۱۱۲۱ م) نخستین کسی است که علاوه بر دو دیوان عربی و فارسی، دیوانی به «هندوی» نیز داشته است (عوفی، ۲/۲۴۶)، اما امروز چیزی از اشعار هندوی او در دست نیست. برخی از سراینده‌گان و نویسندگان فارسی شبه قاره در سده‌های ۷-۹ ق در اشعار و آثار خود کلمات و تعبیرات هندی را با برگردان فارسی به کار برده‌اند. همچون منہاج سراج در طبقات ناصری نگاشته ۶۵۸ ق؛ امیر خسرو دهلوی در مثنوی قران السعدین سروده ۶۶۸ ق و خزائن الفتوح نگاشته ۷۱۱ ق و دیولرانی خضرخان، سروده ۷۱۵ ق؛ ضیاءالدین برنی در تاریخ فیروزشاهی؛ محمد بن مبارک کرمانی (د ۷۷۰ ق) در سیرالاولیا؛ شمس سراج عقیف در تاریخ فیروزشاهی نگاشته سده ۸ ق (شیرانی، ۱۶۱/۱-۱۷۸). همچنین مجموعه‌های ملفوظات عارفان شبه قاره اگر چه به زبان فارسی تألیف شده‌اند، اما گاهی در میان عبارات و اقوال فارسی سخنی یا بیتی عیناً به زبان هندی - اردو نیز نقل شده است. نمونه‌هایی از اینگونه سخنان و ابیات را می‌توان در مجموعه‌های ملفوظات فریدالدین مسعود گنج شکر (د ۶۶۴ ق)، ابوعلی قلندریانی پتی (هم)، شرف‌الدین یحیی منیری (د ۷۸۲ ق) مشاهده کرد (همو، ۲۴۱/۱، ۲۵۷؛ جالبی، ۳۶/۱-۳۹). نخستین آثار موجود از ادبیات این زبان ملمعات فارسی و اردوی

روشنی نمایش می‌دهد. وی مرید کمال محمد سیستانی (د ۹۷۹ق/ ۱۵۷۱م) بود و در زبان و انشای فارسی مهارت کامل داشت. از آثار او امواج خوبی و شرح جام جهان نما از بهترین نمونه‌های انشای فارسی در هند است. وی در ۹۸۶ق یک مثنوی عرفانی - اخلاقی به نام خوب ترنگ سرود که خودش آن را «گجراتی آمیخته با عجمی و عربی» می‌نامد (همو، ۱۱۹/۱-۱۲۰). چشتی منظومه‌ای به نام چهند چهندان نیز دارد که در آن قواعد عروض فارسی را بر اساس عروض هندی توضیح داده است.

هنگامی که گجرات در ۹۸۰ق/ ۱۵۷۲م به دست اکبر شاه فتح شد، اوضاع و احوال دگرگون گشت و ارزشهای ادبی نیز تحول یافت. تعلیم و تدریس عروض فارسی جای عروض هندی را گرفت و لغات و ترکیبات و قواعد شعر فارسی در زبان و ادبیات اردو به حدی رواج یافت که رفته رفته محور و معیار ادب اردو از لحاظ فکر و خیال و اصناف سخن و اوزان و بحور و تشبیهات و استعارات و کنایات گردید (همو، ۱۲۶/۱- ۱۲۸).

پایگاه دیگر زبان و ادب اردو منطقه دکن بوده است که با فتوحات علاءالدین خلجی و محمد بن تغلق در نیمه اول سده ۸ق در این ناحیه رو به رواج و گسترش نهاد و با تأسیس حکومت بهمنیان به صورت زبان ادبی درآمد (نک: مسعود حسین، ۱۹/۱۹-۲۲). سلطنت بهمنیان در ۷۴۸ق/ ۱۳۴۷م در دکن تأسیس شد و تا ۹۳۲ق/ ۱۵۲۵م ادامه داشت. رقابت و دشمنی و تعصباتی که میان حکومت‌های اسلامی شمالی و جنوبی وجود داشت، باعث شد که تا ۳ سده زبان جنوب با استقلال و داد و ستدی بسیار اندک با شمال رشد کند. از این زبان که «اردوی دکنی» نامیده می‌شد، ادبیاتی بسیار غنی بر جای مانده است. ادبیات دوره بهمنیان بیشتر منظوم است و آن را می‌توان به ۳ گروه تقسیم کرد: داستانها و افسانه‌های عامیانه؛ شرح وقایع تاریخی و دینی؛ نوشته‌های عرفانی و اخلاقی. نخستین اثر منظوم این دوره مثنوی کدما را ویدم راو است که فخرالدین نظامی در روزگار احمدشاه ولی بهمنی (حک ۸۲۵- ۸۳۸ق/ ۱۴۲۱-۱۴۳۴م) سروده است. موضوع این منظومه داستانی است هندی با وقایع خارق‌العاده و به زبانی بسیار مشکل، متأثر از قواعد سنسکریت و پراکرت و نزدیک به اردوی گجری سروده شده، ولی از لحاظ وزن، به یکی از بحور شعر فارسی تعلق دارد (جالبی، ۱۵۴/۱، ۱۶۰-۱۶۳). میران جی شمس العشاق (د ۹۰۲ق/ ۱۴۹۶م) شاعر دوره زوال سلطنت بهمنیان است که از او ۴ منظومه خوش نامه، خوش نغز، شهادت التحقیق و مغز مرغوب به یادگار مانده است. مطالب و مضامین این منظومه‌ها عرفانی و اخلاقی است که در قالب داستان بیان شده است. گرچه اوزان و بحور این اشعار هندی است، اما شمار کلمات عربی و فارسی در آنها به مراتب بیش از کدما را ویدم راو است (همو، ۱۶۷/۱-۱۷۴).

تا سده ۹ق که زبان اردو به تدریج در دکن و گجرات و مالوه ریشه می‌گرفت، بیشتر شاعران عارف مشرب در این نواحی هنوز معارف

دینی و مطالب اخلاقی و عرفانی را به زبان فارسی می‌نوشتند؛ اما از سده ۹ق به بعد که اردو زبان مشترک عامه مردم شده بود، شاعران و نویسندگان نیز آن را در بیان مطالب مربوط به اخلاق و عرفان و احکام دینی به کار گرفتند. اشرف بیابانی (د ۹۳۵ق/ ۱۵۲۸م) شاعر عارف مسلک ۳ منظومه لازم المبتدی، واحد باری و نوسرها دارد که هر ۳ در اوزان شعر هندی سروده شده است. لازم المبتدی در بیان احکام عبادات و اوقات و شرایط آن است؛ واحد باری شامل برخی از واژه‌های مترادف عربی و فارسی و اردوست. زبان و شیوه بیان این دو منظومه بسیار ساده و مطابق با زبان محاوره است. مثنوی نوسرها که در ۹۰۹ق سروده شده است، شرح واقعه کربلا و شهادت امام حسین (ع) است و از سبک و طرز بیان آن پیداست که برای ذکر مصیب کربلا ساخته شده است. سلطنت بهمنی در ۹۳۲ق/ ۱۵۲۵م منقرض شد، اما در این دوران زبان اردو در سراسر دکن گسترش یافته، زبان مشترک مردم شده بود (همو، ۱۷۴/۱-۱۷۹).

ظهيرالدین محمد بابر در ۹۳۲ق حکومت بابریان هند را پایه‌گذاری کرد. در دوران ۳۰۰ ساله سلطنت بابری، بزرگ‌ترین تحول فرهنگی و اجتماعی در آن سرزمین پدید آمد و رواج و اعتبار زبان فارسی در نواحی شمالی به حدی رسید که مجالی برای رشد و ترقی اردو باقی نگذارد و بدین سبب توانایی و اهمیت اردو در این ناحیه به پایه‌ای که در همان زمان در گجرات و دکن داشت، نرسید. تا روزگار جهانگیر (حک ۱۰۱۴-۱۰۳۷ق) از ادبیات اردو نمونه‌های متفرق و چند شعر ملّتح در دست است که فارسی‌گویان شبه قاره گاه‌گاهی برای تنوع و طبع آزمایی می‌سروده‌اند. مهم‌ترین نمونه ادبیات منظوم این دوره مثنوی بکت کهنای سروده محمد افضل پانی‌پتی (د ۱۰۳۵ق/ ۱۶۲۵م) است. در این مثنوی درد هجران و اشتیاق عاشق (که معمولاً در ادبیات هندی زن است) به معشوق (مرد) در طی ۱۲ ماه متوالی به نظم درآمده است. این نوع کلام را در ادبیات هندی «باره ماسه» (= ۱۲ ماه) می‌گویند که در آن شاعر احوال و کیفیات عاطفی خود را تحت تأثیر فصلهای سال، ماه به ماه بیان می‌کند. در ادبیات فارسی کهن‌ترین نمونه این نوع شعر در غزلیات شهویه مسعود سعد سلمان (ص ۶۵۴-۶۵۸) دیده می‌شود. تأثیر زبان فارسی بر بکت کهنای به وضوح پیداست. سراینده آن علاوه بر کاربرد ضمیرها و فعلهای فارسی، بعضی ابیات فارسی را عیناً در ادبیات اردو داخل کرده است (جالبی، ۵۱/۱-۶۹). از حاجی محمد نوشه گنج بخش (۹۵۹-۱۰۶۴ق/ ۱۵۵۱-۱۶۵۳م) از مردم پنجاب ۲۴۰۰ بیت اردو در ۲۵ وزن و ۸ صنف بر جای مانده است، که به نام انتخاب گنج شریف به طبع رسیده است. اوزان این ابیات هندی است، ولی مضامین و افکار مندرج در آنها به عالم فکر و ادب اسلامی تعلق دارد. با توجه به اشعار اردوی انتخاب گنج شریف برخی از محققان زبان و ادبیات اردو بر آنند که آغاز شعر اردو در پنجاب همزمان با آغاز شعر اردو در دکن، و حتی پیش‌تر از آن بوده است، زیرا در قیاس با کلام محمدقلی قطب‌شاه، شاعر دکن (۹۷۳-۱۰۳۰ق)، زبان انتخاب گنج شریف پخته‌تر و پیشرفته‌تر

ادبیات اردو در بیجاپور از لحاظ الفاظ و تعبیرات، رنگ فارسی به خود گرفت و بعضی از آثار زبان فارسی به زبان اردو ترجمه شد.

از نویسندگان معروف سده‌های ۱۰-۱۱ق در دکن یکی برهان الدین جانم (د ح ۹۹۰ق/۱۵۸۲م) از صوفیان نامدار بیجاپور بود که در آثار خود از فلسفه وجود سخن می‌گفت و شرع و عرفان را با هم مطرح و تطبیق می‌کرد. در زبان او تأثیر اسلوب و سنت هندوی به چشم می‌خورد. او به نظم وصیت الهادی، حجة البقا و ارشاد نامه را سرود و به نثر کلمة الحقایق و رساله وجودیه را نگاشت که معمولاً اولین نمونه‌نثر اردوی دکنی به شمار می‌رود و شایسته یادآوری است که بعضی از محققان معراج العاشقین سید محمد حسینی گیسودراز (۸۲۵ق/۱۴۲۲م) را اولین کتاب نثر اردو دانسته، و برخی دیگر این کتاب را از آثار اواخر سده ۱۱ یا اوایل سده ۱۲ ق و نوشته مخدوم شاه حسینی بیجاپوری به شمار آورده‌اند (جالبی، ۲۰۱/۱-۲۱۰)؛ ولی چون نسخه خطی موجود این کتاب از روی نسخه مورخ ۹۱۱ق/۱۵۰۵م نوشته شده (نکا: مسعود حسین، ۱/۲۰)، نظر گروه اول بیشتر پذیرفتنی است. ابراهیم عادل شاه به جگت گرو (پیر یا استاد جهان) معروف بود و سخت به موسیقی دلبستگی داشت و در این فن اختراعاتی کرد. وی «گیت»‌ها (=ترانه‌ها)یی را که مطابق با «راگ» و «راگنی» (=آهنگ‌پرده)های موسیقی هندی سروده بود، در ۱۰۰۶ق/۱۵۹۷م در کتاب نورس جمع آورد. ترانه‌های او در ادبیات اردو شهرت خاص دارند. نورالدین ترشیزی شاعر دربار عادل شاه مقدمه نورس را به نثر فارسی ترجمه کرد (جالبی، ۲۱۴/۱-۲۱۸). ابراهیم نامه یکی دیگر از مثنویات بلند آن دوره است که شاعری با تخلص عبیدل در ۱۰۱۲ق/۱۶۰۳م آن را در شرح احوال و کارهای ابراهیم عادل شاه دوم سروده، و اوضاع اجتماعی و فرهنگی بیجاپور آن دوره را توصیف کرده است. گرایش از اسلوبهای هندوی به سوی سنتها و قواعد ادبی فارسی در این منظومه آشکار است (همو، ۲۱۹/۱-۲۲۶).

در نیمه سده ۱۱ق اثرپذیری ادبیات اردو از اسلوبها و سنتهای فارسی به اوج خود رسید و چندین اثر منظوم فارسی به اردوی دکنی برگردانده شد. ملک خشنود در ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م هشت بهشت امیر خسرو را به نام جنت سنگار به نظم اردو ترجمه کرد (همو، ۲۵۲/۱). در همان سال کمال خان رستمی خاورنامه ابن حسام را در ۲۴ هزار بیت به اردوی دکنی برگرداند که یکی از بلندترین منظومه‌های این زمان است (همو، ۲۶۵/۱-۲۶۶). پس از او دیگر شاعران دکن به مثنوی سرایی پرداختند. شاعری به نام صنعتی یا صبعی در ۱۰۵۵ق/۱۶۴۵م منظومه‌ای به نام قصه بی‌نظیر سرود و در آن از خوارق عادات و کرامات تمیم انصاری، صحابی معروف رسول اکرم (ص) سخن گفت (همو، ۲۷۵/۱). غزل سرایی در دکن نیز همزمان با مثنوی سرایی شروع شد. حسن شوقی (د ح ۱۰۴۳ق/۱۶۳۳م) علاوه بر دو مثنوی فتح نامه نظام

است (سیدعبدالله، ۱۳). برخی از اشکال و شیوه‌های جدید نظم هندی در کلام حاجی محمد نوشه گنج بخش به کار رفته است (انصارالله، «اردو کی ابتدایی...»، ۱۶۴) و او یکی از اولین غزل‌سرایان زبان اردو به شمار می‌رود (همو، «اردو غزل...»، ۷-۸). هر چند که بعضی از محققان اشعار منسوب به نوشه گنج بخش را در واقع سروده غلام محیی الدین لاهوری متخلص به نوشه (۱۱۵۴-۱۲۲۹ق) دانسته‌اند (نکا: احمدخان، ۱-۲۴).

اکبر شاه بابری در ۹۸۰ق/۱۵۷۲م گجرات را ضمیمه قلمرو حکومت خود کرد، و در پی تحولات سیاسی در این ناحیه شاعران و نویسندگان زبان اردو از تشویق دربار محروم شدند و طبعاً به دکن مهاجرت کردند. بدین سان دکن پایگاه ادبیات اردو شد و سنت و اسلوب «اردوی گجری» از آمیزش با «اردوی دکنی» گسترش یافت. یوسف عادل شاه مؤسس عادل شاهیان بیجاپور (حک ۸۹۵-۹۱۶ق) خود به پارسی شعر می‌گفت و دانشمندان و شاعران و هنروران ایرانی و رومی را در دربار خود جمع کرده بود. پسر او اسماعیل عادل شاه متخلص به وفایی (حک ۹۱۶-۹۴۱ق/۱۵۱۰-۱۵۳۴م) نیز شاعر پارسی‌گوی بود و پادشاهان این سلسله همگی تا علی عادل شاه دوم (حک ۱۰۶۷-۱۰۸۳ق) حامی و مشوق شعر و ادب و هنر بودند. در دوره عادل شاهیان دکن، زبان اردو رشد و پیشرفت داشت و زبان ملی و مشترک مردم شناخته می‌شد (جالبی، ۱۸۳/۱-۱۸۵) و برخی از پادشاهان این سلسله، اردو (یا هندوی) را به جای فارسی، زبان درباری و اداری قرار دادند (فرشته، ۲۷/۲؛ خانی‌خان، ۳/۳۰۷). علی عادل شاه دوم خصوصاً به شاعران هندی زبان توجه و التفات بیشتر داشت (همو، ۳۵۹/۳-۳۶۰). در استقلال گولکنده در دکن اوضاع و احوالی که در استقلال بیجاپور رخ داده بود، تکرار شد. سلطان قلی فرزند اویس قلی حکمران همدان که از ایران گریخته، به دکن آمده، و به دستگاه محمود شاه بهمنی (حک ۸۸۷-۹۲۴ق/۱۴۸۲-۱۵۱۸م) پیوسته بود، پس از وفات محمود شاه (۹۲۴ق) در گولکنده استقلال خود را اعلام، و سلطنت قطب شاهی را پایه‌گذاری کرد. از میان پادشاهان قطب‌شاهی ابراهیم (حک ۹۵۷-۹۸۸ق/۱۵۵۰-۱۵۸۰م)، محمد قلی (حک ۹۸۸-۱۰۲۰ق/۱۵۸۰-۱۶۱۱م)، محمد (حک ۱۰۲۰-۱۰۳۵ق/۱۶۱۱-۱۶۲۵م) و عبدالله (حک ۱۰۳۵-۱۰۸۳ق/۱۶۲۵-۱۶۷۲م) همگی به فارسی و اردوی دکنی شعر می‌گفتند و از عالمان و شاعران حمایت می‌کردند. در قلمرو سلاطین قطب‌شاهی گولکنده، فارسی زبان اداری، و تشیع مذهب رسمی بود. این دو عامل روابط ایران را با دربار گولکنده نزدیک‌تر و عمیق‌تر می‌کرد. توجه سلطنت بیجاپور به زبان هندوی و گرایش گولکنده به فارسی نوعی رقابت میان هندوی و فارسی ایجاد کرد. نظم و نثری که در بیجاپور نوشته می‌شد، ادامه سنت و اسلوب ادبیات گجری بود که بیشتر از هندوی تأثیر پذیرفته بود، اما ادبیات اردوی گولکنده تحت تأثیر نظم و نثر فارسی قرار داشت، هر چند که بعداً در نتیجه برخی روابط دوستانه میان بیجاپور و گولکنده تأثیرات فارسی از گولکنده به بیجاپور نیز رفت و

شاه و میزبانی نامه، ۳۱ غزل نیز سروده است (همو، ۱/۲۸۰-۲۸۱). غزل‌های او رنگ عاشقانه دارد و از سبک و شیوه غزل فارسی متأثر است. شوقی اعتراف دارد که در غزل سرایی از عنصری و انوری و خسرو و تقلید کرده است (همو، ۱/۲۹۰).

تأثیر فارسی در ادبیات اردو فقط به مثنوی و غزل اردو محدود نماند، بلکه نوشته‌های دینی و عرفانی را نیز در برگرفت. آثار امین‌الدین اعلی بیجاپوری (۱۰۸۶-۱۰۸۷/۱-۱۵۸۲-۱۶۷۵م) بهترین نمونه اینگونه تأثیرپذیری است. بیجاپوری فرزند برهان‌الدین جانم در تصوف صاحب مقام بود و مریدانی داشت. از آثار منظوم او محب نامه، رموز السالکین، کلام اعلی و وجودیه را باید یاد کرد، و آثار منثور او یکی گفتار حضرت امین و دیگری کلمه الاسرار در تشریح فلسفه «تلاوت الوجود» است که از حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» سرچشمه می‌گیرد (همو، ۱/۳۰۸-۳۰۹). در این دوران ادب اردوی دکنی کمالاتی تمام یافت. هشتمین پادشاه سلسله عادل شاهیان علی عادل شاه دوم (حک ۱۰۶۷-۱۰۸۳ق) متخلص به شاهی، به مناسبت علم و مهارتی که در شعر و ادب و موسیقی داشت، به «استاد عالم» معروف شد. او می‌خواست که شیوه‌های قصیده سرایی فارسی را به شعر دکنی منتقل کند و از این لحاظ قصاید او در تاریخ شعر و ادب اردو جایگاه خاص دارد. شعر شاهی سرشار از نشاط و طرب و سرمستی است (همو، ۱/۳۲۵-۳۲۶).

محمدنصرت نصرتی (د ۱۰۸۵ق/۱۶۷۴م) مهم‌ترین شاعر این دوره است که لقب ملک الشعرائی داشت. وی در ۱۰۶۸ق داستان عاشقانه هندی منوهر و مدمالتی را به تقلید از منظومه‌های عاشقانه فارسی به نام گلشن عشق در قالب مثنوی به شعر اردو سروده، و با تلفیق و ترکیب شیوه‌ها و مختصات شعر فارسی و دکنی معیاری جدید در مثنوی سرایی اردویی ارائه داده است (همو، ۱/۳۳۱-۳۳۹). علی‌نامه مثنوی رزمی اوست که در آن جنگهای دهساله علی عادل شاه دوم در سالهای ۱۰۶۷-۱۰۷۶ق را با شیوه‌ای متأثر از حماسه‌های فارسی بیان می‌کند. نصرتی در این مثنوی شعر و تاریخ را به طرز دلنشین درهم آمیخته است (همو، ۱/۳۳۹-۳۴۳). تاریخ اسکندری مثنوی رزمی دیگر اوست که در ۱۰۸۳ق سروده، و در آن یکی از جنگهای اسکندر بن علی عادل شاه را به نظم درآورده است (همو، ۱/۳۴۳-۳۴۴). نصرتی در قصیده سرایی نیز استاد بود (همو، ۱/۳۴۵-۳۴۷). وی بر شعر اردوی دکنی از دو جهت تأثیر گذاشت، یکی از لحاظ زبان و بیان و دیگری از نظر ارتباط استوار میان ساختار لفظی و مضمون و معنای شعر.

شاعران بعد از نصرتی تحت تأثیر سبک و روش او قرار گرفتند و موازین و نوآوری‌های او را ادامه دادند، چنانکه سید میران میان‌خان هاشمی (د ۱۱۰۹ق/۱۶۹۷م)، سراینده توانای روزگار علی عادل شاه دوم، در مثنویهای معراج نامه و عشقیه از همین روش پیروی کرد. هاشمی با آنکه نابینا بود، با چشم تخیل در عشقیه چنان صحنه آرایی کرده است که خواننده هرگز احساس نمی‌کند که شاعر از بینایی محروم

بوده است. سبک و آهنگ شعر فارسی در عشقیه کاملاً محسوس است. آغاز گرایش او به این شیوه در مثنوی یوسف و زلیخا بود که به سال ۱۰۹۹ق آن را در ۵۱۰۰ بیت سروده، و در آن کوشیده بود که از دایره زبان و بیان کهن بیرون آید و به سبک جدید نزدیک شود. غزلیات هاشمی عاشقانه است و در آنها به بیان حالات عاطفی و شادیهای زندگی پرداخته است.

در گولکنده نامورترین شاعر سده ۱۰ق محمدقلی قطب‌شاه (۹۷۳-۱۰۲۰ق/۱۵۶۵-۱۶۱۱م) پادشاهی صاحب ذوق بود که شهر حیدرآباد را نیز او بنا کرد. به برگزاری جشنهای دینی و موسمی توجه خاص داشت و به مناسبت هر یک از اینگونه جشنها و مراسم تهنیت نامه می‌سرود. او در ادب اردو نخستین کسی است که دیوان اشعارش در ۵۰ هزار بیت به شیوه دیوانهای فارسی بر حسب ردیف و حروف قوافی تدوین شده است. اشعار او بیشتر عاشقانه است، ولی در موضوعات دیگر نیز طبع آزمایی کرده است. او شعر اردوی دکنی را در میان عوام مردم رواج داد. چنانکه امروز هم زنان حیدرآباد سروده‌های او را از بردارند. در غزل سرایی تحت تأثیر حافظ است و در ساختار کلام دقیقاً از قواعد عروض و اصول شعر فارسی پیروی می‌کند (همو، ۱/۴۱۰-۴۲۲؛ نیز نک: شیرانی، ۱/۳۰۰). محمدقلی قواعد عروض فارسی را در شعر هندی رواج داد و تحولی بزرگ در وزن شعر اردو به وجود آورد.

ملا اسدالله وجهی (د ۱۰۷۰ق/۱۶۵۹م) ملک الشعرائی دربار محمدقلی قطب‌شاه در ۱۰۱۸ق/۱۶۰۹م مثنوی قطب مشتری را سرود و در ۱۰۴۵ق/۱۶۳۵م سبرس را به نثر نگاشت. قطب مشتری معاشقات محمدقلی قطب‌شاه و معشوقه او مشتری است. زبان و طرز بیان قطب مشتری در مقایسه با دیگر مثنویات پیشین دکنی بسیار روان و روشن است و از قواعد و سنتهای شعری فارسی پیروی می‌کند. سبرس اولین نمونه نثر ادبی و غیر دینی اردوست، زیرا پیش از آن تنها کتابهای دینی و عرفانی به نثر اردو نگاشته می‌شد. اساس این کتاب قصه حسن و دل، گزیده دستور عشاق محمد یحیی بن سبیک فتاحی نیشابوری است (جالبی، ۱/۴۳۲-۴۴۴) و تأثیر فارسی در آن به کاربرد الفاظ و تعبیرات و تشبیهات محدود نمانده، بلکه سبک و شیوه بیان و قواعد و اصول دستوری و نحوی آن را نیز تحت تأثیر قرار داده است. ظاهراً از این پس بوده است که زبان دکنی آمیخته با فارسی را قبل از آنکه به «اردو» معروف شود، «ریخته» نامیدند (همو، ۱/۴۶۰).

غواصی، ملک الشعرائی عبدالله قطب‌شاه، در گولکنده همانند نداشت. او علاوه بر کلیات اشعار، ۳ مثنوی سیف الملوک و بدیع الجمال، میناستوتی و طوطی‌نامه نیز سروده است. سیف الملوک و بدیع الجمال منظومه‌ای بزمی است که داستان آن از هزار و یک شب اقتباس شده است. این منظومه سبک و شیوه مثنوی سرایی اردو را تغییر داد و نمونه و سرمشقی برای شاعران دوره‌های بعد شد. میناستوتی بر یکی از داستانهای عاشقانه هندی مبتنی است و در آن از پاسداری ارزشهای

چنان محکم، ولی نامرئی، به هم پیوند داد که جدا کردن آنها از یکدیگر پس از آن امکان پذیر نبود (آزاد، ۸۴).

امتیاز و اهمیت کار ولی دکنی در این بود که فارسی و دکنی و لهجه شمالی را درهم ریخت و به صورت زبان واحدی که آن را «ریخته» می گفتند، به کار برد. این امتزاج و ترکیب، نیروی محرکه زبان جدید شد و به همین سبب ولی را «پدر شعر اردو» خوانده اند (جالبی، ۵۳۰/۱-۵۳۲). ولی به شعر این زبان چنان جاذبه ای داد که بسیاری از شاعران فارسی گوی معاصر او نیز به ریخته گویی پرداختند (همو، ۵۳۱/۱). از پیروان سبک و شیوه او از همه مشهورتر سید سراج الدین سراج اورنگ آبادی (۱۱۲۸-۱۱۷۷ ق/ ۱۷۱۶-۱۷۶۳ م) است که از بزرگ ترین شاعران زبان اردوست. اشعار او سرشار از احساسات لطیف عاشقانه است و در رواج سنت شعر عاشقانه تأثیر بسزا داشته است (همو، ۵۸۱، ۵۶۶/۱).

در اواخر سده ۱۱ ق در شمال هند نخستین بار شعر طنز آمیز و هجویه به زبان اردو سروده شد. محمدجعفر، معروف به جعفر زتلی (د ۱۱۲۵ ق/ ۱۷۱۳ م) از مردم نرنول که در دهلی زندگی می کرد، از بس که سخن هزل می گفت، به «زتلی» معروف شد و امروز در زبان اردو، اصطلاح «زتلیات» به کلام بی معنی و هجو اطلاق می شود. جعفر زتلی کلمات اردو و فارسی را درهم می ریخت و مضمونهای فکاهی و طنزآمیز می ساخت. وی در بدیهه گویی بسیار توانا بود و با ابداع تعبیرات و ترکیبات جدید مقاصد خود را به نحوی بسیار مؤثر ادا می نمود. وی به مجازات هجو پادشاه وقت، فرخ سیر، به قتل رسید، ولی هنوز پس از ۳ قرن کسی در طنز سربازی و هجو گویی به پایه او نرسیده است (همو، ۹۰/۲-۹۵).

روزگار بابریان متأخر، مخصوصاً عهد محمدشاه (حک ۱۱۳۱-۱۱۶۱ ق)، نه تنها از لحاظ سیاسی بی ثبات و بی سامان بود، بلکه از لحاظ ارزشهای اخلاقی و فرهنگی و اجتماعی نیز دوران انحطاط و تزلزل را می پیمود. دوگونگی و تضادی که میان ظواهر زندگی اجتماعی و ارزشهای اخلاقی سنتی به وجود آمده بود، شاعران اردو را به ایهام گویی کشانید و ایهام گویی چنان مقبول طبع مردم واقع شد که مهم ترین نهضت ادبی اردو در آن دوران به شمار آمد. شاعران ایهام گو بیشتر می خواستند ارزشهایی را که عملاً در زندگی باقی نمانده است، در شعر جست و جو کنند و بدین منظور برای القا و بیان مطالب الفاظ ایهام آمیز و ذووجهین به کار می بردند (همو، ۱۹۰/۲). از شاعران معروف ایهام گو شاه مبارک آبرو (د ۱۱۴۶ ق/ ۱۷۳۳ م)، محمد شاکر ناجی (د ۱۱۶۰ ق/ ۱۷۴۷ م) و شرف الدین مضمون (د ۱۱۴۷ ق/ ۱۷۳۴ م) را می توان یاد کرد.

بعد از دوران پرتشویش و پرتزلزل محمدشاه و خرابیها و کشتارهای نادرشاه افشار در هند و بی آمدهای بعدی آن، حالت یأس و دل مردگی شدید در نواحی شمالی آن سرزمین پدید آمده بود که طبعاً بیان حالات افسردگی و غم زدگی و توصیف مصیبتها و دردهای جامعه با واژه های

اخلاقی و رعایت پاکدامنی در عشق سخن رفته است. طوطی نامه شامل ۴۵ داستان است که از زبان یک طوطی نقل شده، و در اصل ترجمه منظوم حکایاتی از طوطی نامه نخشبی است (همو، ۴۷۱/۱-۴۸۳؛ مسعود حسین، ۲۵-۲۶/II).

بیشتر شاعران این دوره موضوعات خود را از داستانهای فارسی اخذ و اقتباس می کردند، چنانکه ابن نشاطی در ۱۰۶۶ ق بساتین الانس تألیف اختسان (هم) را به نام پهلوی در ۱۷۴۴ بیت ترجمه کرد. ابن نشاطی به صنایع بدیعی و آرایش کلام توجه فراوان داشت و این منظومه او نمونه برجسته کاربرد کلام مصنوع در شعر اردوست، و چون خودمثنی و انشاپرداز بود، بسیاری از مختصات لفظی انشا را در نظم به کار برده است (جالبی، ۴۸۷/۱-۴۹۱).

نثرنویسان گولکنده در سده ۱۱ ق نیز توجه به آثار فارسی داشتند و کتابهای آنان یا ترجمه نوشته های فارسی است، یا مأخوذ از آنهاست. میران جی حسین خدانما (۱۰۰۴-۱۰۷۴ ق/ ۱۵۹۵-۱۶۶۳ م) شرح تمهیدات عین القضاات همدانی تألیف خواجه محمدحسینی گیسودراز را به سال ۱۰۶۶ ق به اردوی دکنی ترجمه کرد و یکی از مریدان خدانما، میران یعقوب، شمائل الاتقیای عمادالدین دبیر معنوی را به این زبان درآورد. نثر این ترجمه روان و غیر شاعرانه است؛ برخلاف سبک رس و دیگر رسایل دکنی که از لحاظ طرز بیان به اسلوب شاعرانه بسیار نزدیکند و غالباً در آنها حدی میان نثر و نظم احساس نمی شود (همو، ۴۹۸/۱-۵۰۳).

اورنگ زیب عالمگیر در ۱۰۹۷ ق/ ۱۶۸۵ م بیجاپور و یک سال بعد گولکنده را تصرف کرد و از نظر سیاسی شمال و جنوب دکن را متحد ساخت؛ در نتیجه اصول و سنتهای ادبی شمال، زبان و ادبیات جنوب را تحت تأثیر قرار داد و معیارها و کیفیات جدیدی پدید آورد که نمایان ترین ویژگیهای آن برطرف شدن آثار و بقایای لهجه های محلی در اردو و یکسان شدن زبان و طرز بیان در سراسر شمال و مرکز شبه قاره بود، بدین معنی که دکنی در بیجاپور و گولکنده، و گجری در گجرات و ویژگیهای محلی خود را از دست دادند و با زبان اردویی که در شمال شبه قاره با تأثیرپذیری تمام از زبان فارسی نشو و نما می یافت، یکسان شدند و سرانجام زبان اردو به صورت معیاری واحد در سراسر شبه قاره رایج گردید (همو، ۳۷۷/۱-۵۱۷).

در طی ۳ قرن که از آغاز شعر اردو می گذشت، چه در دکن و چه در گجرات و نواحی شمالی، تأثیرات زبان فارسی و قواعد و اشکال و صنایع شعری آن، از اوزان و بحور تا کنایات و استعارات و تعبیرات و حتی داستانها و افسانه ها و موضوعات رایج در نظم این زبان در ساخت و بافت زبان اردو ریشه گرفته بود. این جریان در این دوران با دامنه گسترده تری ادامه داشت. ولی دکنی (د میان سالهای ۱۱۳۳-۱۱۳۸ ق/ ۱۷۲۱-۱۷۲۶ م) که در این احوال پا به عرصه ادبیات اردو نهاده بود، به مشورت سعدالله گلشن (د ۱۱۴۱ ق/ ۱۷۲۸ م) سبک کلام خود را تابع قواعد و سنتهای شعر فارسی قرار داد (میر، ۸۷) و فارسی و اردو را

ذو وجهین و تعبيرات ایهام آمیز ممکن نبود و شاعران می‌خواستند که احساسات و عواطف درونی خود را صریح بیان کنند و سبک و شیوه‌ای متناسب با این مقصود بیابند و این سبک، جز با ترک ایهام امکان نداشت. میرزا مظهر جانجانان دهلوی (۱۱۱۰-۱۱۹۵/ق/۱۶۹۸-۱۷۸۱م) نخستین کسی است که ایهام را ترک گفت و به گفته احمدعلی خان یکتا در دستور فصاحت (نک: جالبی، ۳۵۰/۲) «معنی را قریب الفهم» کرد و به تقلید شاعران فارسی زبان ایرانی، کلام را از پیچیدگیهای لفظی و معنوی پاک کرد. بعد از او انعام الله خان یقین (د ۱۱۶۹/ق/۱۷۵۶م)، میر عبدالحی تابان دهلوی (د میان سالهای ۱۱۶۲-۱۱۶۵/ق/۱۷۴۹-۱۷۵۲م)، اشرف علی خان فغان (ه م) و شیخ ظهورالدین حاتم (د ۱۱۹۷/ق/۱۷۸۳م) این روش را ادامه دادند.

در نیمه دوم سده ۱۲ ق ساختار نظام سیاسی هند از هم فروپاشید و در ایالتها حکومت‌های مستقل تشکیل شد و از دهلی تنها وجودی اسمی و تشریفاتی برجای ماند. این فروپاشی مقارن با اقتدار یافتن بریتانیا در هند و توسعه اغراض استعماری آن بود. تحولات سیاسی و اقتصادی موجب انحطاط اخلاقی و اجتماعی شبه‌قاره شد و یأس و بدبینی و افسردگی بر روحیات جامعه غلبه یافت. ادبیات اردوی این دوره سخت تحت تأثیر این شرایط قرار گرفت. چند تن از شاعران نامدار اردو چون محمد تقی میر (۱۱۳۵-۱۲۲۵/ق/۱۷۲۳-۱۸۱۰م)، میرزا محمد رفیع سودا (۱۱۱۸-۱۱۹۵/ق/۱۷۰۶-۱۷۸۱م) و خواجه میر درد (۱۱۳۳-۱۱۹۹/ق/۱۷۲۱-۱۷۸۵م) به این دوران تعلق دارند. شعر محمد تقی میر، بیان غم و اندوه است، اما غمی که در شعر اوست، حالتی عارفانه دارد و به جای احساس تلخی و بیزاری و نومیدی، خواننده را با ترغیب به صبر و تسلیم و رضا نوعی سکون و آرامش می‌بخشد. میر یکی از بهترین شاعران غزل سراسر است و صاحب شیوه‌ای خاص در غزل است. وی عشق و فراق و درد و اندوه را با فلسفه و اخلاق و نکات روان‌شناسی باهم درمی‌آمیزد و احساسات و عواطف را چنان مؤثر بیان می‌کند که تأثیر آن تا مدت‌ها در قلب و فکر خواننده باقی می‌ماند (همو، ۶۰۳/۲). از لحاظ زبان و بیان نیز غزل میر شایان توجه است، زیرا با آنکه زبان او زبان روزمره دهلی است و تحت تأثیر زبان فارسی نیست، لیکن الفاظ و ترکیبات فارسی در شعر او فراوان است و چنان با کیفیات و روح زبان اردو آمیخته و همساز گردیده است که حالت بیگانگی در آن مشاهده نمی‌شود. از این رو شعر او خالصاً اردوست (همو، ۶۰۵/۲). میر علاوه بر ۶ دیوان اردو، تذکره‌ای نیز درباره شاعران اردو به نام نکات الشعرا به زبان فارسی دارد.

میرزا محمد رفیع سودا شاعر نام‌آور معاصر میر است و میر او را ملک الشعرا ریخته‌گویان نامیده، و توانایی او را در قصیده‌سرایی ستوده است (ص ۳۲). در هند شمالی پیش از سودا قصیده‌سرایی قابل ذکر وجود نداشته است. قصاید سودا از نظر ساختار و شیوه بیان تابع سنت قصیده‌سرایی فارسی است و به اسلوب قصیده‌های خاقانی و انوری و عرفی، بهترین قصیده‌های اردو را او سروده است (جالبی،

۶۸۵/۲-۶۸۷). وی در هجوگویی نیز مهارت داشت و در این فن از انوری تقلید می‌کرد. با آنکه سودا پای‌بند سبک و سنت قدیم بود، شعر او تازگی داشت و شاعران متأخر همچون انیس و دبیر و غالب از او متأثر شدند. زبان شعر سودا زبان خواص است و تعبيرات و ترکیبات فارسی با تلفظ اصلی آنها در کلام او فراوان به کار رفته است (همو، ۶۹۹/۲-۷۱۳).

خواجه میر درد در خانواده‌ای عارف مسلک به دنیا آمد و پرورش یافت. از این رو در شعر او مضامین عرفانی فراوان است و افکار صوفیانه با تجربه‌های شخصی عرفانی او پیوند خورده، و بنیانی زنده و مؤثر یافته است. در نظام شعری خواجه میر درد فکر و معنی با لفظ و قالب توافقی و همبستگی تام دارد و افکار دقیق و بلند در دو مصراع یا دو بیت چنان با سادگی و روانی و مهارت بیان شده است که نظیر آن را در شاعران دیگر بسیار کم می‌توان یافت (همو، ۷۴۵/۲، ۷۵۴).

در سده ۱۲ ق میر و میر درد در غزل، و سودا در قصیده نامور شدند و یکی از معاصران و معاشران آنان، میر حسن دهلوی (۱۱۴۹-۱۲۰۱/ق/۱۷۳۶-۱۷۸۷م)، در مثنوی سرایی سرآمد اقران خود شد. میر حسن در حدود ۵۵ مثنوی کوتاه سرود، اما شاهکار او سحرالبیان است که آن را در ۲۱۷۹ بیت در ۱۱۹۹ ق در لکهنو سرود. این مثنوی تحت تأثیر شاهنامه و اسکندرنامه نظامی و منظومه‌های دیگر فارسی سروده شد و از لحاظ توازن لفظ و معنی، روانی و فصاحت، صحنه پردازی و تصویر اوضاع زندگی اجتماعی، بسیار قابل توجه است. سحرالبیان خالی از کنایات سیاسی نیست، و در آن از غلبه و چیرگی نیروهای «مافوق الفطره» بر نیروهای مغلوب و سرکوفته سخن می‌رود. نیروهای مافوق الفطره کنایه‌ای است از قدرت حاکم بریتانیا در شبه‌قاره و قوای مغلوب اشاره به سستی و درماندگی و سقوط فرهنگی لکهنو (همو، ۸۵۷-۸۵۷/۲).

نثر اردو در سده ۱۲ ق بیشتر مربوط به آثار دینی است. قاضی محمد معظم سنبهلی کتابی در تفسیر قرآن کریم با عنوان تفسیر هندی تألیف کرد. فضل علی فضلی در ۱۱۶۱ ق/۱۷۴۸ م وقایع کریرا را به نام کریر کتھا به رشته تحریر درآورد. مراد الله انصاری سنبهلی در ۱۱۸۵ ق/۱۷۷۱ م تفسیر خدایی نعمت را نگاشت. رفیع الدین دهلوی (د ۱۲۳۳ ق/۱۸۱۸ م) نخستین بار قرآن مجید را به اردو ترجمه کرد و تفسیری نیز با عنوان تفسیر رفیعی به این زبان پرداخت. عبدالقادر دهلوی (د ۱۲۳۰ ق/۱۸۱۵ م) نیز ترجمه دیگری از قرآن مجید به نام موضح القرآن به اردو فراهم آورد. از میان نثرهای ادبی سده ۱۲ ق نوپرز مرصع، تألیف میر محمد حسین عطا خان تحسین - که نقل قصه ۴ درویش است - شایسته ذکر است. در سده ۱۲ ق در میان شاعران دربار لکهنو نوعی شعر به وجود آمد که به نام «ریختی» معروف شد، و موضوع آن کلاً بیان احوال عاشقانه و توصیف مجالس عشرت و عیاشی بود که در آن اوقات، بازار آن در دربار و محافل فرمانروایان و نوابان لکهنو بسیار گرم بود. افراد این طبقه شعرهای عامیانه و مبتذل را دوست می‌داشتند

خصوصیات فکر و شعر اوست. وی از مردم کوچه و بازار سخن می‌گوید و احساسات آنان را با زبانی ساده و مردمی و باشیرینی و جذابیت تمام بیان می‌کند (همو، ۱/۲۹۰-۳۰۰).

از اوایل سده ۱۳ق مرکز شعر و ادب دوباره به دهلی منتقل شد و در آنجا چند شاعر توانا و معروف به عرصه ادب پا نهادند. مؤمن خان مؤمن (۱۲۱۵-۱۲۶۸ق/۱۸۰۰-۱۸۵۲م)، مصطفی خان شیفته (۱۲۲۱-۱۲۸۶ق) و محمدابراهیم ذوق (۱۲۰۴-۱۲۷۱ق)، ۳ شاعر نامدار دهلی بودند، اما از همه بلند آوازه‌تر و بزرگ‌تر اسدالله خان غالب دهلوی (۱۲۱۲-۱۲۸۵ق) بود. اگرچه او به شعر فارسی خود فخر می‌کند و اشعار اردوی خود را در برابر آن «بی‌رنگ» می‌داند (ص ۱۰)، با اینهمه، شهرت و مقام والای او در ادب به سبب شعر اردوی اوست. کلیات اردوی غالب شامل حدود دو هزار بیت است. اشعار اردوی او را می‌توان به ۳ دوره تقسیم کرد. در دوره اول او مقلد بیدل و متأثر از ساختار لفظی شعر فارسی است و همان پیچیدگی و دشواری فهم که از ویژگی‌های سبک هندی و بیدل است، در اشعار غالب نیز دیده می‌شود. در دوره دوم غالب تقلید بیدل را ترک گفت و راهی جدید برای خود در پیش گرفت. در این دوره شعر اردوی او تا حدودی از تأثیر سخن فارسی بر کنار مانده است و نازک خیالیه‌ها و مضمون سازه‌های مرسوم سبک هندی در اشعار او بسیار کم دیده می‌شود. دوره سوم دوره هنر اصلی غالب است. در این دوره زبان او شسته و پیراسته، و قدرت بیان او به جایی رسیده است که معانی باریک و مشکل را هم با سلاست و روانی تمام ادا می‌کند.

در ۱۲۷۲ق سلطنت اوده منقرض شد و در ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م امیران و لشکریان هندی بر حکومت انگلیس شورش کردند. حکمرانان انگلیس پس از فرو نشاندن طغیان، واجد علی شاه اوده و بهادر شاه ظفر پادشاه دهلی را بازداشت کردند و در نتیجه لکهنو و دهلی که زمانی دراز دو مرکز بزرگ شعر، ادب و فرهنگ بودند، روی به ویرانی نهادند و شاعران و ادیبان به ایالت‌های همجوار مهاجرت کردند. نام آورترین شاعر این دوران نواب میرزا خان داغ دهلوی (۱۲۴۶-۱۳۲۳ق/۱۸۳۰-۱۹۰۵م) است که در شورش ۱۲۷۳ق دهلی را ترک گفت و به رام‌پور رفت و به درگاه نواب کلب علی خان پیوست. وی ۲۴ سال در آنجا به سر برد و بعد از مرگ نواب کلب علی به دربار حیدرآباد دکن رو آورد و ۱۸ سال نیز در آنجا زندگی کرد. داغ غزل می‌سرود و اگرچه گاهی در اشعار عاشقانه او طنز و هزل هم دیده می‌شود، لیکن شهرت و اهمیت او به سبب سبک خاص اوست که ویژگی آن پاک بودن از ترکیب‌ها و تعبیرهای غریب و نامأنوس عربی و فارسی، و ادای مطالب و مضامین به الفاظ ساده و روشن و نزدیک به زبان محاوره است. سخن داغ به زودی در میان شاعران جوان‌تر مورد توجه قرار گرفت و در سراسر هندوستان سرایندگان نوخاسته، از جمله اقبال لاهوری، به او نظر داشتند (سکسینه، ۱/۳۶۶-۳۷۲).

خرابی دهلی، اضمحلال سلطنت اوده و شورش ۱۲۷۳ق مردم شبه

و شاعران نیز برای خشنودی آنان اشعار هیجان انگیز با کنایات و مضامین مبتذل می‌سرودند. سعادت یارخان رنگین (۱۱۶۹-۱۲۵۱ق) بنیان‌گذار شعر «ریختی» است. معاصر او انشاءالله خان انشا (د ۱۲۳۳ق) در شعر شیوه رنگین را دنبال می‌کرد، اما در نثر شیوه دیگری داشت و نخستین دستور زبان اردو را به نام دریای لطافت با بیانی متین در ۱۲۲۲ق/۱۸۰۷م تألیف کرد. محمد حسن قتیل در این تألیف با او همکاری داشت (سکسینه، ۱/۱۷۶-۱۹۰، ۲۰۴-۲۰۶).

پس از حمله نادرشاه به دهلی و انقراض حکومت بابریان، چندگاهی مرکز شعر و شاعری از دهلی به لکهنو منتقل شد و مکتب ادبی خاصی در آنجا تشکیل یافت. ویژگی مکتب دهلی بیان احوال و احساسات به الفاظ ساده و مؤثر بود، اما در مکتب لکهنو تکلف در کلام و استفاده از صنایع لفظی و معنوی رواج تمام داشت. غزلیات امام بخش ناسخ (د ۱۲۵۴ق/۱۸۳۸م) پایه‌گذار مکتب لکهنو، مجموعه‌ای است از تعبیرات و تشبیهات پر تصنع و پر شکوه، اما خالی از احساسات و عواطف (همو، ۱/۲۳۰). در همان زمان حیدرعلی آتش (د ۱۲۶۳ق) نیز از شاعران لکهنو بود و در کار خود توانایی و مهارت تمام داشت، اما از مکتب لکهنو انحراف ورزید و از تکلف و تصنع در کلام پرهیز کرد. کلام او ساده و موزون و خوش آهنگ، و معانی سخنش روشن و نزدیک به زبان محاوره بود. هر چند که آتش در بیان حالات عاطفی و سوز و گداز عاشقانه به پایه محمدتقی میر نمی‌رسد، لیکن برخی از اشعار او در ادبیات اردو از این جهات نظیر ندارد و بعد از میر و غالب دهلوی او را می‌توان از شاعران بزرگ زبان اردو به شمار آورد (همو، ۱/۲۴۴).

فرمانروایان آوده شیعی مذهب بودند و پایتخت آنان لکهنو مرکز تشیع بود. در همین دوران در لکهنو دو شاعر شیعی مذهب ظهور کردند که هر دو تقریباً هم‌زمان به دنیا آمدند و هم‌زمان از دنیا رفتند و هر دو مرثیه‌سرا بودند. میر بیرعلی انیس (۱۲۱۷-۱۲۹۱ق/۱۸۰۲-۱۸۷۴م) و میرزا سلامت علی دبیر (۱۲۱۸-۱۲۹۲ق) وقایع کربلا و مرانی شهیدان را چندان مؤثر و استادانه سرودند که جای خالی حماسه‌سرایی در ادب اردو با آثار آنان پر شد. تصویرهایی را که انیس از صحنه‌های جنگ در کربلا ساخته است، می‌توان با صحنه‌های اسکندرنامه نظامی و شاهنامه فردوسی مقایسه کرد (همو، ۱/۲۷۴). ویژگی کلام انیس سادگی بیان، کاربرد تمثیلات و استعارات طبیعی و بی تعقید و فصاحت و متانت الفاظ است، اما دبیر به صنایع و تکلفات لفظی گرایش دارد (همو، ۱/۲۷۰-۲۸۱).

در سده ۱۳ق شعر ملی و میهنی در ادبیات اردو پدید آمد. برجسته‌ترین نماینده این نوع شعر، ولی محمدنظیر اکبرآبادی (د ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م) است. او به تمام معنی شاعر اصیل و مردمی هندوستان است. وی برای بیان احوال و احساسات و برای توصیف صحنه‌ها از طبیعت هند و اوضاع اجتماعی آن استفاده کرده است. موضوع اصلی شعر اکبرآبادی بی‌ثباتی دنیا، ترک تعلقات، محبت و همدردی با نوع انسان است و یکسان‌نگری و دوری از تعصب، از

قاره را بیدار کرد و موجب شد که به مطامع قدرت استعماری و عمق نفوذ آن در کلیه شئون حیاتی خود واقف شوند. از سوی دیگر ترویج زبان انگلیسی در میان طبقات متوسط نیز باعث شده بود که شیوه‌های نوین زندگی و افکار و علوم جدید در زندگی مردم رسوخ نماید. این احوال در عالم شعر و ادب تأثیرات کلی و اساسی داشت و شاعران و نویسندگان را به سوی موضوعات سیاسی و مسائل اجتماعی و ملی سوق داد. الطاف حسین حالی پانی‌پتی (د ۱۳۳۳ق) جهت و مسیر شعر اردو را تغییر داد (نک: همو، ۴۱۸/۱). آشنایی با افکار اصلاح طلبانه سید احمدخان، الطاف حسین را به اندیشه اصلاح احوال جامعه و تجدید حیات مسلمانان متوجه ساخت. او به اشاره و تشویق سید احمدخان مسدس معروف خود مد و جزر/اسلام را سرود و در آن عظمت و شوکت گذشته مسلمانان و خواری و زیونی آنان در عصر استعمار را به تصویر کشید و مردم مسلمان را به سعی و مجاهدت برای باز یافتن شأن و شوکت گذشته ترغیب و دعوت کرد. این منظومه که سکسینه آن را کتابی الهامی شمرده است (همانجا)، سرمشق شعر و شاعری ملی در ادبیات اردو قرار گرفت.

شخصیت برجسته دیگر در این دوران محمد حسین آزاد (۱۲۴۵-۱۳۲۸ق) بود که نه تنها در شعر، بلکه در نثر اردو نیز تحولی بزرگ ایجاد کرد. او در لاهور «انجمن پنجاب» را تأسیس کرد که هدف و برنامه آن عبارت بود از بیرون آوردن شعر اردو از چهار چوب سنتی و قدیم و پرداختن به مسائل اجتماعی روز به جای تکرار بیان مضمونهای عاشقانه پیشین (همو، ۴۱۸/۱-۴۱۹). وی توجه به شعر و شاعری غربی و مطالعه آثار ادبی اروپایی را برای کسب توانایی در بیان و وسعت دید و دریافت، ضروری می‌دانست. اثر معروف او آب حیات نیز که تاریخ ادبی اردوست، اسلوبی کاملاً نو دارد و از شیوه تذکره‌نویسی سنتی ادب اردو به کلی جداست. اگرچه بر این کتاب از نظر روش تحقیق و دقت در روایات، نکته‌هایی می‌توان گرفت و محمود شیرانی نقدی مبسوط بر آن نوشته است، اما از نظر اسلوب نگارش یکی از عالی‌ترین نمونه‌های نثر اردو و نمودار قدرت قلم و قوت قریحه آزاد است (سلیم اختر، ۲۰۴).

اکبر حسین اکبر الله آبادی (۱۲۶۲-۱۳۴۰ق) در عصری زندگی می‌کرد که زبان انگلیسی و فرهنگ غربی بر جامعه هند سیطره یافته بود و مردم هند مشتاقانه به سوی شیوه‌های زندگی و تفکر اروپایی روی آورده بودند. اکبر در برابر این گرایش کورکورانه به اعتراض برخاست و با بیانی ظریف و طنزآمیز هندیان را از پذیرفتن مظاهر فرهنگی غرب بر حذر می‌داشت (سکسینه، ۴۴۶/۱-۴۴۷). او با کاربرد برخی کلمات انگلیسی در اشعار خود صاحب سبکی شد که با خود او آغاز شد و به خود او پایان یافت. در سبک نویسندگی او ویژگی‌هایی است که تقلید از آن ممکن نیست (همو، ۴۲۹/۱).

از اوایل سده ۱۳ق در نثر اردو تحولاتی پدید آمده بود و تأسیس کالج فورت ویلیام در کلکته (۱۲۱۵ق) سهم مهمی در این تحول داشت. در دارالترجمه این کالج چندین متن فارسی به اردو ترجمه شد. در

۱۲۶۰ق/۱۸۴۴م انگلیسیان زبان فارسی را که تا آن زمان زبان رسمی و دولتی بود، از رسمیت انداختند و زبان انگلیسی را به جای آن قرار دادند. این اقدام اگرچه به تضعیف فارسی در شبه قاره انجامید، اما زمینه‌ای برای ترویج وسیع‌تر اردو فراهم آورد. سید احمدخان (۱۲۳۲-۱۳۱۵ق/۱۸۹۷-۱۸۱۷م) مسلمانان هند را به آشنایی با علوم جدید و هماهنگ شدن با شیوه‌های جدید زندگی ترغیب می‌کرد و از جمله اقدامات او تأسیس «آکادمی علوم» بود که ترجمه کتابهای انگلیسی به زبان اردو از برنامه‌های مهم آن به شمار می‌رفت. او خود پیچیده‌ترین مطالب علمی و موضوعات اجتماعی را با ساده‌ترین جملات به بیانی روشن می‌نوشت و همین ویژگی سبک و انشا باعث شد که حالی او را بنیان‌گذار نثر جدید اردو قلمداد کنند (همو، ۳۸۸/۲-۴۲). از شبلی نعمانی (۱۲۷۳-۱۳۳۲ق/۱۸۵۷-۱۹۱۴م) نیز نوشته‌های فراوان در تحقیقات علمی و تاریخی و نقد ادبی برجای مانده که از لحاظ قوت بیان و سلاست و سادگی دارای ارزش بسیار است. شعر العجم شبلی از بهترین نمونه‌های نثر اردو و نقد ادبی به این زبان است.

در ادبیات اردو، سده ۱۴ق را باید عصر علامه محمد اقبال لاهوری (۱۲۹۴-۱۳۵۷ق/۱۸۷۷-۱۹۳۸م) دانست. اگرچه او دقیق‌ترین افکار خود را به نظم فارسی بیان داشته است، اما ۳ مجموعه مستقل از کلام منظوم او، یعنی بال جبریل، بانگ درا و ضرب کلیم به زبان اردوست و نمودار روشنی از شیوه شاعری و چگونگی مضامین شعر اردوی اوست. اقبال در آغاز، غزل را برای بیداری سیاسی و اجتماعی مردم هند به کار گرفت و به تعبیرات و کنایه‌ها و استعاره‌های عشقی و عرفانی رایج در غزل معنا و مفهوم جدید اجتماعی و سیاسی بخشید. اگرچه پیش از او اکبر الله آبادی و حالی در اشعار خود به بیداری مسلمانان و پرهیز از محو شدن در هجوم فرهنگ غربی توجه داشتند، اما اقبال همین مضامین و مطالب را با مشاهدات و تجربه‌هایی که از نزدیک در غرب به دست آورده بود، چنان با مهارت و ظرافت فنی در شعر خود به هم درآمیخته، و تلفیق کرده بود که شاعران متأخر ترقی‌خواه اردو او را نه تنها در فکر و نظر، بلکه اسلوب بیان نیز سرمشق خود قرار دادند (قریشی، ۴۳-۴۴؛ وزیر آغا، ۳۹۵). موضوع اصلی افکار اقبال عظمت انسان و مقام و تشخص انفرادی او در جهان و در جامعه است. تصویرهایی که اقبال از «مرد مؤمن» و «انسان کامل» ترسیم کرده است، در حقیقت آرمان شاعر را درباره سرافرازی مسلمانان به عنوان «انسان» و کمال انسانیت مطرح کرده است (بریلوی، ۱۶).

مقارن با درگذشت اقبال، دو نهضت ادبی در شبه قاره پدیدار شد: نهضت ترقی‌خواه در ۱۳۵۵ق شروع شد و ادیبان و شاعرانی که این نهضت را به راه انداخته بودند، افکار مارکسیستی داشتند و معتقد بودند که ادب باید بر پایه‌های «علوم» استوار شود. سجاد ظهیر، احتشام حسین، مجنون گورک‌هپوری، کرشن چندر، عصمت چغتایی، احمد عباس، مخدوم محبی‌الدین و فیض احمد فیض به این جریان فکری و هنری تعلق داشتند. موضوع رایج و غالب در آثار ادیبان و شاعران این

of Medieval Dacca, Hyderabad, 1974, vol. II.
عارف نوشاهی

اُردو، زبان، یکی از زبانهای «هند و آریایی»^۱ جدید که امروزه در سراسر نواحی مرکزی و شمالی شبه قاره هند و پاکستان گروه کثیری از مردم آن سرزمینها بدان تکلم می‌کنند و از آغاز تأسیس حکومت اسلامی پاکستان در ۱۹۴۷م به عنوان زبان رسمی و دولتی آن کشور پذیرفته شد. این زبان از لحاظ شمار کسانی که بدان سخن می‌گویند و آن را در امور معاشی و اجتماعی خود به کار می‌برند، در میان زبانهای ملل مسلمان جهان در مرتبه اول است، و می‌توان گفت که از لحاظ اهمیت تاریخی و فرهنگی اسلامی بعد از عربی و فارسی در مرتبه سوم قرار دارد.

تاریخ: زبان اردو در اساس از ترکیب و اختلاط زبانهای رایج در مناطق شمالی هند، خصوصاً زبانهای اطراف دهلی، و در نتیجه گسترش اسلام و آمیزش مسلمانان پارسی زبان با مردم بومی این نواحی به وجود آمد. از روزگار فرمانروایی غزنویان در غزنه و پنجاب، و سپس در روزگار سلاطین مسلمان دهلی در سده‌های ۷-۱۰/ق ۱۳-۱۶م، درباریان و لشکریان و کارگزاران حکومتی که غالباً به ایران و نواحی آسیای مرکزی تعلق داشتند، و گروههای مهاجر فارسی زبان، با مردمان بومی مناطق شمالی هند درهم آمیخته بودند. این آمیزش و اختلاط موجب شده بود که زبان فارسی نیز در محاورات روزانه با زبانهای محلی ترکیب شود و از این ترکیب، سرانجام زبانی نو، با ویژگیهای زبان شناختی خاص خود، به وجود آمد که گرچه در آغاز وسیله ارتباط کارگزاران دولتی و مهاجران بیگانه با مردم بومی بود (نک: گریسن، IX(1)/1؛ یوسف حسین، 83، به نقل از شیرانی)، لیکن در طول زمان و به تدریج زبان رایج و متداول این نواحی شد.

عامل دیگری که در تکوین و رشد این زبان سهم بزرگ داشته، تأسیس خانقاههای صوفیه در نقاط مختلف این سرزمینها بوده است که گروههایی از مهاجران فارسی زبان و مردمان بومی در آنها گرد می‌آمدند و در گفت‌وگوها و در مجالس وعظ و تبلیغ و تذکیر، و در قوالیه‌ها و سایر آداب خانقاهی، در هریک از این نواحی طبعاً زبان محلی با زبان فارسی آمیخته می‌شد و از واژگان و خصوصیات نحوی آن تأثیر می‌پذیرفت. ارتباط میان خانقاهها در پنجاب، سند، گجرات، دهلی و نواحی دیگر، و سیر و سفر اهل تصوف در شهرها و روستاها از یک طرف، و آمیزش کارگزاران و مأموران حکومتی در نقاط مختلف با مردمان بومی از طرف دیگر موجب یکسان شدن این زبان ترکیبی جدید و گسترش آن در میان طبقات مختلف می‌گردید.

درباره اصل و منشأ زبان اردو (یا هندوستانی) آراء و نظریه‌های مختلف عرضه شده است. محمدحسین آزاد (ص ۵) آن را منشعب از برج بهاشا، یکی از لهجه‌های هندی غربی - که در نواحی آگره و متهورا متداول است - دانسته است. گریسن (IX(1)/1-2) آن را یکی

نهضت، بیان کشاکش سرمایه‌داری و کارگری و نزاع مالکان و زارعان بود. نهضت دیگر که عنوان «حلقه ارباب ذوق» داشت، داعی آزادی مطلق در آفرینشهای هنری و تحلیلهای ادبی و اجتماعی بود و از شعار «ادب برای ادب» یا «هنر برای هنر» پیروی می‌کرد. ادیبان و شاعران این نهضت به مکتب فکری خاصی وابسته نبودند. آنان تنها چند تجربه موفقیت آمیز در کارهای ادبی و هنری از جمله شعر و نمایشنامه و داستان به دست آوردند. میراجی، ن. م. راشد، قیوم نظر، یوسف ظفر و شیر محمد اختر از گردانندگان معروف این نهضت بودند (قربشی، ۴۷-۴۸).

تجزیه هندوستان در ۱۳۶۶م موجب تحولات عظیم اجتماعی و فرهنگی و سیاسی در شبه قاره شد و تقسیم هند به دو حوزه اسلامی و غیر اسلامی بر زبان اردو و سرنوشت آن هم تأثیر گذاشت. پاکستان، کشور اسلامی تازه استقلال یافته، اردو را زبان رسمی و ملی خود قرار داد و امکانات وسیع و مؤثر برای تقویت و تکامل این زبان فراهم آورد. در هند این زبان رسماً یکی از زبانهای محلی محسوب می‌شود و ادیبان و شاعران اردو زبان هند که غالباً از مسلمانانند، پاسداران این زبان در آن کشور به شمار می‌روند و به زبان و ادب اردو خدمات شایسته کرده‌اند. اعتبار علمی و ادبی آثار شاعران و نویسندگان اردو در هند از آثار ادیبان و ناقدان پاکستانی به هیچ روی کمتر نیست (همو، ۵۵).

در میان ادیبان و شاعران نام آور ۵۰ سال اخیر در شبه قاره که در اعتلای زبان و ادب اردو سهم اساسی داشته‌اند، این نامها شایسته ذکر است: احمد فراز، احمد ندیم قاسمی، اشفاق احمد، انتظار رحسین، بانو قدسیه، پروین شاکر، جوش ملیح آبادی، راجندر سینگ بیدی، بسعادت حسن منتو، شوکت صدیقی، عصمت چغتایی، غلام عباس، فیض احمد فیض، قره‌العین حیدر، قتیل شفایی، کرشن چندر، ممتاز شیرین، ممتاز مفتی و منیر نیازی.

مآخذ: آزاد، محمدحسین، آب حیات، لاهور، ۱۹۰۷م؛ احمدخان، خورشید، «نوشه گنج بخش سی منسوب اردو کلام کی اصل حقیقت»، اورینتل کالج میگزین، لاهور، ۱۹۸۲م، ج ۵۸، ش ۲۰-۲۱؛ انصاری، محمد، «اردو غزل کی ابتدا»، اردو، کراچی، ۱۹۸۶م، ج ۶۲، ش ۳؛ همو، «اردو کی ابتدائی شاعری یا گیت»، اردو، کراچی، ۱۹۸۸م، ج ۶۴، ش ۱۳؛ جالبی، جمیل، تاریخ ادب اردو، لاهور، ۱۹۷۵م؛ خافی خان، محمدهاشم، منتخب اللباب، به کوشش ولزی هیک، کلکته، ۱۹۲۵م؛ سکینه، رام‌بابو، تاریخ ادب اردو، ترجمه مرزا محمد عسکری، لاهور، پنجاب پرس؛ سلیم اختر، اردو ادب کی مختصر ترین، لاهور، ۱۹۸۹م؛ سیدعبدالله، «چند سطور گنج شریف کی باری مین»، انتخاب گنج شریف، لاهور، ۱۳۹۵ق؛ شیرانی، حافظ محمود، مقالات، به کوشش مظفر محمود شیرانی، لاهور، ۱۹۸۷م؛ عوفی، محمد، لیب‌الالباب، به کوشش اوداد براون، لیدن، ۱۹۰۳م؛ غالب، اسدالله، قطعات، رباعیات، ترکیب بند، ترجیع بند، مخمس، به کوشش غلام رسول مهر، لاهور، ۱۹۶۹م؛ فرشته، محمدقاسم، تاریخ، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز: قربشی، وحید، «اردو ادب»، پاکستانی ادب، به کوشش عبدالشکور احسن، لاهور، ۱۹۸۱م؛ مسعود سعد سلمان، دیوان، به کوشش غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۸ش؛ میر، میر تقی، نکات الشعرا، به کوشش مولوی عبدالحق، کراچی، ۱۹۷۹م؛ وزیرآغا، «اقبال اور جدید اردو شاعری»، جشن نامه اقبال، به کوشش عبادت بریلوی، لاهور، ۱۹۷۷م؛ نیز:

Brelvi, E., 'The Centenary Celebration of Iqbal', *Jashn Nama - i - Iqbal*, Lahore, 1977; Mas'ud Husain Khān, 'Dakhni - Urdu, History

از لهجه‌های هندی غربی که خود برخاسته از «آپه برانشه»^۱ یا گویش عامیانه پراکریت شورا سنی^۲ (از گروه مرکزی زبانهای هند و آریایی) است، به‌شمار آورده است. به اعتقاد محمود شیرانی، این زبان در پنجاب و در نتیجه آمیزش مسلمانان و هندوان در دوران حکومت غزنویان تکوین یافت و سپس با انتقال مرکز حکومت مسلمانان از لاهور به دهلی در آغاز سده ۷ق و مهاجرت لشکریان و کارگزاران و پیشه‌وران از پنجاب به آن ناحیه، زبان متداول در میان این گروه نیز به آنجا برده شد و تدریجاً با زبان کهری بولی^۳ که مردم دهلی و اطراف آن بدان سخن می‌گفتند، در آمیخت (یوسف حسین، ۸۳-۸۴، به نقل از شیرانی). به گفته مسعود حسین، هنگامی که مسلمانان در دهلی استقرار یافتند، مردم آنجا به زبان هریانی^۴ سخن می‌گفتند، و اردو از آمیزش فارسی با این زبان پدید آمد (نک: همو، ۸۵). شیرانی و مسعود حسین هر دو نظریات خود را بر اساس مقایسه ساختار صرفی و تطبیق خصوصیات زبان‌شناختی اردو با پنجابی و با هریانی مطرح کرده‌اند (نک: همانجا).

س. ک. چترجی، زبان‌شناس بزرگ هند، بر آن است که گویشهای مناطق شمالی هند همگی از آپه برانشه هندی غربی منشعب شده‌اند که آن خود از تحول پراکریت شورا سنی متداول در این سرزمینها پدید آمده بود. در فاصله سده‌های ۷-۱۳ق/۱۵-۱۵م دهلی مرکزی شده بود که مردمانی از این مناطق مختلف در آن گرد آمده بودند و در کنار هم زندگی و با هم داد و ستد می‌کردند. در این فاصله از آمیزش گویشهای این مردم، زبانی شکل گرفت که در سده ۹ق خود زبانی مستقل شد که از لحاظ میانی زبان‌شناختی با گویشهای میان نواحی پنجاب و نواحی اطراف دهلی و اگر مطابقت داشت (نک: چترجی، ۲۰۶/۱؛ سبزواری، ۸۴). یوسف حسین معتقد است که پیش از استقرار حکومت اسلامی در دهلی در سده ۷ق، در آن ناحیه زبانی ترکیبی از کهری بولی، برج بهاشا، راجستھانی و هریانی تکوین یافته بود و با آمدن مسلمانان از پنجاب به این منطقه فارسی و پنجابی نیز با آن آمیخته شدند و صد سال بعد زبان مشترک مردم دهلی، و همان زبانی شد که امیر خسرو دهلوی آن را «هندوی» و «دهلوی» نامیده است (ص ۸۶).

شوکت سبزواری با نقد نظریات شیرانی و چترجی و بررسی دگرگونیهای آواشناسی زبان اردو کوشیده است که اصل آن را به زبان پالی و گویشهای وابسته بدان برساند (ص ۷۹-۹۲). درباره این بخش از تاریخ زبان اردو اختلاف نظر همچنان باقی است.

در منابع تاریخی، از این زبان به نامهای هندی، هندوی، گجری، دهلوی، دکنی، ریخته، زبان اردوی مُعَلّا، اردو و هندوستانی یاد شده است. در آغاز و پیش از پیدایش این زبان، مسلمانان زبانهای رایج در مناطق مختلف شبه قاره را به طور کلی «هندوی»، «هندوی» و «هندوانی» می‌گفتند، چنانکه به گفته عوفی در لباب اللباب (ص ۲۴۶)، مسعود سعد سلمان (د ۵۱۵ق) دیوانی به زبان هندوی داشته

است؛ و در کتاب کلیله و دمنه (ص ۳۰) آمده است که برزویه طبیب این کتاب را به فرمان انوشیروان از «هندوی» به پارسی درآورد؛ و مؤلف مجمل التواریخ و القصص (ص ۱۰۷) بخشی از تاریخ هند را از کتابی نقل کرده است که از زبان «هندوی» به تازی و سپس به فارسی ترجمه شده بود. می‌دانیم که مسعود سعد سلمان از مردم لاهور بوده، و دیوان هندوی او باید به زبان پنجابی بوده باشد و اصل کلیله و دمنه پهلوی روایتی از این کتاب به یکی از زبانهای محلی شمال غربی هند بوده (نک: مجتبائی، ۳۳-۳۶)، و چترجی (۳۱۹-۳۲۴/۱) نشان داده است که تاریخ هند مندرج در مجمل التواریخ و القصص بر روایتی کوتاه شده از داستان مهابهارته به زبان سندهی آن زمان مبتنی بوده است.

از سده ۷ و ۸ق به بعد، نام «هندی» و «هندوی» در نوشته‌های مسلمانان هند بر همان زبانی اطلاق می‌شود که چنانکه گفته شد از اختلاط و ارتباط مسلمانان با هندوان و تأثیر زبان فارسی در گویشهای محلی اطراف دهلی و برخی نواحی شمالی پدید آمده بود و در آن روزگاران مراحل اولیه رشد خود را می‌گذراند. اشاراتی که در اشعار و نوشته‌های امیر خسرو دهلوی (۶۵۳ - ۷۲۵ق) به زبان «هندی» و «هندوی» دیده می‌شود، ناظر به زبانی است که خود بدان اشعار و ملمعاتی سروده است (نک: آزاد، ۱۰۷-۱۱۰؛ وحید میرزا، ۲۲۲-۲۲۷؛ یوسف حسین، ۸۶-۸۹) و اساس آن در حقیقت زبان «کهری بولی» متداول در دهلی و حوالی آن است که به خط فارسی نوشته شده، و از لحاظ اوزان شعری و تلفظ کلمات، تأثیر قواعد عروض فارسی در آن نمایان است. معمولاً نخستین کتابی را که به این زبان «هندی» (یا «هندوی») آمیخته به الفاظ فارسی نوشته شده است، منظومه پرتیهوی راج راسو^۵ می‌دانند که بردای چند شاعر دربار پرتیهوی راج، پادشاه دهلی (اواسط سده ۷ق)، برای مدح خود سروده است. این منظومه به خط هندی است، اما کثرت واژه‌های فارسی آن به اندازه‌ای است که تعلق آن را به سده ۷ق دور از احتمال و امکان می‌سازد و بعید است که شاعری هندو مذهب در دربار پادشاهی هندو که در معرض تهاجم سپاهیان سلطان مسلمان قرار گرفته است، منظومه‌ای در ستایش پادشاه هندو مذهب بسازد و در آن انهمه واژه‌های فارسی و عربی به کار ببرد (نک: بهری، ۱۲۰-۱۲۶، ۶۷). در اشعار «هندوی» که به امیر خسرو نسبت داده شده است و در قطعات پراکنده‌ای که از این زبان در کتب صوفیه نقل کرده‌اند، در اشعار منسوب به کبیرداس عارف طریقه بهکتی^۶ هند (سده ۹ق/۱۵م)، و در گوروگرائته^۷ کتاب مقدس مذهب سیکه، لغات و تعبیرات فارسی اندک است و غالباً از حدود الفاظ و اصطلاحات دینی و احیاناً حکومتی، فراتر نمی‌رود. در داستان منظوم پدماوت^۸ ملک محمد جایسی (سده ۱۰ق/۱۶م) میزان لغات فارسی از این هم کمتر است (نک: آزاد، ۲۳؛ بهری، ۱۱۴، ۷۱).

تکوین این زبان در نواحی شمالی هند بود، ولی مقدمات شکل‌گیری

1. Apabhrāṃśa 2. Śauraseni prākṛit 3. Khari Bolī 4. Hariani 5. Prithivi Rāj Raso.
6. Bardai Chand 7. Bhakti 8. Guru-grānth. 9. Padmāvat.

را تأیید می‌کند (نک: مسعود حسین، 20). محمد گیسو دراز در دوران سالخوردگی از دهلی به دکن آمد و طبعاً زبان نوشته‌های او بایستی به اردوی متداول در دهلی — که از سده ۱۲ ق/۱۸ م به بعد زبان شعر و ادب مسلمانان شبه قاره شد — نزدیک باشد. هر چند که ظهور این زبان جدید در نواحی شمالی هند، خصوصاً در دهلی بود و نخستین نمونه‌های ابتدایی صورت منظوم و مکتوب آن نیز در این منطقه بود، لیکن چنانکه اشاره شد، ادبیات مستقل و گسترده آن به نظم و نثر در دکن شکل گرفت و علاوه بر اشعار دینی و عرفانی و داستانهای منظوم عاشقانه، تألیفاتی به نثر در موضوعات علمی چون نجوم و موسیقی و ترجمه برخی از کتب هندوان از زبان سنسکریت به این زبان صورت گرفت (نک: همو، 26-20؛ یوسف حسین، 92-91). از ویژگیهای زبان اردوی دکنی گرایش آن به سوی الفاظ و تعبيرات هندی و استفاده از مضامین و موضوعات بومی و محلی در شعر و نثر بود. ابراهیم عادل شاه دوم (حک ۹۸۸-۱۰۳۵ ق) ادیبان و شاعران گجراتی را به بیجاپور فراخواند و زبان دکنی را به جای فارسی، زبان رسمی درباری و دولتی کرد (همو، 92؛ عزیز احمد، 248). در شمال، در دوران حکومت بابران، زبان رسمی درباری و دیوانی فارسی بود و شاعران و مشایخ و مؤلفان به این زبان می‌نوشتند، ولی زبان متداول در میان هندوان و مسلمانان، همان زبان «هندوی» یا «دهلوی» بود که از سده‌های ۷ و ۸ ق، چنانکه گفته شد، در میان مسلمانان رواج یافته بود و صورت مکتوب آن نیز که گاه در ملفوظات مکتوب و سروده‌های صوفیان دیده می‌شد (نک: شیرانی، ۱۳۶/۱-۱۵۰؛ یوسف حسین، 90-86). در دوره‌های بعد که آمیختگی این زبان با زبان فارسی بیشتر شد، گاهی به آن «ریخته» نیز می‌گفتند. به گفته مؤلف فرهنگ بهار عجم، هر کلام مخلوط به دو زبان را «ریخته» می‌گویند. آزاد دهلوی «ریخته» را زبانی می‌داند که از الفاظ چند زبان ترکیب یافته باشد (نک: ص ۲۷-۳۰)، ولی ظاهراً این لفظ در اصل از اصطلاحات موسیقی هندی بوده، و به نغمه‌هایی که از آهنگهای ایرانی و هندی و یا سروده‌ها و آوازهایی که از اشعار و کلمات فارسی و هندی ترکیب شود، اطلاق می‌شده است (شیرانی، ۱۰۳/۱-۱۰۴). در دوره‌های بعد هر شعری که در آن الفاظ هندی و فارسی با هم به کار می‌رفت، به این نام خوانده می‌شد و سرانجام در سده ۱۲ ق «ریخته» نام زبانی شد که امروز به آن اردو می‌گویند (همو، ۱۰۸-۱۰۹)؛ اما اطلاق نام اردو بر این زبان پیش از اینها بوده است.

«اردو» (اورد، آورده، آمده) کلمه‌ای است ترکی به معنی لشکرگاه و لوازم و توابع آن. در دوران حکومت بابران، اقامتگاه و سرایده سلاطین و تأسیسات مربوط به آن، سپاه و تجهیزات سپاهی، انبارها و دکانها و بازار و مسجد و حمام اطراف این مجموعه را کلاً «اردو» می‌گفتند و در مکاتبات و مخاطبات گاهی تعبیراتی چون «اردوی همایون»، «اردوی ظفر قرین» و «اردوی معلا» برای آن به کار

آن به صورت زبانی خاص برای مسلمانان در جنوب صورت گرفت. گجرات در ۶۹۶ ق به تصرف مسلمانان درآمد و ضمیمه دهلی شد. در اینجا نیز چون نواحی دیگر، زبان محلی گجراتی در معرض تأثیر زبان فارسی قرار گرفت و چندی بعد، در اواخر سده ۸ ق، با حمله تیمور به دهلی و مهاجرت گروهی از مردم آنجا خصوصاً برخی از مشایخ صوفیه به گجرات، زبانی که در دهلی از ترکیب کهری بولی و فارسی به وجود آمده بود، به گجرات رفت و با زبان گجراتی نیز کم و بیش در آمیخت و به زبان «گجری» (گوجری) معروف شد (نک: شیرانی، ۲۶۰/۱-۲۶۱، ۲۸۱-۲۸۴؛ یوسف حسین، 92). شیخ بهاء الدین باجن چشتی از صوفیان گجرات (سده ۹ ق) اشعار و مناجاتهایی به همین زبان سروده است و قاضی محمود دریایی (اواخر سده ۹ ق) سراینده «جگری» ها (ذکر به‌ها) ی معروف و شاه علی محمد جیو گام دهنی (د ۹۷۳ ق) سراینده جواهر اسرار الله و میان خوب محمد چشتی (د ۱۰۲۳ ق) مصنف خوب‌ترنگ از مردم گجرات بودند و به زبان «هندوی» یا «گجری» منظومه‌های دینی و صوفیانه می‌ساختند (نک: شیرانی، ۲۶۴/۱-۳۰۰). گرچه کلمات فارسی در این تصنیفات اندک، و تقریباً منحصر به اصطلاحات دینی و عرفانی است، لیکن از لحاظ اوزان عروضی و مراعات قوافی و اشکال و قالبهای شعری در آنها از منظومه‌های فارسی پیروی شده است.

در اواخر سده ۷ ق علاء الدین محمد خلجی به دکن لشکر کشید و برخی از شهرهای آن ناحیه را فتح کرد و پس از او محمد تغلق (حک ۷۲۵-۷۵۲ ق) دکن را به سلطنت دهلی ضمیمه کرد و دولت آباد را مرکز حکومت خود در جنوب قرار داد. از این زمان آمد و شد و مناسبات سیاسی، تجاری و فرهنگی میان مرکز حکومت اسلامی در دهلی و نواحی مرکزی شبه قاره برقرار شد و زبانی که در دهلی و گجرات رواج یافته بود، به آن نواحی راه یافت. از آغاز سلطنت بهمنیان در اواسط سده ۸ ق این زبان که نخست در دربار و در میان امیران و لشکریان و مأموران دولتی متداول بود، به تدریج بیرون از این دایره گسترش یافت و در کنار زبان مراتهی و زبانهای دراویدی^۱، چون تمیل^۲ و تلگو^۳، در شهرها و مراکز کسب و کار رایج شد. دوران رشد و تکامل این زبان به صورت زبان نظم و نثر در عصر بهمنیان آغاز شد (نک: شیرانی، ۳۰۱/۱-۳۰۲). هر چند که در این ناحیه نیز همچون دهلی و اگره زبان علم و ادب و زبان دربار و دیوان زبان فارسی بود، سلاطین بهمنی و سپس قطب شاهیان به ترویج و تقویت این زبان که به «دکنی» معروف شده بود (نک: مسعود حسین، 19)، کوشا بودند و محمدقلی قطب‌شاه (حک ۹۸۸-۱۰۲۰ ق) خود به این زبان شعر می‌گفت (نک: شیرانی، همانجا). نخستین کتابی که به نثر اردو نوشته شده است، معراج العاشقین محمد گیسو دراز معروف به خواجه بنده نواز (د ۸۲۵ ق) است (نک: یوسف حسین، 90). نزدیکی زبان این کتاب به زبان اردوی دوره‌های بعد موجب شده است که در صحت انتساب آن اظهار تردید شود (نک: سید یونس، ۱۲۷/۱)، لیکن وجود نسخه‌ای از آن که در ۹۱۱ ق/۱۵۰۵ م تحریر شده است، قدمت آن

می‌بردند. زبانی که از اختلاط و آمیزش اشخاص و گروه‌های مختلف پارسی زبان و ترک و هندی در این مجموعه و خصوصاً در بازار و حوالی آن پدید آمده بود، در سده ۱۱ق، در دوران سلطنت شاه جهان و اورنگ زیب به زبان «اردوی معلّی» و زبان «اردو» معروف شد (آزاد، ۲۶-۲۷؛ شیرانی، ۱۳۴/۱-۱۴۴؛ عزیز احمد، ۲۴۴). در این دوران به سبب رواج و اهمیتی که زبان و ادب فارسی در کلیه شئون حیات فرهنگی مردم هند - هندو و مسلمان - یافته بود، زبان اردو روز به روز هم از لحاظ واژگان و هم از لحاظ طرز بیان و تعبیر به زبان فارسی نزدیک‌تر و با آن آمیخته‌تر می‌شد. لشکرکشی اورنگ زیب به دکن و ضمیمه کردن آن سرزمین به قلمرو خود، موجب شد که اردوی دکنی نیز از این کیفیات متأثر شود و دو گونه‌ی شمالی و جنوبی این زبان به حداقل کاهش یابد. این تأثیر در غزل‌سرایی دوتن از شاعران معروف این دوره دکن، شمس‌الدین ولی (۱۰۷۹-۱۱۵۹ق) که پدر شعر اردو به‌شمار می‌رود و معاصرو اسراج‌الدین علی‌خان آرزو آشکار است (نک: یوسف حسین، ۹۸-۹۶؛ عزیز احمد، ۲۵۱). از سوی دیگر، در اردوی دهلوی نیز به شیوه نویسندگان دکنی نثرنویسی و تصنیف کتاب در موضوعات ادبی و دینی و عرفانی آغاز شد و رواج گرفت و با ظهور شاعرانی چون بیدل، حاتم، سودا و درد، شعر اردو به صورت جریان‌ی گسترده و مداوم پایه‌گذاری شد. یکی از نخستین نمونه‌های نثر اردو در این دوره ترجمه اردوی روضه الشهداء کاشفی است به نام کریم‌کها (داستان کریم) که در دوران سلطنت محمدشاه در اواسط سده ۱۲ق به قلم فضلی انجام گرفت. رکود شعر و ادب فارسی در دوره اورنگ زیب و بعد از آن موجب رشد و رونق اردو و گسترش آن در تمامی نقاط شمالی و مرکزی هند گردید. هنگامی که انگلیسها بر نواحی شرقی و شمالی هند مسلط شدند، ناچار این زبان را که در بخش بسیار بزرگی از این سرزمین پنهانور، هم‌زمان محاوره در میان طبقات و گروه‌های مختلف بود و هم قابلیت کاربرد در امور دفتری و دیوانی داشت و کلیه اصطلاحات لازم برای اینگونه اغراض و امور را از زبان فارسی در خود پذیرفته بود، به عنوان زبان رسمی در مراجع عمومی قرار دادند و به تقویت و تثبیت آن کوشیدند. در ۱۲۱۵ق/۱۸۰۰م، با تأسیس کالج فورت ویلیام در کلکته برای تربیت کارمندان کمپانی هند شرقی و استخدام گروهی استاد برای تدریس زبان اردو، تعلیم و تدریس این زبان به روش مدرسی آغاز شد و چندین کتاب در زمینه‌های مختلف تاریخی و ادبی به اردو نوشته شد و شماری از آثار نویسندگان ایرانی و هندی از فارسی به این زبان ترجمه شد (نک: گورکر، ۱۵-۱۳).

در طول چند قرن گذشته، زبان اردو در دهلی و آگره و سایر نواحی شمالی و نیز در دکن و گجرات به تدریج با فارسی درآمیخته بود و روزه‌روز بر شمار لغات و تعبیرات فارسی حتی در زبان مردم کوچه و بازار افزوده می‌شد. گرچه بسیاری از مردم هندو مذهب در این نواحی در کارهای دیوانی و حکومتی مسلمانان مشارکت داشتند و بسیاری از آنان خود از ادیبان و شاعران فارسی و اردو و در گسترش زبان فارسی

در هند دخیل و مؤثر بودند (نک: سیدعبدالله، جم)، لیکن هرچه نسبت لغات و عناصر فارسی در زبان متداول مردم بیشتر می‌شد، زبان جامعه هندو مذهب از زبان مسلمانان بیشتر فاصله می‌گرفت. این جدایی طبعاً در شعر و ادب و زبان مکاتبه گسترده‌تر و نمایان‌تر بود تا در زبان محاوره روزانه، ولی به هر حال هندی و اردو، با اینکه در اصل هر دو یک زبان و از یک منشأ بودند، با گذشت زمان و رشد ادبیات در هر دو زبان و خصوصاً به سبب کاربرد دو خط مختلف، فاصله میان آنها بیشتر می‌شد.

جان گیلکریست^۱، رئیس کالج فورت ویلیام سعی داشت که با کاهش واژه‌های فارسی، زبان مسلمانان و هندوان را به هم نزدیک کند و هر دو را تحت یک نام مشترک، نه هندی و نه اردو، بلکه «هندوستانی»، ترویج و تقویت نماید (نک: عابدحسین، ۱۷۰)، زیرا این تنها زبانی بود که در سراسر نواحی شمالی و مرکزی شبه قاره کاربرد عملی داشت و می‌توانست وسیله ارتباط میان مردم این سرزمین با حکومت مرکزی باشد. ولی زبان اردو را از همان روزگاری که هندوی، دهلوی، گجری و دکنی می‌نامیدند، به خط فارسی می‌نوشتند و هندوان هندی زبان نیز از مدتها پیش خط دونآگری^۲ را که کتب مقدس آنان بدان نوشته می‌شد، برای زبان خود به کار می‌بردند. در این زمان به سبب احساس جدایی و دوگانگی میان این دو گروه که مخصوصاً از زمان اورنگ زیب شدیدتر و نمایان‌تر شده بود، اتخاذ یک خط واحد برای زبان «هندوستانی» ممکن نبود. طبعاً در نتیجه کاربرد دو خط مختلف، خط فارسی و زبان اردو خاص مسلمانان و خط دونآگری و زبان هندی خاص هندوان شد. در زبان اردو کلمات فارسی و مضامین و موضوعات ایرانی و اسلامی که از لحاظ هندوان بیگانه و غیر هندی بود، همچنان آزادانه به کار می‌رفت و زبان هندی نیز به حذف لغات و عناصر فارسی و اخذ و جذب الفاظ بومی و واژه‌های سنسکریت روی آورده بود. جدایی خط و زبان عملاً هندوان و مسلمانان را در شبه قاره از هم جدا کرد (نک: همو، ۱۷۱؛ عزیز احمد، ۲۵۵-۲۵۴).

در ۱۸۳۵م قدرت و نفوذ انگلیس، زبان فارسی را که تا آن زمان در مراجع و مراکز عمومی و دوایر دولتی به کار می‌رفت، از رسمیت انداخت و زبان اردو را به جای آن قرار داد. هندی و اردو از آن پس در دو جهت مختلف به رشد و گسترش خود ادامه دادند. شعر اردو در غزل و قصیده و مثنوی و مرثیه و سایر انواع شعر از سنتها و شیوه‌های شاعران پارسی‌گو پیروی می‌کرد و همان مضامین آشنا را پرورش می‌داد، ولی نثر اردو از حدود موضوعات دینی و عرفانی و اخلاقی و نقل افسانه و حکایت فراتر رفت و علاوه بر ترجمه‌هایی از کتابهای معروف فارسی، قرآن در همان آغاز دوباره به این زبان ترجمه شد (نک: آزاد، ۳۵)؛ و مبلغان مسیحی بخشهایی از عهد جدید کتاب مقدس را به اردو منتشر کردند. نخستین فرهنگها و واژه‌نامه‌های زبان اردو و نخستین نوشته‌ها در صرف و نحو این زبان در این دوره و به دست

عمومی و دادگاهها عملاً سلب حقوق تاریخی و اجتماعی از جامعه مسلمان می‌دانست، مجدانه در برابر آن شروع به اقدام و مبارزه کرد، یک کمیته مرکزی در اللہ آباد برای مذاکره با حکومت تشکیل داد و «انجمن حمایت اردو» را نیز برای ابقای خط و زبان اردو و حفظ حقوق و منافع مسلمانان در پنجاب بنیاد نهاد؛ ولی حکومت انگلیسها که از زمان طغیان تیسو سلطان در اواخر سده ۱۸م و انقلاب ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م همواره از قدرت گرفتن مسلمانان هراس داشت، می‌کوشید که از کلیه امکانات برای درگیر کردن مسلمانان با هندوان استفاده کند و عملاً اکثریت هندو مذهب را بر جامعه مسلمان که حکومت هند را حق موروث خود می‌دانست، غالب و فائق گرداند. مسأله خط و زبان در این موقع وسیله بسیار خوبی برای اعمال این مقاصد بود. هنوز مشکل رسمی شدن یک خط و زبان واحد برای دادگاهها و مراجع عمومی حل نشده بود که در ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م مسأله رسمی شدن خط و زبان هندی در مقابل خط و زبان اردو در مدارس ابتدایی و متوسطه با شدت تمام مطرح شد. اعلامیه‌های پی‌درپی با هزاران امضا منتشر می‌شد که در آنها هندوان به تدریس زبان اردو در مدارس اعتراض می‌کردند و ادبیات آن را دور از اصول دینی و منافی مبانی اخلاقی خود و بازمانده دوران حکومت بیگانگان در هند می‌شمردند. سرانجام در پی کشمکشهای دراز مقرر شد که زبان و خط هندی و اردو هر دو به طور یکسان در محاکم و مراجع عمومی رسمیت داشته باشد. این حکم که از دیدگاه مسلمانان مقدمه بیرون راندن زبان و خط اردو از صحنه بود و در بخشهایی که مسلمانان در آن اکثریت محرز داشتند، نوعی تجاوز به حقوق اجتماعی و فرهنگی و دینی به شمار می‌رفت، موجب خشم و اعتراض شدید این جامعه گردید و روزنامه‌ها و نشریات طرفدار، همچون مسلم کرانیکل^۲ و پایونیر^۳ و جراید اردو زبان در شهرهای مختلف در اعتراض به این حکم شرکت جستند. سید احمدخان در گذشته بود و رهبری اقدامات و اعتراضات را نخست نواب محسن الملک برعهده داشت و جمعی از معارف مسلمانان را از لاهور، و دهلی، لکهنو و شهرهای دیگر به علیگره دعوت کرد تا مقابله با این حکم حکومتی را به صورتی گسترده و مؤثر سازمان دهد. در همین زمان «جامعه دفاع از اردو» تشکیل یافت و جامعه دیگری به همین منظور در لکهنو پایه‌گذاری شد و در پنجاب نیز نواب فتح علی خان قزلباش گروهی از هندوان طرفدار اردو را با خود هم‌آواز کرد و در آغاز سده ۲۰م دفاع از خط و زبان اردو به صورت نهضتی دامنه‌دار سراسر مناطق شمالی هند را فراگرفت. این اقدامات و حرکتها به جای آنکه برای طرفداران خط و زبان اردو نتیجه مطلوب به بار آورد، موجب خشم مقامات انگلیسی شد و رهبران آن به آشوبگری و ایجاد اغتشاش متهم شدند و موضوع منازعه تا پایان حکومت انگلیسها همچنان میان مسلمانان و هندوان باقی ماند (نک: رفیق زکریا، ۱۳-۳۴؛ عزیز احمد،

اروپاییان تهیه و تدوین شد (نک: چترجی، ۲۱۲-۲۱۱/۱؛ گورکر، ۱۶) و با تأسیس کالج فورث ویلیام در کلکته و پس از آن کالج دهلی در ۱۲۴۰ق/۱۸۲۵م تألیف و ترجمه کتب علمی و تدریس مقدمات برخی از علوم جدید به این زبان آغاز گردید (نک: عابدحسین، ۱۷۳؛ گورکر، همانجا)؛ ولی از سوی دیگر، هرچه زبان از این جهات غنی‌تر و پیشرفته‌تر می‌شد، از زبان توده مردم که با هندی عامیانه یکی بود، بیشتر فاصله می‌گرفت.

انقلاب ۱۲۷۳ق/۱۸۵۷م و شروع نهضت علیگره مقدمه تحول بزرگی در زبان اردو بود. اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی این دوره و ورود افکار و دیدگاههای جدید موجب بیداری مسلمانان و هندوان شده بود؛ زبان نیز می‌بایستی به تناسب نیازهای اجتماعی و فرهنگی و همچنین برای بیان مقاصد و معانی جدید تغییر یابد و برای نشر و انتقال علوم و معارف غربی توانایی یابد. در این هنگام سر سید احمدخان مرکزی به نام «انجمن علمی» در علیگره تأسیس کرد که مقصود از آن ترجمه کتابهای علمی از انگلیسی به اردو و آشنا کردن مسلمانان هند با شیوه‌های تفکر علمی بود. دهها کتاب در این انجمن به اردو نوشته شد و در جریده تهذیب الاخلاق که وی بنیاد نهاده بود، گروهی از نویسندگان توانمند به همکاری پرداختند. از ویژگیهای نشر اردو در آثار کسانی چون اسدالله غالب، سید احمدخان، شبلی نعمانی و نذیر احمد، سادگی، روشنی و نزدیک بودن آن به زبان مردم و دور بودن از شیوه‌های نشر منشیانه و ادبیانه پیشین است و موضوعات اصلی تازه، در نظم و نشر، مسائل سیاسی و اجتماعی است که تا آن زمان در ادبیات اردو بی‌سابقه بود. ترجمه آثار اروپایی در زمینه‌های مختلف، از تاریخ و فلسفه و علوم تا رمان و شعر و نمایشنامه، رواج گرفت و از این طریق راه ورود لغات انگلیسی در زبان مردم و در نوشته‌ها باز شد، چنانکه امروز الفاظ و تعبیرات انگلیسی یکی از عناصر مهم زبان اردو شده است. تحول زبان اردو در این سالها چنان سریع بود که به گفته محمدحسین آزاد (ص ۳۶) اگر نویسنده‌ای نوشته‌های امسال خویش را با نوشته‌های سال پیش خود مقایسه می‌کرد، میان آنها تفاوت آشکار می‌دید.

در ۱۲۸۷ق/۱۸۷۰م مسأله خط و زبانی که بایستی در دادگاهها و مراجع عمومی رسمیت داشته باشد، مطرح شد. روشن بود که طرح چنین مسأله‌ای میان هندوان و مسلمانان به منازعات و کشاکشهای خصمانه خواهد انجامید و تضاد و تعارض میان دو جامعه بزرگ هند را شدیدتر و نمایان‌تر خواهد کرد. حکومت انگلیسها از زبان و خط هندی طرفداری می‌کرد و روزنامه‌ها نیز به آتش مناقشه دامن می‌زدند. هندوان انجمنی به نام «هندی پرچارسبها» (مجمع ترویج هندی) برای حمایت از زبان هندی و خط دونوگاری تأسیس کردند و دامنه تبلیغات و فعالیت‌های خود را در شهرهای مختلف گسترش دادند. سید احمدخان (د ۱۳۱۵ق/۱۸۹۷م) که رسمیت یافتن خط و زبان هندی را در مراجع

259-262؛ رضوی، 433-435/II).

اما از سوی دیگر انعکاس مناقشات در جراید اردو زبان و در مقالات و کتابهایی که در این احوال نوشته می‌شد، موجب توانمندی این زبان در بیان مسائل سیاسی و اجتماعی گردید و مسلمانان هند به اهمیت آن در حیات فرهنگی و ارتباط آن با هویت قومی و دینی خود آگاهی یافتند. «انجمن حمایت اردو» باقی ماند و به فعالیت خود ادامه داد و در ۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م «انجمن ترقی اردو» به ریاست سرتوماس آرنولد اسلام‌شناس معروف و دبیری شبلی نعمانی تشکیل یافت.

از آغاز سده ۲۰م تا این زمان رشد زبان اردو نه تنها در شیوه‌های نظم و نثر سنتی، بلکه از لحاظ اشکال و اسلوبهای جدید، از شعر و نمایشنامه و داستان‌نویسی تا نقد ادبی و تاریخ‌نگاری و از لحاظ قوت و رسایی در بیان مطالب علمی و اجتماعی نیز سریع و نمایان بوده است. در سالهای مبارزه برای استقلال و آزادی، ارتباط میان مسلمانان شبه قاره و مشارکت آنان در مبارزات کلاً از طریق این زبان بوده است و بعد از استقلال نیز علاوه بر اینکه در بخش بزرگی از شبه قاره هند و پاکستان برای مردمان نواحی مختلف قابل فهم است و مسلمانان این سرزمین بسیار وسیع را به هم پیوند می‌دهد، در پاکستان نماینده هویت ملی و دینی و فرهنگی مردم آن کشور به شمار می‌رود.

آنچه گفته شد، تاریخچه مختصری از گذشته زبان اردو بود. اما چگونگی آینده آن و راهی که باید پس از این در مواجهه با دنیای جدید در پیش گیرد، مسأله‌ای است دشوار و قابل تأمل. چنانکه پیش از این گفته شد، اردو زبانی است ترکیبی و آمیخته، و اساس آن بعضی از زبانهای محلی نواحی شمالی و شمال غربی هند منشعب از پراکریت شوراسنی است و در طی قرون گذشته از جهات مختلف در معرض تأثیر و تصرف زبان فارسی قرار داشته، و بیش از نیمی از واژگان آن در زبان کتاب و ادب، فارسی (و عربی و ترکی از طریق فارسی) است. در چند قرن اخیر الفاظ و تعبیرات انگلیسی نیز فراوان در آن راه یافته است. رشد و تکامل این زبان در جهت وام‌گیری و ترکیب بوده، و رسایی و توانمندی امروزی آن نیز نتیجه همین ترکیب‌پذیری و جذب و حل عناصر بیگانه بوده است؛ اما امروزه با تحولات و پیشرفتهای سریع در زمینه‌های گوناگون و روابط بسیار نزدیک میان ملل شرق و غرب هر سال صدها اصطلاح و مفهوم جدید بر واژگان علمی، صنعتی، اقتصادی و فرهنگی جهان افزوده می‌شود. غریبان برای بیان این معانی از زبانهای خود و از میراث یونانی و لاتینی غربی بهره می‌گیرند و در زبانهای فارسی و هندی نیز - که هریک ریشه‌های کهن شناخته شده دارند - به هر حال نقل مفاهیم جدید و ساختن اصطلاحات براساس منابع زبان‌شناختی هندی و ایرانی تا حدودی امکان‌پذیر است، ولی زبان اردو از اصل هندی خود به کلی بریده است و رجوع به زبانهای سنسکریت و پالی و پراکریت و بهره‌گیری از آنها را از لحاظ روحی و

فکری و فرهنگی نمی‌پذیرد؛ پیوندش با زبان فارسی نیز تنها جنبه تاریخی و ادبی دارد و روزگار درازی است که از زبان فارسی زنده و جاری به دور افتاده، و تدریس و تعلیم آن در مدارس و دانشگاهها جنبه فرعی و تفننی یافته است. روی آوردن به زبان انگلیسی و انباشته کردن زبان اردو از واژه‌ها و اصطلاحات روزافزون بیگانه غربی نیز جز در هم ریختن صورت اصلی و طبیعی زبان و تباه کردن آن حاصلی نخواهد داشت.

مجلس عالی پاکستان در ۱۳۳۵ش/۱۹۵۶م تصویب کرد که زبان انگلیسی به مدت ۲۰ سال زبان رسمی دولتی و دانشگاهی کشور باشد و پس از آن اردو جایگزین آن گردد، اما در ۱۳۴۴ش/۱۹۶۵م این مدت به طور نامحدود تمدید شد (بریتانیکا، ماکرو، 897/XIII).

تأثیر زبان فارسی: زبان و ادب فارسی مؤثرترین عامل در حیات فکری و ذوقی مسلمانان شبه قاره هند و پاکستان بوده است و نه تنها در نظم و نثر و اشکال و اسالیب ادبی، بلکه در ساختار زبان‌شناختی و مجموعه واژگان تمامی زبانهای مناطق مرکزی و شمالی هند، از پنجابی و سندھی و کشمیری، تا گجراتی و مراتهی و بنگالی، تأثیر تمام داشته است. مجموعه واژگان پراکریتها و زبانهای هند و آریایی جدید در اصل از ۳ عنصر تشکیل یافته بودند: ۱. الفاظی که مستقیماً از زبان سنسکریت گرفته شده‌اند (به اصطلاح نویان هندی «تت بهوه»^۱)؛ ۲. کلماتی که از لحاظ اشتقاق و طبق قواعد آواشناسی به زبان سنسکریت تعلق دارند (تت شمه^۲)؛ ۳. کلمات بومی و محلی (دیشیه^۳). با ورود اسلام به هند و رواج زبان فارسی در نواحی مرکزی و شمالی آن سرزمین و تأثیر آن بر زبانهای محلی، عنصر چهارمی در ساختار واژگانی این زبانها راه یافت و در هر یک از آنها، به میزان ارتباط و بر حسب نزدیکی با مراکز حکومت اسلامی، واژه‌های فارسی (و عربی از طریق فارسی) فراوان وارد شد. این کیفیت در همه زبانهای مذکور به درجات مختلف مشهود است، لیکن در زبان اردو بسیار نظرگیر و از همه نمایان‌تر است و گاهی، خصوصاً در زبان شعر و ادب، نسبت واژه‌های فارسی به میزانی بسیار بالا می‌رسد، چنانکه در سرود ملی پاکستان تقریباً همه کلمات فارسی است. در مراحل اولیه ارتباط، لغاتی که از فارسی به زبانهای محلی هند وارد می‌شد، به الفاظ و اصطلاحات دینی و دیوانی و لشکری محدود بود، لیکن به تدریج با گسترش دامنه روابط و داد و ستدها و آشناییها، بر میزان ورود لغات و اصطلاحات فارسی و رواج و گسترش مفاهیم معانی فرهنگی و ادبی اسلامی افزوده می‌شد. تأثیر زبان فارسی در اردو تنها از جهت واژگان و قبول الفاظ و اصطلاحات نبوده است، بلکه از جهات دیگر، یعنی در آواشناسی^۴ و مجموعه اصوات و نیز در ساختار صرفی و نحوی و ترکیبات لفظی این زبان، تأثیر ویژگیهای زبان فارسی مشهود است. در زبان اولیه هندی یا هندوی، پیش از ارتباط و آمیزش با فارسی، مجموعه واکهای صامت و مصوت همانهایی بوده است که در

در زبانهای هند و آریایی جدید به جای پایانه‌های صرفی اسم^۸، از حروف اضافه مؤخر^۹ استفاده می‌شود: گهرمین = در خانه، ولی گاهی به شیوه فارسی حرف اضافه قبل از اسم قرار می‌گیرد: بینا حکم = بدون حکم. ترتیب صفت و موصوف و مضاف و مضاف الیه بر خلاف قواعد اصلی زبانهای هند و آریایی جدید، در زبان اردو گاهی به همان صورتی که در فارسی متداول است، عیناً نقل می‌شود. بسیاری از واژه‌های فارسی که در این زبان وارد شده، یا معنای کهن و رایج در میان فارسی زبانان سده‌های ۶-۹ ق را حفظ کرده‌اند، یا به معنای جدیدی به کار می‌روند (اندیشه = بیم؛ حجام = آرایشگر؛ خیابان = باغ؛ انتقال = وفات؛ دریا = رودخانه؛ چابک = تازیانه؛ چمن = گلشن؛ سیاهی = مرگب نوشتن؛ فصل = خرمن؛ رومال = دستمال؛ تعارف = معرفی؛ نالش = شکایت در محکمه، عرض حال؛ اشتها = اعلان و آگاهی در جراید؛ حقه = قلیان؛ روشنائی = مرگب نوشتن؛ شادی = عروسی؛ غصه = خشم؛ کاهل = بزدل، ترسو...).

علاوه بر کلماتی از نوع اسم و فعل و صفت، برخی از اقسام حروف و قیدها چون «اگر»، «مگر»، «بالکل»، «که»، «لیکن»، «بلکه»، «خواه... خواه»، «یا... یا»، «نه... نه» و غیره نیز از زبان فارسی به زبانهای هند و آریایی جدید، خصوصاً هندی و اردو وارد شده است و نه تنها در نوشته‌ها و آثار ادبی، بلکه در محاورات روزانه مردم نیز به کار می‌رود.

برخی پسوندها و پیشوندهای فارسی و عربی و اشکال و اجزاء ترکیبی، چون هر گه‌تری = هر دقیقه؛ هر گوی = هر یک؛ ناسمجھ = نادان؛ غیریکا = کال، نرسیده؛ فی ماه = در ماه؛ فی دین = در روز؛ گاری بان = راننده گاری؛ هاتھی بان = پیلبان؛ پاندان = جای بان؛ پھول دان = گلدان؛ گه‌تری ساز = ساعت ساز؛ سمجھ دار = خردمند؛ پھلدار = میوه‌دار؛ چلباز = حقه‌باز... از فارسی به این زبان راه یافته است.

در تلفظ نیز غالباً اختلاف «یاء» و «واو» مجهول و معلوم در کلمات مراعات می‌شود و معمولاً در موارد التقاء ساکنین یک حرکت کوتاه^{۱۰} دو حرف ساکن را از هم جدا می‌کنند (عَقْل، مَقَر، عُثْر / عُثُر).

مآخذ: آزاد، محمد حسین، مقدمه آب حیات، لاہور، ۱۹۵۳م؛ بہار عجم، نیک چند بہار، لکھنؤ، ۱۳۳۴ش؛ سید عبداللہ، ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصہ، لاہور، ۱۹۶۷م؛ سید یونس شاہ، تذکرہ نعت گوین اردو، لاہور، ۱۹۸۲م؛ شیرانی، حافظ محمد، مقالات، بہ کوشش مظہر محمود شیرانی، لاہور، ۱۹۸۷م؛ عرفی، محمد، لباب اللالیاب، بہ کوشش محمد عباسی، تہران، کتابفروشی فخر رازی، کلیہ و دمنہ، انسانی ابوالعالی نصر اللہ منشی، بہ کوشش مجتبیٰ مینوی، تہران، ۱۳۵۶ش؛ مجتبیٰ، فتح اللہ، «ملاحظاتی درباره اعلام کلیہ و دمنہ»، زبان شناسی، ۱۳۴۳ش، س ۱، تہ ۲؛ مجمل التاریخ والتقصی، بہ کوشش محمدتقی بہار، تہران، ۱۳۶۸ش؛ نیز:

Abid Husain, «The Rise of a Mixed New Language», *An Outline of the Cultural History of India*, ed. Syed Abdul Latif, Hyderabad, 1958; Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Karachi/Lahore, 1964; Bahri, H., *Persian influence on Hindi*, Allahabad, 1960; Britannica, 1978; Chatterji, S. K., *Select Papers*, New Delhi etc., 1972; Gorekar, N.S., *Glimpses of Urdu Literature*,

سنسکرت و پراکرت شوراسنی وجود داشته و اکنون نیز در تلفظ واژه‌های بومی هندی و ضبط آنها به خط فارسی به کار می‌رود؛ اما در دوره‌های بعد با ورود الفاظ فارسی و عربی، برخی اصوات دیگر که در زبانهای هند و آریایی اولیه وجود نداشته، به مجموعه حروف الفبای این زبانها افزوده شده است: واکهای /ح، ع، غ، خ، ق/ در گروه حروف حلقی^۱، واک /ژ/ در گروه حروف کامی^۲، واک /ز/ (ذ)، ض، ظ) در گروه دندانی^۳، واک /ف/ در گروه لب و دندانی^۴ (در اردو نیز مانند فارسی /غ، ق، ا، ع، ا، ز، ذ، ض، ظ، ا، ث، س، ص، ا، ہ، ح/ یکسان تلفظ می‌شوند).

در خط اردو صامتهای مرکب نفسی یا «دمشی»^۵ با افزودن «ه» به حرف اصلی نوشته می‌شود (اکھ، گھ، چھ، جھ، تھ، دھ، بھ، پھ،...)، و حروف «پشت زبانی»^۶ را امروز با قرار دادن علامت «ط» کوچک بالای آن نمایش می‌دهند (اُٹ، ٹھ، ڈھ، رُٹ). برای «نون غنه» شکل نون بی نقطه (ن)، و در گروه مصوتها به جای کسره کشیده یا یاء مجهول در آخر کلمات شکل یاء برگشته (ے) و در میان کلمات یاء میانی یا آغازی به کار برده می‌شود (اسے = از / نیچے = زیر / لینا = بردن / دینا = دادن). و او مصوت، چنانکه در فارسی، گاهی ضمه (ّ) است و گاهی صدای واوی (ّ) دارد (بولنا = گفتن، دودھ = شیر).

در ساختار صرفی و نحوی زبان اردو نیز تأثیر فارسی به نحو گسترده‌ای آشکار است. بسیاری از افعال مرکب با اسم یا صفت فارسی و افعال معین «کرنا» (= کردن) و «هونا» (= بودن، شدن) ساخته می‌شود: نظر کرنا، گرم هونا... در مواردی فعل معین در افعال مرکب فارسی عیناً به اردو ترجمه می‌شود: سرآنا (= سرآمدن)، سوگند کھانا (= سوگند خوردن)، شرط بندھنا (= شرط بستن)، زبان کھولنا (= زبان گشادن). گاهی تعبیرات و ترکیبات فارسی کلاً به اردو می‌آید: دانتون سے انگلی کاٹنا (= انگشت به دندان گزیدن)، آنکھ سے گرنا (= از چشم افتادن)، آنکھن راہ پر لگنا (= چشم به راه داشتن). بعضی از افعال فارسی طبق قواعد زبان اردو و همچون مصادر آن زبان صرف می‌شوند: بنانا (بنا کردن)، رنگنا (= رنگ کردن)، بدلنا (بدل کردن)، افطارنا (= افطار کردن)، شرطنا، تراشنا، لرزنا، فرمانا، بخشنا، قبولنا...

برای ساختن اسم از صفت گاهی مانند فارسی و به قیاس کلماتی چون زیبایی، بزرگی... پسوند «یاء» به کار برده می‌شود: میٹائی (= شیرینی)، بڑائی (= بزرگی)، اچھائی (= خوبی). در زبانهای هند و آریایی معمولاً صفت و موصوف در جنس و عدد مطابقت دارند. در اردو (و هندی) تنها در مواردی که صفت به حرف «ا» (a) ختم شده باشد، با موصوف خود مطابق است: اچھالرکا = پسر خوب / اچھی لرکی = پسران خوب، در غیر این صورت، مانند فارسی صفت از موصوف پیروی نمی‌کند: سوندر لرکا = پسر زیبا / سوندر لرکی = پسران زیبا.

Bombay, 1961; Grierson, G. A., *Linguistic Survey of India*, Delhi, 1968; Mas'ud Husain Khān, «Dakhni-Urdu», *History of Medieval Deccan*, Hyderabad, 1974, vol. II; Rafiq Zakaria, introd. *Glimpses of Urdu Literature*, Bombay, 1961; Rizvi, A. A., *A Socio - Intellectual History of the Isnā 'Ashari Shī'ls in India*, New Delhi, 1986; Sabzwari, Sh., «A Phonetic Tendency of Urdu», *Studies in Pakistani Linguistics*, ed. Anwar S. Dil, Lahore, 1965; Wahid Mirza, M., *The Life and Works of Amir Khusrau*, Lahore, 1975; Yusuf Husain, *Glimpses of Medieval Indian Culture*, Bombay, 1973.

فتح‌الله مجتبی

آردهان، نک: مشهد اردهان.

آردهان، شهری از استان قارص واقع در انتهای شمال شرقی ترکیه در ۴۱° و ۸' عرض شمالی و ۴۲° و ۴۲' طول شرقی که سابقاً کرسی ایالت قارص بوده است (EI², I/626). این شهر در قدیم آرتان نام داشت (YA, VI/4504). اردهان در دو سوی رود کورا واقع شده، اما قسمت اعظم شهر و ادارات در ساحل راست آن است. ارتفاعش از سطح دریا ۱۸۶۰ متر («دائرة المعارف دیانت...»، III/350) و فاصله‌اش از مرکز استان ۸۵ کیلومتر است (YA, VI/4528).

اردهان در دشت وسیعی به همین نام، در دامنه جنوبی کوههای یالینیزچام^۱ جای گرفته است. کوههای یالینیزچام و کوه اوغورلو قسمت غربی دشت اردهان را در بر گرفته است و رود کورا که آبهای حوضه گوله^۲ را از شرق و غرب در خود جمع می‌کند، در میان این کوهها جریان دارد (همان، VI/4472). اهمیت و شهرت اردهان از لحاظ موقعیت و استحکامات آن است. اراضی آن کوهستانی و هوایش سرد است (سامی، ۱۱۱/۱).

منطقه اردهان که در شمال با هاناک، در مشرق با چیلدیر و سوسوز، در جنوب با گوله و در مغرب با آرتوین همجوار است، مشتمل بر ۶۰ آبادی است (YA, VI/4527, 4530) و حدود ۱'۲۴۱ کیلومتر وسعت دارد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). جمعیت مرکز بخش اردهان ۱۶'۷۶۱ نفر، و جمعیت بخش با روستاها، برابر آمار ۱۹۹۰ م، ۵۲'۵۷۴ نفر است که نسبت به آمار ۱۹۸۵ م ۳۰/۹۵٪ کاهش نشان می‌دهد («آمار...»، 30).

آثار به دست آمده از حفاریها نشان دهنده قدمت این شهر و وجود تمدن در آنجا است. اردهان و قارص و حومه‌اش در ۲۱ قمری مورد حمله و هدف لشکر اسلام قرار گرفت و در ۴۴۵ ق/۱۰۵۳ م اولین قبایل ترک آنجا را متصرف شدند، سپس به اشغال سلاطین سلجوقی درآمد. شاهزادگان گرجی، مغولان، ایلخانان، قره‌قویونلوها و آق‌قویونلوها نیز هر کدام مدت کوتاهی بر آنجا فرمان راندند. این شهر در زمان سلطان سلیم اول (حک ۱۵۱۲-۱۵۲۰ م) ضمیمه خاک عثمانی شد و از ۱۵۶۸ تا ۱۷۸۷ م (۹۷۶-۱۲۰۱ ق) مرکز سنجاق (ولایت) بود. اردهان به سبب موقعیت مرزی که داشته، اغلب بین عثمانیها و روسها متنازع فیه بوده،

و دائماً از سوی روسها تهدید می‌شده است. در ۱۸۲۸ م شهر به روسیه واگذار شد، ولی طولی نکشید که دوباره به دست عثمانیها افتاد. بار دیگر در ۱۸۵۵ م به تصرف نیروهای روسیه درآمد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). بعد از جنگ عثمانی و روس (۱۸۷۷-۱۸۷۸ م) به موجب پیمان ایاستفانوس^۵ که در ۱۸۷۸ منعقد گردید، مجدداً به روسیه واگذار شد (YA, VI/4504).

در همین سال یک معاهده سری، به منظور حمایت از مسیحیان، با عنوان قرارداد قبرس، بین انگلستان و عثمانیها بسته شد که به موجب آن تا زمانی که این شهر، قارص و باتوم در دست دولت روسیه است، انگلیس نیز قبرس را در تصرف خود داشته باشد و در ازای آن دفاع از مرزهای عثمانی را در برابر روسیه بر عهده گیرد («مدارک...»، I/12؛ اسعدی، ۳۱۶/۲).

اردهان در ۱۹۱۴ م، اوایل جنگ جهانی اول، شاهد نخستین پیروزی قشون روس در جبهه قفقاز بود (لا روس بزرگ). به دنبال انقلاب اکتبر (۱۹۱۷ م)، روسیه نیروی خود را از خاک عثمانی بیرون برد و سرانجام در ۳ مارس ۱۹۱۸ پیمانی در شهر برست شوروی به نام پیمان برست - لیتوفسک امضا شد و شهرهای قارص، اردهان و باتوم در دست ترکان باقی ماند و بدین ترتیب به مخاصمات روس و عثمانی پایان داده شد (ووسینیچ ۱۲۷؛ اسعدی، ۳۱۹/۲).

اردهان در ۲۶ نisan (آوریل) ۱۹۱۹ به اشغال گرجیها درآمد (YA, همانجا) و به موجب پیمانی که در [مارس] ۱۹۲۱ م بین حکومت ملی مصطفی کمال و دولت شوروی بسته شد، قارص و اردهان به ترکیه بازگشت و باتوم به شوروی واگذار شد (اسعدی، ۳۲۲/۲؛ YA, همانجا). اردهان از ۱۹۲۶ م تابع استان قارص شد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

از آثار تاریخی این شهر قلعه اردهان است که در سمت چپ رود کورا، در محلی که اردهان قدیم و جدید از هم جدا می‌شود، بنا شده و مشرف بر سراسر دشت است. تاریخ بنای قلعه مشخص نیست (YA, VI/4555). در بعضی مآخذ آمده است که این قلعه به دستور سلطان سلیم اول ساخته شده («دائرة المعارف جدید...»، I/172)، و در ۱۵۴۹ م مرمت گردیده است («دائرة المعارف دیانت»، III/350). در ۱۵۵۶ م، در زمان سلیمان قانونی به شکل کنونی درآمد، و ساختمانش شبیه قلعه‌های آناتولی و روم ایلی است. علاوه بر در بزرگی که در غرب قلعه موجود است، در کنار رود کورا سوقاپوسی (در مخفی و در خروجی) است. دیوارهای قلعه با ۷۴۵ متر طول و ۱۴ برجی که دارد، بر قدرت دفاعی آن می‌افزاید (YA, همانجا). این قلعه در طول جنگهای ایران و روس نقش مهمی داشت، زیرا از ۱۸۲۸ تا ۱۸۳۰ م در اشغال قشون روس بود («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

از دیگر آثار تاریخی این شهر پل معلق آن است که در ۱۸۹۵ م بر روی

آرزروم، نام استانی در شمال شرق ترکیه که مرکز اداری آن نیز شهری به همین نام است. این منطقه بخشی از ارمنستان بزرگ بود و ارمنیان آن را کارین می‌نامیدند که در برخی مآخذ این نام به صورت کرنه^۵ و کارنوی^۶ نیز آمده است (خورنی، 201؛ یاقوت، بلدان، ۲۰۶/۱؛ پاولی، 1924/IX؛ IA, IV/341). در زبان ارمنی این نام به صورت کارنوی کالاک بوده که به شکل قلق یا قلفق^۷ نیز نوشته شده است (همانجا؛ یوزباشیان، 145، حاشیه 18؛ برای نام دیگر آن، نک: بیوار، 59). به گفته یوزباشیان، کارنوی کالاک همان است که بعدها در متون عربی آن را قالیقلا نوشته‌اند (همانجا)، ولی لسترنج معتقد است اصل نام قالیقلا که جغرافی نویسان عرب بارها از آن نام برده‌اند، به درستی مشخص نیست (ص 117).

بلاذری (۱۹۷/۱)، درباره این نام می‌نویسد: چون ارمنی‌اُفس پادشاه رومیان درگذشت، همسرش قالی، به پادشاهی رسید و او شهری بنا کرد و آن را قالی قاله نامید که معنای آن احسان قالی است. پس قالی قاله در عربی قالیقلا گفته شد (نیز نک: ابوالفدا، ۲۷۹؛ یاقوت، همان، ۱۹/۴). در زبان یونانی این شهر را کالونی کالا^۸ می‌نامیدند (پاولی، همانجا). شاید نام قالیقلا تصحیفی از نام یونانی آن بوده باشد. این شهر در روزگار تئودسیوس دوم (صغیر)، امپراتور روم شرقی (حک ۴۰۱-۴۵۰م) به نام او، تئودسیوپولیس نامیده شد. موسی خورنی ماجرای این تغییر نام را به شرح آورده، و نوشته است که آناتولیوس، سردار رومی به فرمان امپراتور به کشور ما آمد و ایالت کارین را برای بنای شهر برگزید. او در دامنه کوهی خوش منظره با چشمه‌سارها، شهری با دیوارهای استوار، برجهای بسیار بلند و خندق عمیق دور حصار پدید آورد و نخستین برج را به پاس احترام امپراتور، برج تئودسیوس و شهر را تئودسیوپولیس نامید (ص 202-201؛ پاولی، همانجا). پروکوپوس می‌نویسد که در این محل از دیر باز قصبه‌ای وجود داشت که امپراتور روم آن را وسعت بخشید و به صورت شهر درآورد و آن را به نام خود خواند (I/81,83). فائوستوس بوزند مورخ سده ۵م از این شهر تنها با نام کارین یاد کرده، و از تئودسیوپولیس نامی نبرده است (ص 196، 83). گزاکتسی مورخ ارمنی سده ۱۳م در کتاب «تاریخ ارمنستان» اشاره دارد که این شهر در کارین بنا شد و اکنون باز همین نام را دارد (ص 58). معلوم می‌شود که پس از فتوح مسلمانان، ارمنیان بار دیگر شهر را به همان نام کهن نامیده‌اند. از مطالب او می‌توان دریافت که کارین محلی مسکونی بوده، و در عهد تئودسیوس دوم به شهر بدل شده است.

در سده‌های نخستین اسلامی این شهر قالیقلا نامیده می‌شد (نک: ابن خردادبه، ۱۲۲؛ قداده، ۴۶، ۷۴؛ اصطخری، ۱۱۱)، ولی با گذشت زمان در متون جغرافیایی درباره هم نامی قالیقلا با آرن الروم مطالبی آمده است. ابن خلکان در شرح حال ابوعلی اسماعیل بن قاسم قالی لغوی، به نقل از کتاب تاریخ السلجوقیه عمادالدین کاتب اصفهانی نوشته است

رود کورا احداث شده است («دائرة المعارف جدید»، همانجا). جنگل گُلبرت و آبهای معدنی که در ۱۵ کیلومتری اردهان قرار گرفته، گردشگاه مردم این شهر است («دائرة المعارف ترک»^۱، III/273).

زمستان سخت و تابستان کوتاه مدت این منطقه، فصل زراعت را محدود ساخته و در آنجا فقط گندم، جو و مقداری سیب زمینی تولید می‌شود و به سبب علفزارهای فراوان دشت، معاش مردم آنجا از دامداری و جنگل تأمین می‌شود (YA, VI/4476). بهترین روغن ترکیه که به نام روغن قارص معروف است، از محصولات اردهان است. عسل نیز در آنجا فراوان به دست می‌آید. از صادرات آنجا گاو، گوسفند، روغن و پنیر را می‌توان نام برد («دائرة المعارف ترک»^۲، همانجا).

مآخذ: اسعدی، مرتضی، جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۹ش؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ روسنیچ، وین، تاریخ امپراطوری عثمانی، ترجمه سهیل آذری، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ نیز:

Census of Population, 1990, Ankara, 1991; Documents diplomatiques ottomans, ed. B. N. Şimşir, Ankara, 1985; El2; Grand Larousse; Türk ansiklopedisi, İstanbul/Ankara, 1968-1984; Türkiye dlanet İslâm vakfı ansiklopedisi, İstanbul, 1991; YA; Yeni Türk ansiklopedisi, İstanbul, 1985.

ابوالحسن دیانت

آردیبهشت، نام دومین ماه از سال و دومین ماه از فصل بهار در سال شمسی در تقویم کنونی ایرانی و نام سومین روز از هر ماه شمسی در تقویم ایرانیان قدیم. نام این ماه در پهلوی به دو صورت آردوَهشت (بند هشت، 35، سطر 8) یا آردوَهشت («بند هشت»، ۱۸، سطر ۲) آمده، و این صورتها خود از صورت فرضی ایرانی باستان آرتَه و هیشته^۱ یا رته و هیشته^۲ (در اوستا آشه و هیشته^۳، نام دومین امشاسپند) مشتق شده است.

در اواخر دوره ساسانیان به سبب رعایت نکردن کیبسه‌ها، آردیبهشت در جای طبیعی خود قرار نگرفته بود و این وضع ادامه یافت تا در زمان ملکشاه سلجوقی در ۴۶۷ق/۱۰۷۵م که تقویم جلالی وضع شد، آردیبهشت نیز ماه دوم تعیین گردید. در دوره ساسانیان روز سوم ماه آردیبهشت را که روز تقارن نام ماه و نام روز بود، جشن می‌گرفتند و آن را آردیبهشتگان می‌نامیدند (بیرونی، ۲۱۹). ماه آردیبهشت به عنوان زیباترین و خرم‌ترین ماه سال در شعر فارسی مکرر آمده است (نک: لغت نامه).

مآخذ: «بند هشت»، منتهای پهلوی، تهران، بنیاد فرهنگ؛ بیرونی، الآثار الباقیه، به کوشش اودارد زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ لغت نامه دهخدا؛ نیز:

Bundahišn, TD2, Bombay, 1908.

احمد تنضلی

آردیبهشت نامه، نک: سروش اصفهانی.
آرزاق، نک: رزق.

که قالیقا همان ارزن الروم است (۲۲۶/۱، ۲۲۷؛ ابوالفدا، همانجا). یاقوت ارزن و ارزن الروم را یکی دانسته است (المشترک، ۱۹). لسترنج ضمن اشاره به نوشته یاقوت، یادآور شده است که نباید ارزن را با ارزن الروم یکی دانست (ص ۱۱۳-۱۱۲، نقشه ش ۳). در طول و عرضهای جغرافیایی که جغرافی‌نگاران اسلامی ارائه کرده‌اند، تفاوتهایی میان ارزن الروم (قالیقا) و ارزن موجود است. بیرونی طول قالیقا را ۶۳ و ۲۰ و عرض آن را ۳۸ و طول ارزن را ۶۶ و عرض آن را ۳۴ و ۱۵ نوشته است (۵۶۶/۲).

در ۴۴۱ ق/۱۰۴۹ م هنگامی که سلجوقیان شهر ارزن را ویران کردند، گروه بسیاری از مردم این شهر به کارین روی آوردند و این شهر را به یاد شهر خود ارزن نامیدند و برای آنکه با نام ارزن خلط نشود، عنوان روم را بر آن افزودند. از آن تاریخ شهر به نام جدید خود ارزن الروم نامیده شد (بستانی، ۱۳۹/۳؛ «دائرة المعارف ترک» ۱، ۳۶۳، XV؛ ۳۴۱-۳۴۲، IV؛ ۱۸، ۱۹؛ نیز نک: ه، د، ارزن)، اصطخری قالیقا را جدا از ارزن و در نزدیکی آن ذکر کرده است (همانجا). در سکه‌هایی که از عهد سلجوقیان برجای مانده، نام این شهر به صورتهای ارزن الروم، ارزن روم، ارزنة الروم و ارز روم آمده است. بعدها نام مذکور به صورت «ارض روم» نیز نوشته شد (۱۸، IV؛ ۳۴۲، ۱۸؛ میرخواند، ۵۷۹/۵، ۱۵۳/۶، ۱۵۴). نظر دیگری نیز وجود دارد مبنی بر اینکه چون شهر به سبب داشتن دیوارهای استوار، نزد رومیان «حصار رومیان»^۲ نامیده می‌شد، از این رو کلمه روم به انتهای ارزن افزوده شده است (۱۸، نیز بستانی، همانجاها). حفیدی «ارض روم» را به معنای بلندترین منطقه روم نوشته که احمد رفعت افندی آن را خطا دانسته است (۱۲۹/۱).

استان ارزروم در ۴۰ و ۱۵ تا ۴۲ و ۳۵ طول شرقی و ۳۹ و ۱۰ تا ۴۰ و ۵۷ عرض شمالی واقع شده، و مساحت آن ۲۵۰۶۶ کیلومتر است (YA, IV/2678). ارزروم که در سده‌های نخستین اسلامی با نام قالیقا شناخته شده بود، سرزمینی از ارمنیه چهارم و بخشی از ارمنستان بزرگ یا ارمنستان داخلی بوده است (ابن خردادبه، همانجا؛ عبدالمؤمن، ۱۰۵۹/۳؛ ابن حوقل، ۳۴۳/۲). این ناحیه در غرب منطقه کوهستانی ارمنستان و انتهای رشته کوههای مین گول داغ و کوه قندیل و کوههای پوتوس شرقی واقع شده است (BSE², XLIX/151-152؛ «دائرة المعارف جدید»^۳، III/839). ۷۱/۴ درصد از نواحی ارزروم در ارتفاعی میان ۱۵۰۰ تا ۲۵۰۰ متر قرار دارد (همانجا). در مرکز آنجا، در دشتی که ارتفاع آن حدود ۱۵۰۰ - ۱۶۰۰ متر است، فروفتگیهای ارزروم و پاسین لر واقع است (BSE², XLIX/152). تابستانهای ارزروم کوتاه و زمستانهای آن طولانی و بسیار سرد است. سرمای زمستان آن بیش از ۶ ماه ادامه دارد. میانگین دمای ارزروم را ۶ سانتی گراد برآورد کرده‌اند که در زمستان به طور متوسط ۸/۳ - و در تابستان (ماه اوت) ۱۹/۶ سانتی گراد است. بالاترین دما در مرکز استان

به ۳۴ سانتی گراد («دائرة المعارف جدید»^۴، III/840)، و برودت گاه به ۳۰ - می‌رسد (IA, IV/341). میزان متوسط بارندگی در ارزروم ۵۴۸ میلی متر است (همانجا). در نواحی کوهستانی حداکثر بارندگی در بهار به یک متر می‌رسد (BSE²، همانجا).

بزرگ‌ترین رودهای ارزروم، چوروخ، قراسو و ارس است (همانجا). سرچشمه رودهای فرات، ارس و کر را ارزروم نوشته‌اند. ابن خردادبه می‌نویسد: سرچشمه و محل خروج آب رود فرات از قالیقلاست که از سرزمین روم می‌گذرد و تا حدود بغداد و مداین (تیسفون) ادامه دارد (ص ۱۷۴). ابوالفدا نیز آغاز رود فرات را از شمال ارزن الروم نوشته است (ص ۵۱). حمدالله مستوفی می‌نویسد: آب ارس (ص ۲۱۲) و آب گر ازان (ص ۲۱۸) از کوههای قالیقلا برمی‌خیزد. در شمال ارزروم جنگلهای وسیع کاج وجود دارد (BSE²، همانجا). استان ارزروم دارای معادن غنی از جمله زغال سنگ و سنگ نمک است (همانجا؛ «دائرة المعارف جدید»^۵، همانجا). مارکوپولو ضمن شرحی درباره ارزروم از معادن بسیار غنی نقره در این سرزمین یاد کرده است (ص ۳۳).

طبق سرشماری عمومی ۱۹۹۰ م، جمعیت این استان ۸۴۸'۲۰۱ نفر بوده است که نسبت به سرشماری ۱۹۸۵ م (۸۵۶'۱۷۵ نفر) حدود ۱/۸۷ درصد کاهش نشان می‌دهد («آمار...»^۶، ۲۷-۲۸). در ۱۹۸۰ م از جمعیت این استان ۶۵٪ در روستاها و ۳۵٪ در شهرها سکنی داشته‌اند («دائرة المعارف جدید»^۷، همانجا). کشاورزی عمده‌ترین بخش اقتصادی مردم آنجاست. در ۱۹۸۰ م اراضی مزروعی این استان ۱۷۵'۸۸۰ هکتار بوده که ۸۵٪ آن زیر کشت غله قرار داشته است. محصول گندم این استان در آن سال ۵۶'۸۲۱ تن، جو ۲۷'۴۳۲ تن، چاودار ۱۴'۴۸۰ تن و لوبیا ۱۶۸۱ تن بوده است. در این سرزمین ذرت، سیب زمینی و انواع میوه نیز تولید می‌شود (همان، نیز BSE²، همانجاها).

دامداری یکی از بخشهای اقتصادی عمده ارزروم است. ۴/۶ درصد دامهای ترکیه در ارزروم پرورش می‌یابند. نیز ۵ درصد از اسبان ترکیه در همانجا پرورش داده می‌شود که شمار آنها ۳۷'۳۰۰ رأس تخمین زده شده است. همه ساله حدود ۲۰۰ هزار رأس دام از ارزروم به خارج صادر می‌شود (همانجاها). در ارزروم کارخانه‌ها و تأسیسات صنعتی همچون تولید پارچه و کفش، تأسیسات تهیه گوشت، کارخانه‌های قند، مواد غذایی، لبنی و جز آنها موجود است (BSE²، همانجا؛ «دائرة المعارف جدید»^۸، III/841).

شهرهای این استان اینهاست: اشکاله، چات، هینیس، هوراسان، ایسپیر، قارایازی، نارمان، اولتو، پاسین لر، شنکایا، تکمان، تورتوم و اولور (YA, IV/2750).

شهر ارزروم مرکز اداری استان ارزروم است. در ۱۹۵۵ م جمعیت شهر ۶۹'۴۰۰ نفر بوده که در ۱۹۸۰ م به ۱۹۰'۲۴۱ نفر و در ۱۹۸۵ م به

شهر را ویران کرد و ساکنان آن را به ایران کوچ داد و خود با سپاه رهسپار «آمد» (دیاربکر کنونی) شد (فرای، ۳/۲۴۹؛ اوسپنسکی، ۱/353). این شهر که در نزدیکی ارزروم کنونی قرار داشت، یکی از شهرهای مستحکم امپراتوری بیزانس به شمار می‌رفت (همو، ۱/482). در ۵۰۳ م هنگام حمله کواد به شهر آمد، استراتگوس اوگنیوس سردار رومی، هنگامی که احساس کرد نمی‌تواند در پیکار با ایرانیان، پیروز شود، کوشید تا تئودسیوپولیس را از تصرف پادگان ایرانی شهر خارج کند. از این رو با همه نیرو و توان خویش متوجه مقابله با سپاه ایرانی مقیم آنجا شد. وی همه چیز را نابود کرد و سرانجام شهر را به تصرف آورد (پیگولوسکایا، اعراب، ۱۶۷، ...). در ۵۰۲ م لشکرکشی کواد به تئودسیوپولیس و شهر آمد، رومیان را واداشت تا با اعراب غستانی پیمان صلحی منعقد کنند (همان، ۴۱۷-۴۱۸). در ۵۴۱ م در عهد خسرو انوشیروان، پس از گشوده شدن انطاکیه از سوی سپاه ایران، حارث غستانی متحد بلزاریوس فرمانده سپاه روم از بیم آنکه غنایم به دست آمده به چنگ رومیان نیفتد، راه دیگری را در پیش گرفت و از کرانه فرات به سوی شمال تا تئودسیوپولیس رفت. هدف وی خودداری از الحاق به نیروهای بلزاریوس بود (پروکوپیوس، ۱/425؛ پیگولوسکایا، همان، ۴۳۷-۴۳۸). در دوران امپراتوری بیزانس، حوالی تئودسیوپولیس دژها و استحکامات نظامی کوچک مهم سوق الجیشی و دفاعی وجود داشت (همان، ۴۹۷). تئودسیوپولیس (کارین) مرکز نظامی و اداری بخشی از ارمنستان بود که به تابعیت بیزانس درآمد و پایگاه مهم امپراتوری روم شرقی برای اداره منطقه قفقاز بود (یوزباشیان، 145، حاشیه 18). یعقوبی در مورد شهر قالیقلا (ارزروم) می‌نویسد: انوشیروان شهر قالیقلا و شهرهای دیگری را ساخت و مردمی از پارس را در آنجا جای داد (۱/۱۷۸). موریکیوس امپراتور بیزانس در ۱۴ اوت ۵۸۳ فیلیپیک را مأمور جنگ با ایران کرد (پیگولوسکایا، 70). او نیروهای خود را دو بخش کرد، خود با بخشی از سپاه راه سیسوران را در پیش گرفت، بخش دیگر عازم تئودسیوپولیس شد و تا نهر خابور پیش رفت (همو، 73). در آوریل ۶۲۳ هراکلیوس قصد لشکرکشی به عمق سرزمینهای زیر فرمان دولت ساسانی کرد. وی با گذر از شمال ارمنستان از طریق تئودسیوپولیس (ارزروم) راه دریاچه ارومیه را پیش گرفت. شهر گنزک را به تصرف آورد و آتشکده بزرگ آنجا را به تلافی خرابی اورشلیم، ویران کرد. در این زمان شهروراز (شهر براز) با نیروی خود در صدد مقابله با وی برآمد و هراکلیوس ناگزیر از رود ارس گذشت و تا شهر پرتو (بردعه) عقب نشست (بولشاکوف، 137-138). مؤلف ناشناخته‌ای با نام مستعار شاپوه باگراتونی^۱ نوشت: هنگامی که هراکلیوس، تئودسیوپولیس (کارین) را به تصرف آورد، آن را سراسر ویرانه یافت و نسبت به تجدید بنای آن ابراز تمایل کرد (ص 52) و فرمان داد تا دیوارهای قلعه شهر که توسط سپاهیان شهر وراز سردار ایرانی

۲۵۲'۶۴۸ نفر افزایش یافته است (همانجا؛ XLIX/152، BSE²؛ «سالنامه...»، 756). در ۱۹۹۰ م جمعیت این شهر ۲۴۲'۳۹۱ نفر بوده است که با حومه آن به ۲۷۰ هزار نفر می‌رسیده است. برابر همین آمار افزایش جمعیت ۵/۹۹ درصد بوده است («آمار»، 27).

شهر ارزروم از دیدگاه بازرگانی و سوق الجیشی دارای اهمیت خاصی است. چنین به نظر می‌رسد که در عهد باستان و سده‌های اسلامی نیز از اهمیت نظامی و بازرگانی برخوردار بوده است. مؤلف حدود العالم ضمن اشاره به موقعیت نظامی و بازرگانی ارزروم (قالی قلا) می‌نویسد: «شهری است و اندروی حصار است محکم و دایم اندروی غازیانند به نوبت از هر جایی و اندروی بازرگانان بسیارند» (ص ۱۶۰). شهر چندان بزرگ نبوده است، ولی جغرافی‌نگاران اسلامی همواره از آبادانی آن یاد کرده‌اند. اصطخری قالیقلا را شهری کوچک و آباد همانند ملازگرد، بدلیس، ارزن و میافارقین نوشته است (ص ۱۱۱). ابن حوقل نیز قالیقلا را شهری همانند شهرهای برکری، خلاط، ملازگرد، بدلیس و میافارقین می‌داند که میان آنها فرقی نیست و وسعت آنها به هم نزدیک است (۲/۲۴۴). زکریای قزوینی آن را شهری مشهور نزدیک خلاط نوشته که میان این دو شهر ناحیه‌ای به نام یاسی چمن وجود دارد. وی سرچشمه فرات را در ارزروم می‌داند (ص ۴۹۴). حمدالله مستوفی ولایت را با نام قالیقلا و شهر را با نام ارزن الروم آورده است (ص ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۲۰۹، ۲۱۲). این شهر یکی از مراکز تقاطع راههایی است که به ایران، قفقاز، آسیای مرکزی و شبه قاره هند منتهی می‌شوند (IA, IV/340). ارزروم مرکز تقاطع راه‌آهن و جاده بزرگی است که از آنکارا تا لینکان در جمهوری ارمنستان کشیده شده است (BSE²، همانجا). راه تفلیس - قارص و راه تبریز - بایزید که از شمال ایران می‌گذرد و راه سیواس - دیاربکر که به عراق، سوریه و خلیج بصره منتهی می‌شود و راهی که تا دریای مدیترانه امتداد دارد، همه از ارزروم می‌گذرند (IA, IV/341). ارزروم دارای کارخانه قند است. نزدیک شهر در محلی به نام کورکوتل معدن زغال کک (لیگنیت) با ذخیره‌ای قابل ملاحظه وجود دارد. شهر ارزروم در گذشته بر سر راه کاروان رو طرابوزان - تبریز قرار داشت و دارای اهمیت ترانزیتی و سوق الجیشی بود و بارها صحنه عملیات جنگی شد (BSE²، همانجا).

تاریخ: نخستین آگاهی ما درباره منطقه ارزروم مربوط به لشکرکشی مارک آنتونی به آسیای صغیر و قفقاز است. وی در بهار ۳۶ ق م با سپاهان خود در امتداد شمال فرات به سوی کارین (ارزروم) پیش رفت. در این ماجرا آرتاوازد شاه ارمنستان با نیرویی به رومیان پیوست (پلوتارک، IX/221؛ پیگولوسکایا، شهرهای...، ۸۸؛ باوزانی، ۵۵؛ بیوار، ۳/۱۵۹). تصور می‌رود سپاهیان رومی از نزدیکی شهر ارزروم کنونی به سوی شرق پیش رفته‌اند (همو، ۳/۱۸۲). در اوت ۵۰۲ کواد (قباد) اول، پادشاه ساسانی به ارمنستان لشکر کشید. نخستین ضربه سپاه ایران به شهر تئودسیوپولیس (ارزروم) وارد آمد. شهر بدون مقاومت قابل توجهی تسلیم شد. کواد

ویران شده بود، بار دیگر برپا شود (همو، ۵۸). هراکلیوس پس از به دست آوردن صلیب مسیح به کارین (ارزروم) آمد و آنجا را به فرزندان خود کنت تانتین و تئودسیوس سپرد.

ارزروم (قالیقل) در عهد عثمان به دست مسلمانان افتاد: عثمان در نامه‌ای به معاویه فرمان داد که پیکار با رومیان را آغاز کند. معاویه حبیب بن مسلمة فهری را به فرماندهی منصوب، و او را مأمور فتح ارمنستان کرد. حبیب چون به قالیقلا رسید، شهر را به محاصره گرفت. مردم به شرط جلای وطن یا پرداخت جزیه از او امان خواستند. وی پذیرفت و گروه کثیری از مردم مهاجرت کردند. حبیب بن مسلمة چند ماه در قالیقلا ماند. بعد از آن موریان بطریق ارمیناقس (بطریق ملطیه، سیواس و قونیه) عازم جنگ با مسلمانان شد. حبیب به معاویه خبر داد و او نیز به عثمان نامه نوشت. عثمان به سعید بن عاص فرمان داد که به یاری حبیب بشتابد. سعید نیز سلمان بن ربیعۀ باهلی را فرستاد. آنان به سپاه موریان شبیخون زدند. چون رومیان منهزم شدند، حبیب بن مسلمة به قالیقلا بازگشت (طبری، ۲۴۸/۴؛ بلاذری، ۱۹۷/۱؛ ابن اثیر، ۸۳/۳ - ۸۴؛ ابن خلدون، ۵۵۸/۱). پس از آن ارزروم چندبار میان طرفین دست به دست شد. در ۷۹۹ق/۶۹۸م رومیان بر انطاکیه غلبه یافتند (همو، ۸۹/۳). عبدالملک بن مروان فرزند خود عبیدالله را در ۸۱ق/۷۰۰م با لشکری برای فتح مجدد ارزروم فرستاد (ابن اثیر، ۴۵۷/۴). پس از او محمد بن مروان در سال بعد به ارمنستان لشکر کشید. مردم قالیقلا خواستار صلح شدند. محمد بن مروان پذیرفت و ابوشیخ بن عبدالله را فرمانروای آن سرزمین کرد، ولی مردم قالیقلا او را کشتند. محمد بن مروان در ۸۵ق/۷۰۴م بار دیگر به جنگ مردم آن دیار رفت و تابستان و زمستان را در آنجا درنگ کرد (ابن خلدون، همانجا). در ۱۳۳ق/۷۵۱م پادشاه روم شهر ملطیه و قالیقلا را متصرف شد (همو، ۲۲۳/۳). پس از درگذشت لئون سوم امپراتور بیزانس در ۷۴۱م، فرزندش کنستانتین پنجم در همین سال به سلطنت رسید که تا ۷۷۵م ادامه یافت. هنگامی که سپاه عرب کنار رود هالیس (قزل ایرماق کنونی) اردو زده بودند، کنستانتین فرمان داد تا لشکریانش به مسلمانان حمله برند و آنان را به رود افکنند. عربها که سپاه امپراتور را دیدند، چنین پنداشتند که شمار آنان بسیار است، لذا از آنجا دور شدند. او شهر کارین را به تصرف آورد (گانزاکسی، 73؛ BSE³, XIII/45). چنین به نظر می‌رسد که وی در سالهای ۷۴۶ و ۷۵۲م دوبار با عربها پیکار کرد (همانجا). در ۱۶۱ق/۷۷۸م یزید بن اسید سلمی به قالیقلا لشکر کشید، ۳ دژ را گشود و اسیران و غنائم بسیار به چنگ آورد (ابن خلدون، ۲۶۷/۳ - ۲۶۸). طبری تاریخ این لشکرکشی را ۱۶۲ق/۷۷۹م نوشته است (۱۴۳/۸). در روزگار فرمانروایی نیکفور اول^۱ پادشاه بیزانس (۸۰۲ - ۸۱۱م)، رومیان به کارین حمله بردند و آنجا را تصرف کردند (گانزاکسی، 76؛ BSE³, XVII/614-615). گاه عربها و گاه رومیان بر این شهر مسلط می‌شدند. سرانجام شهر و منطقه مزبور از دست عربها خارج شد و در تصرف بیزانسیها قرار گرفت.

در ۲۲۵ق/۸۴۰م قالیقلا دچار زلزله‌ای مهیب شد که ویرانی بسیار به بار آورد (IA, IV/347). در سالهای ۹۲۲-۹۲۳م در عهد کنستانتین هفتم پورفیر و گیتوس^۲ امپراتور بیزانس، رومیان، تئودسیوپولیس را در محاصره گرفتند و احتمالاً شهر ۷ ماه در محاصره بود (همانجا). در ۳۶۷ق/۹۷۸م ابوتغلب که از عضدالدوله دیلمی روی برتافته بود، به ارزروم رفت، ولی سپس از عضدالدوله شکست یافت (ابن خلدون، ۵۳۵/۳).

در نیمه اول سده ۱۱ق/۱۱م ارزروم مورد تاخت و تاز غزان قرار گرفت. اینان در ۴۳۳ق/۱۰۴۲م آهنگ دیار بکر و موصل کردند (همو، ۳۳۳/۴) و در ۴۳۵ق به دیار بکر و ارزن الروم رفتند و همه جا غارت و کشتار کردند (همانجا). منابع ارمنی زمان آن را در ۱۰۴۹م و منابع اسلامی ۴۴۰ق/۱۰۴۸م نوشته‌اند. ابراهیم ینال و قتلش ارزروم را به تصرف آوردند. غزان غارت و کشتار فراوان کردند و جمع کثیری را به اسارت گرفتند که لپارت شاهزاده گرجی که ابن اثیر او را قاریط ملک ابخاز نوشته، از زمره اسیران بود. غزان شهر را به آتش کشیدند و سوختند. شهر پس از حریق و ویرانی به قراارزن (ارزن سپاه) شهرت یافت (ابن اثیر، ۵۴۶/۹؛ IA, IV/348؛ بازورث، ۴۹/۵ - ۵۰).

این ارزن را نباید با ارزن دیگری که کنار رود ارزن سو (غرنز سوی کنونی) از ریزابه‌های دجله واقع شده بود، یکی دانست (دایرة المعارف فارسی، ۹۳/۱؛ سامی، ۸۲۹/۲ - ۸۳۰). آن گروه از مردمی که زنده مانده بودند، به تئودسیوپولیس که در نزدیکی آنجا بود، رفتند. از این زمان این شهر ارزن روم یا ارزروم نام گرفت که تا امروز نیز همین نام را دارد (IA، همانجا). در ۴۴۶ق/۱۰۵۴م طغرل بیک سلجوقی بلاد روم را یکی پس از دیگری تصرف کرد تا به ارزروم رسید. سپس از آنجا به آذربایجان بازگشت و بعد به ری رفت (ابن خلدون، ۵۶۵/۳). از ۴۷۳ق/۱۰۸۰م ارزروم مرکز امیران خاندان سلتق (سلدق) شد (IA, IV/349؛ رشیدالدین، ۲۸۴/۱). در ۵۴۹ق/۱۱۵۴م گرجیان، عزالدین سلتق صاحب ارزروم را مغلوب و اسیر کردند (بازورث، ۱۷۷/۵). در ۱۲۰۱م رکن‌الدین سلیمان از سلاجقه روم فرمانروایی خاندان سلتق را پایان بخشید و ارزروم را از گرجیان بازپس گرفت و به برادرش مغیث‌الدین طغرل سپرد. وی مدتی با عنوان ملک بر این خطه فرمان راند و سرانجام در ۶۲۲ق/۱۲۲۵م درگذشت (آق‌سرای، ۳۱؛ IA، همانجا؛ قس؛ غفاری، ۱۱۴). جلال‌الدین خوارزمشاه کوشید تا جبهه متحدی از ایوبیان و سلجوقیان روم بر ضد مغولان پدید آورد. وی برای مقابله با مغولان، از حکمرانان سلجوقی و ایوبی و خلیفه عباسی یاری طلبید، ولی آنان که از بلند پروازی جلال‌الدین در هراس بودند، به خواسته‌های او توجهی نکردند. با مرگ جلال‌الدین خوارزمشاه در ۶۲۸ق/۱۲۳۱م دیگر هیچ مانعی برابر هجوم مغولان باقی نماند (اوزون چارشیلی، ۱/6). لشکریان مغول در ۶۴۰ق/۱۲۴۲م به فرماندهی بایجونویان ارزروم را محاصره

1. Nicephorus

2. Porphyrogenitus

۹۶۲/ق ۱۵۵۵م پایان پذیرفت. این صلح در تاریخ به نام صلح آماسیه مشهور است (هوشنگ مهدوی، ۳۱-۳۳؛ اوزون چارشیلی، ۵۵/۱(III)). در ۹۸۵/ق ۱۵۷۷م پاشای ارزروم سرداری معتبر به نام میرزا علی بیگ را به مقابله سپاه ایران گسیل داشت که به شکست وی انجامید و میرزا علی بیگ ناگزیر به قلعه ارزروم پناه برد (روملو، ۶۵۷-۶۵۸). دولت عثمانی به سبب عدم توفیق، لالا مصطفی پاشا را از سپهسالاری عزل، و سنان پاشا را در ۹۸۸/ق ۱۵۸۰م به جای وی در ارزروم منصوب کرد (اوزون چارشیلی، ۶۱/۱(III)). در ۱۰۱۳/ق ۱۶۰۴م سنان پاشا (چغال اوغلی) که وزیر اعظم و سردار سپاه ارزروم و چند ناحیه دیگر بود، سرانجام به ارزروم و از آنجا به قلعه قارص رفت تا در فرصت مناسب به آذربایجان حمله برد. شاه عباس چنین مصلحت دید که از پیش دشمن عقب نشینی کند تا از ارس بگذرد و از مراکز نظامی عثمانی دور افتد و آنگاه به مقابله پردازد (فلسفی، ۵/۳۶-۳۷). ولی تصمیم به پیشدستی گرفت. سردار ترک طی دو نبرد، شکست خورد و سرانجام از راه دریایچه وان عقب نشست و به سوی ارزروم رفت و پس از چندی در این شهر دست به خودکشی زد (همو، ۵/۴۱-۴۲، ۴۸). صفر پاشا بیگلریک ارزروم نیز در پیکار با سپاه ایران شکست خورد و تا دیار بکر عقب نشست و در ۱۰۱۴/ق ۱۶۰۵م در آنجا درگذشت (اوزون چارشیلی، ۶۶/۱(III)). در ۱۰۱۸/ق ۱۶۰۹م مراد پاشا وزیر اعظم عثمانی به بهانه تاخت و تاز سپاهیان قزلباش بر ارزروم با سپاهی بزرگ در صدد حمله به ایران برآمد. شاه عباس پس از آگاهی از قصد مراد پاشا به امیرگونه خان بیگلریک چخورسعد (بخشی از ارمنستان) و محمدخان زیاد اوغلی قاجار بیگلریک قراباغ دستور داد تا با گروهی دیگر از سرداران ایران تا ارزروم پیش تازند.

سرداران ایران با سرعت به سوی قلعه ارزروم تاختند و سپاه حسن پاشا بیگلریک آنجا را که به مقابله ایشان شتافته بود، درهم شکستند (فلسفی، ۵/۶۳). در ۱۰۲۷/ق ۱۶۱۸م شاه عباس که از قصد حمله دولت عثمانی خبر یافته بود، به منظور دفاع از آذربایجان فرمان داد که سپاه ایران به قلعه های ارزروم و وان که بر سر راه سپاه عثمانی واقع شده بود، حمله برند و ولایات اطراف قلعه را ویران کنند تا به سبب فقدان آذوقه عبور لشکریان عثمانی دشوار شود. قرچقای بیگ که به سپهسالاری ایران منصوب شده بود، این مأموریت را به انجام رسانید (همو، ۵/۷۸). در ذیحجه ۱۰۴۳/ق ۱۶۳۴م سپاه ایران در عهد سلطنت شاه صفی (۱۰۳۸-۱۰۵۲ق) به ارزروم درآمد. در این ماجرا خبر قتل اباز به پاشا به وی رسید (محمد معصوم، ۱۸۶). در ۹ ذیحجه ۱۰۴۴/ق ۱۶۳۵م به دیگر سپاه ایران ارزروم را متصرف شد. در این ماجرا خلیل پاشا والی ارزروم به قتل رسید (همو، ۱۹۶). در ۱۱۵۷ق سپاه ایران به فرماندهی نصرالله میرزا فرزند نادرشاه افشار روانه ارزروم شد تا با نیروی حسن پاشای شامی که با ۴۰ هزار سپاهی در صدد حمله به ایران بود، مقابله کند. در نبردهایی که روی داد، سپاه عثمانی شکست خورد و حسن پاشا اسیر شد و به زخم کارد خود را کشت. نیروهای

کردند و بر اثر خیانت سرنگهپان شب، وارد دژ شدند. همه مردان و کودکان را قتل عام کردند و زنان را به اسیری گرفتند و شهر را به ویرانی کشانیدند (همو، ۱۰/۱).

چنین به نظر می رسد که ارزروم در سده های ۶ و ۷/ق ۱۲ و ۱۳م شهری آباد بوده است (IA، همانجا)، یا قوت می نویسد که در زمان او این شهر بزرگ تر از گذشته بوده است. وی از وسعت این منطقه یاد کرده است (بلدان، ۸/۲۰۶). در سده ۸/ق ۱۶۴م به نوشته حمدالله مستوفی، حقوق دیوانی آنجا ۲۲ هزار دینار بود (ص ۹۵).

در عهد ایلخانان ارزروم بار دیگر از اهمیتی نسبی برخوردار شد. در ۷۴۱/ق ۱۳۴۰م شیخ حسن چوپانی مشهور به حسن کوچک، ارزروم را به تصرف درآورد و از مردم آن شهر باجی سنگین گرفت (اشپولر، ۱۳۹، ۱۴۰؛ خواندمیر، ۳/۳۳۱؛ IA، IV/350). ارزروم تا ۷۵۹/ق ۱۳۵۸م در تصرف چوپانیان بود. در این سال سلطان اویس جلایری سرزمینهای زیر فرمان چوپانیان را تصرف کرد. در ۷۶۱/ق ۱۳۶۰م محمد بن ارتنا اداره امور ارزروم را در دست گرفت (همانجا). متعاقب آن در ۷۸۷/ق ۱۳۸۵م ارزروم و نواحی اطراف آن به تصرف قرا محمد از ترکمانان قراقویونلو درآمد (همان، IV/351). تیمور در ۷۸۹/ق ۱۳۸۷م با قرا محمد به جنگ پرداخت و ظرف یک روز قلعه آن شهر را گرفت (شرف الدین، ۳۹۰؛ سومر، ۶۳-۶۴؛ ستوده، ۸/۲۲۴). در سالهای ۸۵۸ و ۸۶۰ق اوزون حسن آق قویونلو به دیار بکر، ارزروم و حوالی آن حمله برد. وی پس از آن در ۸۶۲ و سپس در ۸۷۰ق سفر جنگی دیگری را به گرجستان آغاز کرد که به آزادی مسلمانان و تسخیر ارزروم انجامید. اوزون حسن پس از کشته شدن جهانشاه در ۸۷۲/ق ۱۴۶۸م، ارزروم را همراه با دیگر سرزمینهای قراقویونلوها به تصرف درآورد (هیئتس، ۱۸۱؛ IA، IV/351-352).

شاه اسماعیل صفوی در ۹۰۴ق به ارزروم رفت و از آنجا عازم ارزنجان شد. وی در ۹۰۸ق بار دوم به ارزروم لشکر کشید و آنجا را گرفت (همان، IV/352). پس از جنگ چالدران در ۹۲۰ق، سلطان سلیم ارزروم و بایبورد را به سرزمین عثمانی ملحق ساخت (همانجا؛ هامر پورگشتال، ۲/۸۴۸، ۸۴۹). در ۹۴۱ق محمدخان فرزند شاه رخ بیگ که از صفویان روی برتافته، و به خدمت عثمانیان درآمده بود، بیگلریک ارزروم شد (اوزون چارشیلی، II/351).

در نیمه سده ۱۰/ق ۱۶م سازمان کشوری عثمانی صورتی استوار یافت و ایالت های جدیدی شکل گرفتند که ارزروم از آن جمله بود (همو، II/579). سلطان سلیمان قانونی اجازه داد که ارزروم همانند حلب و دیار بکر یکی از مراکز ضرب سکه باشد (همو، II/691، حاشیه ۲). این نکته مؤید اهمیت اقتصادی و بازرگانی ارزروم بوده است. در ۹۵۹ق لشکریان شاه طهماسب اول صفوی روانه ارزروم شدند و پس از جنگ با اسکندر پاشا، نیروهای عثمانی را مغلوب کردند (IA، همانجا؛ شاه طهماسب، ۶۴؛ روملو، ۴۶۵-۴۷۲). سرانجام با آمادگی سلطان سلیمان قانونی جنگ ۲۰ ساله دو دولت بی آنکه پیمان صلح منعقد گردد، در

نصرالله میرزا ارزروم را مورد تاخت و تاز قرار دادند و با غنایم فراوان بازگشتند (مروی، ۱۰۴۵-۱۰۴۶). در ۱۲۳۷ق/۱۸۲۱م حافظ علی پاشا، ابراهیم پاشا و چند پاشای دیگر که از جمله سرداران ارزروم بودند، مأمور جنگ با ایران شدند و به محض ورود به ارزروم دژهایی را که از آنان منتزع شده بود، بازپس گرفتند (اعتمادالسلطنه، ۱۵۴۹/۳، ۱۵۵۱). در ۱۲۳۸ق/۱۸۲۱م میرزامحمدعلی مستوفی آشتیانی از جانب عباس میرزا نایب السلطنه به ارزروم رفت و مصالحه میان دو طرف توسط میرزا ابوالقاسم قائم مقام و نجیب افندی سفیر عثمانی و رثوف پاشا والی ارزروم به امضا رسید (همو، ۱۵۵۶/۳؛ آدمیت، ۶۶-۶۷).

در اواخر ربیع الثانی ۱۲۳۹/ژانویه ۱۸۲۴ با اصلاحاتی که به عمل آمد، عهدنامه میان دو دولت ایران و عثمانی در ۷ ماده در شهر ارزروم به امضا رسید (اعتمادالسلطنه، ۱۵۵۹/۳-۱۵۶۴؛ هوشنگ مهدوی، ۲۲۸-۲۳۰). در ۱۲۴۵ق روسها به فرماندهی ژنرال پاسکویچ، ارزروم را تصرف کردند (اعتمادالسلطنه، ۱۶۰۱/۳). در ۱۲۵۳ق میرزاتقی خان وزیر نظام (امیر کبیر) برای گفت و گو با نمایندگان دولت عثمانی به ارزروم رفت (همو، ۱۶۴۳/۳). در صفر ۱۲۵۹/مارس ۱۸۴۳ میرزا تقی خان در مقام وزارت با اختیار نامه ای که دارای عنوان «وکیل مختار» به مهر محمدشاه قاجار بود، در کنفرانس ۴ دولت ایران، عثمانی، بریتانیا و روسیه در ارزروم شرکت کرد. نخستین جلسه رسمی کنفرانس در ۱۵ ربیع الثانی ۱۲۵۹ق/۱۵ مه ۱۸۴۳م منعقد شد (آدمیت، ۷۱، ۷۶). در جریان کنفرانس، میرزاتقی خان با انور افندی نماینده دولت عثمانی ۱۸ جلسه گفت و گو داشت که حدود ۳ سال به درازا کشید (اعتمادالسلطنه، ۱۶۷۲/۳-۱۶۷۳). در ۱۲۶۲ق گروهی از مزدم ارزروم به خانه میرزاتقی خان وزیر نظام که به منظور گفت و گو درباره کشتار کربلا و خرابی محرمه در ارزروم به سر می برد، حمله کردند. ظاهراً سبب این اقدام عدم موفقیت در گفت و گوهایی دوطرف بوده است (همو، ۱۶۷۸/۳). کنفرانس به حساب سالهای قمری ۴ سال و ۲ ماه و یک روز طول کشید و در آخرین جلسه آن عهدنامه ایران و عثمانی در ۱۶ جمادی الثانی ۱۲۶۳ق/۱ ژوئن ۱۸۴۷م به امضا رسید که مشتمل بر ۹ فقره (ماده) بوده است (همو، ۱۶۷۹/۳-۱۶۸۳؛ آدمیت، ۱۳۵-۱۳۸). طبق ماده دوم این عهدنامه، جانب غربی ولایت زهاب به دولت عثمانی و جانب شرقی آن به ایران تعلق گرفت (همو، ۱۳۶). طی جنگهایی که در سالهای ۱۸۲۸ تا ۱۸۲۹م میان دو دولت روس و عثمانی روی داد، نیروهای روسیه ارزروم را متصرف شدند و تا طرابوزان پیش تاختند. این جنگ که در سراسر جبهه های اروپا و آسیا میان دولتهای روسیه و عثمانی جریان داشت، در ۱۴ سپتامبر ۱۸۲۹ به پیمان صلح ادرنه (آدریاپول) منتهی شد که طبق آن نیروهای روسیه سواحل متصرفی دریای سیاه و قفقاز را ترک گفتند و تا شمال بندر باتوم عقب نشستند (BSE³, I/238, XXII/421; IA, IV/356). در جنگ روس و عثمانی نیروهای ژنرال موراویف در بهار ۱۸۵۵م قارص را محاصره کردند و ارزروم را مورد تهدید قرار دادند. ولی این شهر با معاهده صلح پاریس

از اشغال مجدد رهایی یافت (IA، همانجا؛ BSE³, XIII/512). در جنگ سالهای ۱۸۷۷-۱۸۷۸م نیروهای روسیه، بایزید و اردهان را متصرف شدند، قارص را در محاصره گرفتند و در پی آن ارزروم را به تصرف آوردند (همان، XXII/423). در جریان جنگ جهانی اول از همان آغاز ارزروم هدف ارتش روسیه بود. روسها از ۱۰ ژانویه ۱۹۱۶ به عملیات جنگی برضد دولت عثمانی دست زدند. ۱۴ ژانویه خطوط دفاعی ارتش عثمانی در پیکار ساری قمیش درهم شکست و نیروهای عثمانی با سرعت عقب نشستند (BSE², XLIX/152؛ IA، همانجا). در ۱۶ فوریه نیروهای روسیه ارزروم را به تصرف آوردند و ۸ هزار اسیر جنگی و مقداری مهمات به غنیمت گرفتند و در پی آن ۸۵ الی ۹۰ که به سوی غرب ارزروم پیش رفتند.

در پی آتش بس ۱۸ دسامبر ۱۹۱۷ نیروهای روسیه در ارزنجان جبهه را ترک گفتند. نیروهای عثمانی ابتدا به ارزنجان و سپس در ۱۲ مارس ۱۹۱۸ به ارزروم که روسها آن را ترک گفته بودند، بازگشتند. در ۳ مارس همان سال پیمان صلح برست لیتوفسک^۱ امضا شد که به موجب آن خطوط مرزی روس و عثمانی در ۱۹۱۴م به گونه رسمی پذیرفته شد و قارص و اردهان و باتوم به دولت عثمانی واگذار گردید (YA, IV/2713). در ۳ مارس ۱۹۱۹ اعضای سازمان ملی انقلابی با عنوان انجمن دفاع از حقوق آناتولی شرقی که توسط انجمن مزبور گرد هم آمده بودند، در ارزروم کار خود را آغاز کردند که تا ۱۷ اوت همان سال ادامه یافت. در ۱۶ اوت مصطفی کمال به ریاست کنگره برگزیده شد. این کنگره نخستین متن اعلامیه ای را تنظیم کرد که بعدها به عنوان میثاق ملی شهرت یافت (BSE², XLIX/153؛ لویس، ۲۴۸).

ارزروم در طول تاریخ به سبب جنگها و درگیریها بارها دستخوش ویرانی شد. ابن بطوطه که در ۷۳۲ق/۱۳۳۲م به ارزروم رفته، آنجا را شهری بزرگ وصف کرده است که به سبب اختلاف میان دو طایفه از بزرگان شهر دچار ویرانی شده بود (۳۰۵/۱). اولیا چلبی، ارزروم را ایالتی وسیع نامیده، و از قلعه حسن در آن سرزمین یاد کرده، و اوزون حسن آق قویونلو را بنیاد گذار آن نوشته است (۲۰۵/۲). وی ضمن شرح ایالت ارزروم آن را شامل ۱۲ سنجاق (ولایت) نوشته که عبارت بوده اند از قره حصار شرقی، کیفی، یاسین، اسپر، خنس، ملازگرد، تکمان، قوروجان، طورطوم، مچنگرد، مامروان و ارزروم (ارزروم) (۲۰۵/۲). اولیا چلبی ضمن شرح بناهای تاریخی ارزروم، از پاشاسرای با ۱۱۰ حجره، کاخ محمد پاشا، کاخ تکه لی پاشا، سرای جعفر افندی، سرای ویژه محکمه شرع رسول (ص)، سرای کوچک ابازه پاشا و دیگر سراهای شهر یاد کرده است (۲۰۹/۲، ۲۱۰). وی در شرح کویهای شهر ارزروم می نویسد که در ارزروم ۷۰ کوی ویژه مسلمانان و ۷ کوی ارمنی نشین وجود دارد. او می افزاید که در شهر از قبطیان و یهودیان کسی نیست (همانجا). درباره مسجدهای ارزروم

۱۳۶۲ش: دایرة المعارف فارسی؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش احمد آتش، تهران، ۱۳۶۲ش؛ وقت افندی، احمد، لغات تاریخی و جغرافیه، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ روملو، حسن بیگ، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ ستوده، حسینقلی، تاریخ آل مظفر، تهران، ۱۳۴۶ش؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سومر، فاروق، قراقریونلرها، ترجمه وهاب ولی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شاه طهماسب، تذکره، به کوشش عبدالشکور برلن، ۱۳۴۳ق؛ شرف الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام الدین اورونیوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ طبری، تاریخ؛ عبدالمؤمن، صفی الدین، مرصدا لاطلاع، به کوشش علی محمد بجای، بیروت، ۱۹۵۵م؛ غفاری قزوینی، قاضی احمد، تاریخ جهان آرا، تهران، ۱۳۴۳ش؛ فرای، رن، «تاریخ سیاسی ایران در دوره ساسانیان»، تاریخ ایران کبیرج، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه عباس اول، تهران، ۱۳۵۲ش؛ قدامة بن جعفر، الغرارج، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ لویس، برنارد، ظهور ترکیه نوین، ترجمه محسن علی سبحانی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ مارکوپول، سفرنامه، ترجمه منصور سجادی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ محمد معصوم، خلاصه السیر، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مروی، محمدکاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ میرخواند، محمد، روضه الصفاء، تهران، ۱۳۳۹ش؛ هامر بورگشتال، یوزف، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ هوشنگ مهدوی، عبدالرضا، تاریخ روابط خارجی ایران، تهران، ۱۳۶۴ش؛ هیتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیگایوس جهاننداری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ یاقوت، بلدان؛ همو، المشرق، به کوشش ف. ووستنفلد، لایپزیگ، ۱۸۴۶م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، دارصادر؛ نیز:

Blvar, A.D.H., «The Political History of Iran under the Arsacids», The Cambridge History of Iran, London, 1983; Bolshakov, O.G., Istoriya khali fata, Islam v Aravil, 570-633, Moscow, 1989; Britannica Book of the Year (1988); BSE²; BSE³; Census of Population, 1990, State Institute of Statistic, Ankara, 1991; Faystos Buzand, Istoriya Armenii, tr.M.A. Gevorgyan, Erevan, 1953; Gandzakeisi, K., Istoriya Armenii, tr. L. A. Khanlaryan, Moscow, 1976; IA; Khorenatsi, Movses, Istoriya Armenii, tr. Gagik Sarkisyan, Erevan, 1990; Le Strange, G., The Lands of the Eastern Caliphate, London, 1966; Pauly; Pigulevskaya, N.V., Vizantiya i Iran, Moscow/Leningrad, 1946; Plutarch's Lives, tr. B. Perrin, London, 1968; Procopius, History of the Wars, tr. H. B. Dewing, London, 1954; Pseudo Shapukh Bagratuni, Istoriya Anonimnogo Povestvovatelya, tr. M.O. Darbinyan - Melikyan, Erevan, 1971; Türk ansiklopedisi, Ankara, 1968; Uspenski, O.N., Istoriya Vizantijskogo Imperii, St. Petersburg, 1916; Uzunçarşılı, İ.H., Osmanlı tarihi, Ankara, vol. I, 1982, vols. II - III, 1983; YA; Yeni Türk ansiklopedisi, İstanbul, 1985; Yuzbashyan, K.N., tr. and annotations to Povestvovanie Vardapeta Aristakesa lastivertitsi, Moscow, 1968.

عنايت الله رضا

اُرْزَگان، نام استانی در ناحیه مرکزی- جنوبی افغانستان. ارزگان در ۶۶° و ۱۴' طول شرقی و ۳۳° و ۳۴' عرض شمالی (دایرة المعارف آریانا) واقع شده است که با مساحت ۳۳'۵۳۷ کیلومتر ۵۲۸ هزار نفر جمعیت دارد (بریتانیکا، ذیل افغانستان). مرکز این استان، ترینکوت است که بر طبق آمار تخمینی ۱۹۸۲م، ۳۵۳۴ نفر جمعیت داشته است («خاورمیانه...»، 230). استان ارزگان که در اواسط مسیر رودخانه های هیرمند (هلمند) و ارغنداب قرار گرفته (کهزاد، ۲۶۵)، از شمال به استانهای بامیان و غور، از جنوب به زابل و قندهار، از شرق به غزنه (غزنی) و از غرب به غور و هیرمند محدود

می نویسد که در شهر جمعاً ۷۷ محراب وجود دارد که همه قدیمی هستند. وی از اولو جامع به عنوان مسجد مهم ارزروم یاد کرده، و آن را از بناهای عصر آق قویونلرها نوشته است. به نوشته او طول و عرض مسجد ۲۰۰ قدم و محراب آن به شیوة کهن است (همانجا) که در جنگها و درگیریها بیشتر نقاط مسجد منهدم شده است. سلطان مراد چهارم به مرمت بنای مسجد پرداخت. دیگر مسجدهای شهر: جامع لالا مصطفی پاشا، جامع جعفر افندی و جامع کورجی محمد پاشاست (همو، ۲۱۱/۲، ۲۱۲). شهر دارای مدارس، دارالحديث و نیز مکتبهایی بوده که مشهورترین آنها مکتب لالا پاشا و جعفر افندی است. شناخته ترین گرمابه شهر حمام جعفر افندی است. شهر در زمان اولیا چلبی دارای ۸۰۰ دکان بوده است. وی درباره ساکنان شهر می نویسد که مردم آنجا ترک، کرد، ترکمان و ارمنی هستند (همانجا). هنوز آثاری از روزگاران گذشته در ارزروم بر جای مانده است: مدرسه یاقوتیه با گنبد که تاریخ بنای آن را ۱۳۰۸م نوشته اند («دائرة المعارف ترک»، XV/371, 372، «دائرة المعارف جدید»، III/841)، اوج گنبدلر (سه گنبدان)، جفته مناره لر (دو مناره) و برخی آثار دیگر («دائرة المعارف ترک»، XV/368).

از مشاهیر ارزروم می توان به ابوعلی اسماعیل بن قاسم بن عیذون مشهور به قالی لغوی (سمعانی، ۴۳۵/۴؛ ابن خلکان، ۲۲۶/۱؛ یاقوت، بلدان، ۲۰/۴) و رجب بن قراجا (ابن حجر، ۲۳۶/۲) اشاره کرد. ابن بطوطه در ذکر دانشمندان بیت المقدس از شیخ ابو عبدالرحیم عبدالرحمان بن مصطفی از مردم ارزروم یاد کرده است که از شاگردان تاج الدین رفاعی بود. وی می نویسد که به صحبت او رسیدم و خرقه تصوف از دست او پوشیدم (۷۷/۱-۷۸).

مآخذ: آدمیت، فریدون، امیرکبیر و ایران، تهران، ۱۳۵۵ش؛ آق سرائی، محمود، تاریخ سلاجقه، به کوشش عثمان توران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن بطوطه، محمد، رحله، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الدرر الكامنة، به کوشش محمد عبدالعزیز خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عیبدالله، المسالك والممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن خلدون، تاریخ، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن خلکان، وکیات؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنود و سولان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ انشپولر، برتوله، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میر آفتاب، تهران، ۱۳۵۱ش؛ اصطخری، ابراهیم، المسالك والممالك، به کوشش محمد جابر عبدالعالم حسینی، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن، تاریخ منتظم ناصری، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ اولیا چلبی، محمد، سیاحت نامه، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بازورث، کلیفورد ا، «تاریخ سیاسی و دودمانی ایران»، تاریخ ایران کبیرج، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بازوانی، الساندرو، ایرانیان، ترجمه سعید و جبنیا، تهران، ۱۳۵۹ش؛ بسائی، بطرس، دائرة المعارف، بیروت، دارالمعرفه؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بیرونی، ابوریحان، القانون المسعودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ بیزار، ا. د. ه، «تاریخ سیاسی ایران در دوره اشکانیان»، تاریخ ایران کبیرج، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ پیگولوسکایا، ن. و، «اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران در سده های چهارم - ششم میلادی، ترجمه عنايت الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، شهرهای ایران در روزگار یارتیان و ساسانیان، ترجمه عنايت الله رضا، تهران، ۱۳۶۸ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۳۰ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خواندمیر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش دبیرسیاقی، تهران،

است (دولت آبادی، ۱۰).

درباره سبب نام گذاری ارزگان باید ترکیب واژه «اروز» و «روز» با پسوند مکانی «گان» و «غان» که در نام بسیاری از شهرها و جایها چون سمنگان، نمنگان، پمغان و لمغان (که اکنون پغمان و لغمان تلفظ می گردد) دیده می شود، مورد بررسی و مقایسه قرار گیرد. محتمل است که ارزگان با نام طایفه ارزگان (اروزگان) (تیمور خانوف، ۶۵) مربوط بوده باشد. حبیبی معتقد است که آورگان مذکور در طبقات ناصری (ص ۳۷۰) همین ارزگان است.

کشف کتیبه ها به خط یونانی از روزگار یفتلیان در ارزگان از پیشینه تاریخی ناحیه خبر می دهد. در دوره های اسلامی، به ویژه در روزگار غزنویان و غوریان نیز این منطقه از اهمیت برخوردار بوده است (کهزاد، همانجا). در ۱۳۰۸ ق/۱۸۹۱ م این ناحیه شاهد جنگهای سپاهیان امیر عبدالرحمان پادشاه افغانستان با مرم و کشتار آنان بوده است (ریاضی، ۲۰۶-۲۱۵). ارزگان پیش از آنکه به صورت استان (ولایت) درآید، شهرستان (حکومت کلان)، و از لحاظ تشکیلات اداری وابسته به استان قندهار بوده است (عطاءالله، ۴۶). بخشهای ارزگان عبارتند از ارزگان خاص، شهرستان، دایکندی، گیزاب، چوره، دهر اوود، کجران و اجرستان (حجرستان)، جمعیت استان را مردمان هزاره و افغان تشکیل می دهند و زبانشان فارسی و افغانی است (دولت آبادی، ۱۰-۱۱؛ تیمورخانوف، ۷۳). استان ارزگان فاقد امکانات بهداشتی، فرهنگی و رفاهی است، از این رو از محروم ترین استانهای افغانستان به شمار می آید (برای تفصیل و آمار، نک: دولت آبادی، ۱۲-۱۳). ارتباط نقاط شمالی و جنوبی استان به دشواری صورت می گیرد و مردم نمی توانند به آسانی خود را به مرکز استان که در جنوب واقع شده است، برسانند؛ به همین سبب ساکنان منطقه شمال (شهرستان و دایکندی) با پنج آب و کابل، مردمان بخشهای جنوبی (چوره، ارزگان خاص، دهر اوود، گیزاب و کجران) با قندهار، و مردم نواحی شرقی (اجرستان)، با غزنه (غزنی) تماس بیشتری دارند تا با مرکز استان (گروتس باخ، ۱۸۷).

ماخذ: تیمورخانوف، ل. تاریخ ملی هزاره، ترجمه عزیز طلیان، به کوشش عزیزالله رحیمی، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۷۲ ش؛ حبیبی، عبدالحی، تحشیه و تعلیقات بر طبقات ناصری منهاج سراج، کابل، ۱۳۴۲ ش؛ دائرة المعارف آریانا، کابل، ۱۳۳۰ ش؛ دولت آبادی، بصیر احمد، شناسنامه افغانستان، قم، ۱۳۷۱ ش؛ ریاضی هروی، محمد یوسف، عین الوقایع، به کوشش محمد آصف فکرت، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ عطاءالله خان، دیشتر تاریخ، کابل، ۱۳۵۶ ش؛ کهزاد، احمد علی، افغانستان در پرتو تاریخ، کابل، ۱۳۴۶ ش؛ گروتس باخ، اروین، جغرافیای شهری در افغانستان، ترجمه محسن محسینیان، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ نیز:

Britannica; The Middle East and North Africa 1984-1985, London.
محمد آصف فکرت

ارژن، شهر و منطقه ای باستانی در شرق شبه جزیره آناتولی. این شهر میان سیجود (سجرت) در شرق و میافارقین (مارتیروبولیس)^۱ در

غرب آن واقع بوده است («دائرة المعارف...»^۲، XV/353؛ EI^۱؛ IV/337).

مارکوارت نام ارمنی این شهر و منطقه را آغزینیک^۳ (آلزنیک) نوشته که در متون عربی به صورت ارژن آمده است (ص ۲۵). برخی محققان ارژن را نامی ارمنی دانسته، و به جغرافیای موسی خورنی استناد کرده اند (همانجا؛ پاولی، IV/1498). در متن روسی کتاب «تاریخ ارمنستان» موسی خورنی این نام به دو صورت آردزن^۴ و آغدزینیک^۵ (ص 38، 84، 149) آمده است. در متن روسی «تاریخ ارمنستان» تألیف فانوستوس بوزند (ص 19، 123، 163) نیز این نام به همین صورت اخیر نوشته شده است. در متن فارسی تاریخ ارمنستان، ترجمه گرمزیک، این نام به صورت آغزینیک ذکر شده است (سرکیسیان، ۱۳۵/۱). باومگارتنر^۶ آن را آغزینیک^۷ آورده است (پاولی، همانجا). در ترجمه فارسی تاریخ ارمنستان موسی خورنی نام مزبور به دو صورت آقدزینیک و آقتزینیک مذکور افتاده، ولی در هر دو مورد حروف لاتینی آنها یکسان آمده است (ص ۲۰۹، ۱۲۴). مارکوارت حرف غ یا ق را با + مشخص کرده است (همانجا)، ولی در متن روسی «تاریخ» موسی خورنی با ال روسی (ص 38، 84، 149) و در ترجمه فارسی با حرف گامای یونانی ارائه شده است (ص ۱۲۴). ارژن در متنهای یونانی و لاتینی سده های میانه به صورت ارزان^۸ نوشته شده است (پروکوپوس، 387، I/386؛ پاولی، همانجا؛ کریستن سن، ۲۶۵).

پلینیوس^۹ آن را به صورت ارهن^{۱۰} آورده است (II/435). به نظر مارکوارت، ارهن می تواند تصحیف ارژن یا گویش دیگری از آن باشد (همانجا). نام کهن ارژن در نوشته های یونانی ارسانوس^{۱۱} بوده است. ریشه این نام را متعلق به یکی از زبانهای محلی شبه جزیره آناتولی در عصر یونانیان و رومیان دانسته اند (IA، همانجا). ارژن به عنوان شهری از ایالت آغزینیک در زبان ارمنی به صورتن آژژن^{۱۲} تلفظ می شده است. این نام را در زبان سریانی ارژن^{۱۳} می گفتند که در عربی گاه به صورت ارژون نیز آمده است (همانجا؛ شمیسانی، ۳۸).

ارژن در ۴۰° و ۴۱° طول شرقی و اندکی بالاتر از مدار ۳۸° عرض شمالی قرار داشته (EI^۲؛ IA، همانجا)، و منطقه ای در شمال مسیر غربی رود دجله بوده است (یوزباشیان، 179، حاشیه 26). محل ارژن مدتی دراز خلط شده، و ناروشن مانده بود. برخی گفته اند که این شهر در نزدیکی تیگرانوکیوت و کنار رود ارژن واقع بوده است. رود ارژن در ترکی آژژن سو و یا اژژن سو و در کردی عَزْژَن نامیده می شده است (دائرة المعارف الاسلامیه، ۵۷۵/۲). ولی در نوشته های ترکی معاصر آن را گَزْژَن و گِژْژَن می نامند («دائرة المعارف»، همانجا). اکنون در نزدیکی محل شهر سابق ارژن، قصبه رضوان قرار گرفته است (همانجا). آن بخش از رود ارژن (گِرْژَن) که از کنار قصبه رضوان می گذرد، رضوان سو نامیده می شود. نام دیگر این بخش از رود، یزیدخانه سویی

1. Martyropolis 2. Türk... 3. Ałznik^c 4. Ardzn
8. Arzanene 9. Pliny 10. Arhen 11. Arsanos

5. Aghdznik 6. Baumgartner 7. Aghznig
12. Arzn 13. Arzon

منطقه ارزن مرز میان ایران و روم بود و گرچه گاه رومیان بر آن دست می‌یافتند، با این وصف تا زمان جنگ میان خسرو پرویز با موریکیوس امپراتور بیزانس در ۵۹۱م، همچنان منطقه مرزی میان دو کشور به شمار می‌رفت (مارکوارت، همانجا). در رأس این منطقه مرزبانان با عنوان بدشخ (بیدخش) قرار داشت. این نکته که در تاریخ ساسانیان عنوان بدشخ به صورت بیدخش آمده، مؤید ایرانی بودن منشأ آن است که از سازمان اداری و کشوری پارتی اقتباس شده است (کریستن سن، ۲۷). مرزبانان ارمنستان و گرجستان ابتدا عنوان بدشخ داشتند، ولی پس از تقسیم منطقه میان ایران و بیزانس در ۴۳۰م ارمنستان به صورت یکی از استانهای ایران درآمد و حکومتش به فرمانروایانی با عنوان مرزبان محول شد. از آغاز سده ۵م فرمانروایان استانها عنوان مرزبان داشتند (همو، ۱۲۲). نرسه (نرسی: ۲۹۳-۳۰۲م) پادشاه ساسانی در ۲۹۶م تیرداد، شاه ارمنستان را از این سرزمین بیرون راند و سال بعد نیز نواحی میان رودان (بین‌النهرین) را از تصرف رومیان خارج کرد، اما به احتمال در ۲۹۸م از رومیان شکست خورد و در معاهده‌ای که میان دو دولت منعقد گردید، ارزن به دولت روم واگذار شد (فرای، ۳/۱۱۳؛ مارکوارت، همانجا). در روزگار هرمزد دوم (۳۰۲-۳۰۹م)، پاکور بدشخ ارزن (آغزنیک) که خواستار خود-مختاری و استقلال بود، از اتحاد با آن گروه از بزرگان ارمنی که قصد داشتند خسرو کوتاه قد، ملقب به کوتک (۳۳۰-۳۳۸م) را بر تخت بنشانند، منصرف شد و از هرمزد پادشاه ساسانی یاری خواست (خورنی، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲؛ لانگ، ۳/۱۱۳؛ ۶۳۰).

در روزگار شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹م) مشهور به ذوالاکتاف، ارزن در ۳۷۳م دگر بار به ایران بازگردانده شد (مارکوارت، همانجا). در عهد شاپور دوم هنوز فرمانروای ارزن عنوان بدشخ داشت و یکی از ۴ شخصیت بزرگ ارمنستان محسوب می‌شد. بدشخ ارزن در روزگار این پادشاه نیز ارشک شاه ارمنستان را رها کرد و به سوی شاپور گریخت. در نتیجه حاکمیت ایران بر این خطه حفظ شد (همانجا؛ فانوستوس بوزند، ۱۲۳، ۱۹). در اواخر دوران پادشاهی شاپور دوم، سرداری ارمنی به نام موشخ (موشل) به سرزمین ارزن حمله برد، بدشخ ارزن را به اسارت گرفت و همسرش را در برابر دیدگانش به قتل رسانید. وی با رومیان همدست شد و با نرسه (نرسی) جاثلیق ارمنی عقد اتحاد بست (همو، ۱۶۳؛ کریستن سن، ۲۶۵).

شهر ارزن از اوایل سده ۵م مرکز اسقفهای نسطوری بود («دائرة المعارف»، XV/353؛ IA, IV/337) و با استحکاماتی که داشت در برابر تیرگرانوگرت و مارتیروپولیس (میفارقین) دژی ایرانی به شمار می‌رفت («دائرة المعارف»، همانجا).

در ۲۰ق/۶۴۷م ارزن از سوی مسلمانان به فرماندهی عیاض بن غنم فتح شد (بلاذری، ۱۷۶؛ قس: ابن شداد، ۳/۵۳۷؛ نیز نک: ابن اثیر،

(آب یزید خانه) است. چنین به نظر می‌رسد که این نام منسوب به کردان پیرو طریقت یزیدی (ایزدی) بوده باشد (IA, IV/338؛ دائرة المعارف الاسلامیة، همانجا). تیلور ویرانه‌های شهر کهن ارزن را درست در برابر مسیر ارزن سو و یزیدخانه سویی آورده است (ص ۲۶، نقشه). این رود که در نوشته‌های جغرافی نگاران اسلامی نهر الذئب (یا نهر الذیب) و یا سربط آمده («دائرة المعارف الاسلامیة، همانجا؛ لسترنج، ۱۱۲)، از کوه گرزن سرچشمه گرفته است. شهر نیز در کرانه راست این رود واقع بوده است. بقایای این شهر منطقه‌ای حدود ۵ هزار گام را شامل می‌شود («دائرة المعارف»، XV/353).

ارزن را نباید با ارزن الروم یکی دانست (نک: لسترنج، ۱۱۲-۱۱۳؛ یاقوت، المشترك، ۱۹؛ نیز نک: ه، د، ارزروم). ارزن در عهد اسلامی شهری آباد بود، ولی بعدها دستخوش ویرانی شد. اصطخری (ص ۱۸۸) ارزن را همانند قالی قلا (ارزروم) و میفارقین شهری کوچک، ولی آباد دانسته است. ابن حوقل (ص ۲۹۵) می‌نویسد: میان قالی قلا و ارزن و میفارقین تفاوت عمده‌ای نیست و وسعت آنها به هم نزدیک است. ناصر خسرو که در ۴۳۸ق به شهر ارزن سفر کرده بود، در وصف آن می‌نویسد: «شهری آبادان و نیکو بود، با آب روان و پساتین و اشجار و بازارهای نیک و در آنجا در آذرمه پارسیان دوست من انگور به یک دینار می‌فروختند» (ص ۱۱).

ارزن یکی از ۴ بدشخ‌نشین (بیدخش‌نشین) ارمنستان در عهد ارشکیان (اشکانیان ارمنستان: ۶۳-۴۲۸م) بوده است (یوزباشیان، همانجا؛ BSE², III/227). موسی خورنی ارزن را جزو قلمرو ایران دانسته است (نک: مارکوارت، ۱۸). بغیشه، مورخ ارمنی سده ۵م، ارزن را یکی از توابع ایران نوشته که در آن آیین مسیح به صورتی پنهانی رواج داشته است (ص ۵۹-۶۰). پیش از اسلام، ارزن یکی از مناطق گوست خوربران (مغرب) بوده که در بندش به صورت خوروران^۱ (خاوران) نیز آمده است (مارکوارت، ۱۷-۱۸؛ بهار، ۷۶). ابن خردادبه (ص ۷۲) ضمن شرح سرزمین ایران می‌نویسد که مغرب یک چهارم کشور است و اسپهبد آن در روزگار پارسیان، خُزُران اسپهبد نامیده می‌شد. همو (ص ۹۵) ارزن را شهری از دیار ربیعه دانسته است. در متون اسلامی منطقه خوربران را دیار ربیعه می‌نامیدند. ادرسی (ص ۶۶۲) نیز مشابه همین نظریه را بیان کرده است. ابن رسته با ذکر اندک تفاوتی ارزن را از اقلیم پنجم و از خوره (کوره)‌های ناحیه جزیره (بین‌النهرین) نوشته، و این خوره‌ها را شامل دو بخش به نامهای دیار ربیعه و دیار مُضَر ذکر کرده است (ص ۹۶، ۱۰۳). ابن خردادبه (همانجا) دیار ربیعه را شامل نصیبین، آمد، رأس عین، میفارقین، ماردین و چند ناحیه دیگر دانسته، و خراج آن سرزمین را ۷ میلیون و ۷۰۰ هزار درهم نوشته است. قدامة بن جعفر رقم آن را ۷ میلیون و ۶۳۵ هزار درهم ذکر کرده، و خراج ارزن و میفارقین را یکجا و به مبلغ ۴ میلیون و یکصد هزار درهم آورده است (ص ۱۸۳)، ولی ابن فقیه خراج ارزن را جدا و یک میلیون و ۵۶ هزار درهم نوشته است (ص ۱۲۸).

«(دائرة المعارف)، همانجا). در ۶۵۸ق/۱۲۶۰م یشموت فرزند هلاکو پس از تصرف میافارقین به سراغ دژ ماردین رفت و ۸ ماه آنجا را به محاصره گرفت، اما چون از تصرف دژ عاجز ماند، به دیگر شهرها از جمله ارزن حمله برد و آنجا را سخت ویران کرد (همانجا؛ رشیدالدین، ۸۱۳-۸۲).»

تاریخ متروک ماندن شهر ارزن چندان روشن نیست. تا آنجا که می‌دانیم حمدالله مستوفی در سده ۸ق از ارزن به عنوان شهری بزرگ با دژی عظیم و محکم یاد کرده است (ص ۱۰۳)، ولی یاقوت حموی که در سده ۷ق و پیش از حمله یشموت به ارزن می‌زیسته، متذکر شده است که این شهر با دژ استواری که داشته، در گذشته از شهرهای آباد ارمنستان به شمار می‌رفته، ولی اکنون ویرانه است (بلدان، ۲۰۵/۸). محتمل است حمدالله مستوفی مطالب یاد شده را بر پایه استفاده از آثار متقدمان نوشته باشد.

از مشاهیر ارزن، ابوگشتان عیاش بن ابراهیم ارزنی، ابومحمد یحیی ابن محمد بن عبدالله ارزنی، شاعر و ادیب خوشنویس که نسخه‌های بسیاری از وی بر جا مانده است و نیز ابومحمد عبدالله بن حدید ارزنی شافعی، معروف به ابن الشواء و ابوالقاسم عبدالوارث بن موسی ارزنی را می‌توان یاد کرد (ابن ماکولا، ۱۵۱/۱-۱۵۲؛ نیز نک: سمعانی، ۱۶۴/۱-۱۶۵؛ ذهبی، ۹/۱).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، بیروت، دارمکتبه الحیاة؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك والممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن رسته، احمد، الاغلاق النفیة، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن شداد، محمد، الاغلاق الخطیرة، دمشق، ۱۹۹۱م؛ ابن فقیه همدانی، محمد، مختصر کتاب البلدان، بیروت، ۱۲۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن ماکولا، علی، الاکمال، به کوشش عبدالرحمان ابن یحییٰ معلی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ادریسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۳م؛ بهار، مهرداد، واژه‌نامه پندش، تهران، ۱۳۴۵ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خورنی، موسی، تاریخ ارمنستان، ترجمه گئورگی نعلبندیان، ایروان، ۱۹۸۴م؛ دائرة المعارف الاسلامیة، قاهره، ۱۹۳۳م؛ ذهبن، محمد، المشتبه، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۹۶۲م؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش عبدالکریم علی‌زاده، باکو، ۱۹۵۷م؛ سرکیسیان، ک. خ. و دیگران، تاریخ ارمنستان، ترجمه ا. گرمایک، تهران، ۱۳۶۰ش؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالرحمان بن یحییٰ معلی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ شمسائی، حسن، مدینه ماردین، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ طبری، محمد، تاریخ، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۲-۱۸۹۰م؛ فرای، رن، «تاریخ سیاسی ایران در دوره ساسانیان»، تاریخ ایران، به کوشش جی. آ. بویل، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ قدامة بن جعفر، الخراج و صناعة الکتابه، به کوشش محدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۸۱م؛ کریستن سن، اوتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ لانگ، دیوید م. «ایران، ارمنستان و گرجستان»، تاریخ ایران، به کوشش جی. آ. بویل، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ یاقوت، بلدان، همو، المشترك، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، دارصادر؛ نیز:

۵۳۵/۲، که تاریخ فتح ارزن را ۱۹ق/۶۴۰م و ۱۷ق/۶۳۸م نوشته‌اند). در ۹۰ق/۷۰۹م عباس بن ولید بن عبدالملک به ارزن لشکر کشید (همو، ۵۴۷/۴؛ طبری، ۱۲۰۰/۲؛ ابن تفری بردی، ۲۲۱/۱). در ۱۷۶ق/۷۹۲م فضل خارجی در ناحیه نصیبین خروج کرد. وی به ارزن رفت و اموال مردم آن سرزمین را به غارت برد (ابن اثیر، ۱۳۳/۶). در ۲۳۷ق/۸۵۱م متوکل خلیفه عباسی، یوسف بن محمد را عامل ارمنستان کرد، ولی مردم بر ضد او به پا خاستند. بطریقان هم سوگند شدند و یوسف را کشتند. متوکل بغاء کبیر را به خونخواهی یوسف فرستاد و او جنگ را از ارزن که موسی بن زراره بر آن فرمان می‌راند، آغاز کرد و موسی را نزد متوکل گسیل داشت. گروه کثیری در این پیکار کشته شدند (طبری، ۱۴۰۸/۳-۱۴۱۰؛ ابن اثیر، ۵۸/۷-۵۹). یعقوبی این ماجرا را از وقایع سال ۲۳۸ق نوشته است (۴۸۹/۲). در ۲۶۶ق/۸۸۰م اسحاق بن ایوب و ابوالمغر فرزند موسی بن زراره که در ارزن بود، بر ضد اسحاق بن کنداجیق (کنداج) همدست شدند و با او به جنگ پرداختند (ابن اثیر، ۳۳۴/۷؛ قس: طبری، ۱۹۴۲/۳، که فرزند موسی بن زراره را ابوالمغراء نامیده است). در ۳۱۷ق/۹۲۹م مردم ارزن که قادر به دفع رومیان نبودند و از یاری مقتدر عباسی نیز ناامید شدند، ناچار به تبعیت از رومیان گردن نهادند (ابن اثیر، ۲۱۳/۸). در ۳۱۸ق ناصرالدوله حسن بن عبدالله از دودمان شیعی آل حمدان به امارت دیار ربیع از جمله ارزن و میافارقین منصوب شد (همو، ۲۱۷/۸؛ نیز نک: ه. ۶۸۸/۱، ۶۸۹). در اوایل سده ۴ق/۱۰م سیف‌الدوله حمدانی ارزن را تختگاه خود قرار داد که در زمان فرزندش ابوالمعالی نیز مدتی مرکز حکومت بود (IA, IV/337؛ «دائرة المعارف»، 337).

هنگامی که ناصرالدوله برادر سیف‌الدوله سرگرم جنگ در بابلیه بود، بیزانسیها از فرصت بهره جستند و در ۳۳۰ق/۹۴۲م بین النهرین را متصرف شدند و در جریان جنگ ارزن را مسخر و ویران کردند (IA, همانجا). پس از مرگ ناصرالدوله (۳۵۸ق)، در ۳۵۹ق/۹۷۰م سرداری به نام بگراس از سرداران نیکفورس امپراتور بیزانس ارزن را مسخر و ویران کرد، ولی چندی بعد شهر به وضع پیشین بازگشت («دائرة المعارف»، همانجا).

در ۳۶۷ق/۹۷۸م ارزن به دست شاهان آل بویه اداره می‌شد و سپس زیر فرمان خاندان مروانی (آل مروان) قرار گرفت. در ۴۳۳ق/۱۰۴۲م غزان به ارزن حمله بردند و پس از نهب و غارت، آنجا را به ویرانی کشانیدند. از آن پس شهر رو به خاموشی نهاد (همانجا). ارزن در ۴۴۱ق/۱۰۴۹م توسط لشکریان سلجوقی به کلی ویران شد و مردم آن قتل عام شدند. آنانکه توانستند از چنگ مهاجمان بگریزند، به شهر تنوذه سیویولیس که ارمنیان کارین می‌نامیدند، مهاجرت کردند و به یاد زادگاه ویران شده خویش آن را روم آردز(ن)^۱ نامیدند که در زبان عربی به ارزن الروم شهرت یافت و اکنون ارزروم نامیده می‌شود (IA, IV/338؛ نیز نک: ه. د. ارزروم).

تا زمان حمله مغول در ۶۴۰ق/۱۲۴۲م، ارزن در دست ابوییان بود

شمال شرقی و موزور ۳'۴۴۹ متر در جنوب شهر ارزنجان است و از دیگر کوههای آن قاطر تپه داغی، قراجه قلعه داغی، قره داغ و چال داغی را می‌توان نام برد (همان، IV/2586). مهم‌ترین رودخانه آن قره‌سو، شاخه بزرگ فرات است که از کوهستانهای ارزروم سرچشمه می‌گیرد (همان، IV/2587).

ارزنجان در منطقه گذار بین آناتولی مرکزی و شرقی واقع است. شرایط اقلیمی آن تحت تأثیر توده فشار هوای آناتولی شرقی از یک سو و چهره ناهمواریهای منطقه از سوی دیگر دستخوش تغییر است. متوسط دمای سالانه در آنجا ۱۰/۷ درجه سانتی‌گراد و باران متوسط سالانه ۳۷۴/۱ میلی‌متر است. آب و هوای آن کوهستانی با زمستانهای سرد است. ارزنجان از نظر پوشش گیاهی فقیر است و تنها در بخش کوچکی از حوضه فرات جنگلهای پراکنده دیده می‌شود (همان، IV/2590-2591).

پیشینه تاریخی: سابقه ارزنجان به هزاره سوم ق م می‌رسد. این ناحیه در عصر مفرغ مسکون بود و ساکنان آن با دامداری و کشاورزی آشنایی داشتند. ساکنان باستانی آنجا، آزی - هایاشا و سپس حتیها بوده‌اند (همان، IV/2596). یافته‌های باستان‌شناسی در آلتین تپه واقع در ۲۰ کیلومتری خاور ارزنجان، وجود تمدن اورارتو در سده ۸ ق م را در این ناحیه نشان می‌دهد (امره، 279-280). در واقع می‌توان گفت که تاریخ مدون ارزنجان با دولت اورارتو آغاز می‌شود. چنین به نظر می‌رسد که آلتین تپه در مرز غربی دولت اورارتو، مرکز اداری یکی از ایالات بوده، و موقعیت مهمی داشته است. حاکمیت اورارتو با هجوم مادها سرآمد و ناحیه ارزنجان نخست به دست مادها افتاد و سپس تحت اداره دولت پارس (هخامنشی) قرار گرفت و یکی از ۳ ساتراپ نشین بزرگ در آسیای صغیر شد که در زمان داریوش اول خراجگزار ایران بود (YA, IV/2598). با حمله اسکندر مقدونی به ایران تسلط پارسها بر این ناحیه پایان یافت و دوران سلطه هلنیسم در آسیای صغیر قوت گرفت. در عهد سلوکیان، ارزنجان در خارج از منطقه درگیری قرار داشت (همان، IV/2599). در ۷۰ ق م دولت پونتوس، ارزنجان و حوالی آن را از حاکمیت رومیان خارج ساخت، آنگاه پارتها که رهبری پادشاهی آراکس را نیز به اختیار خود آورده بودند، توانستند تا ۵۵ م بر ناحیه ارزنجان فرمانروایی کنند (همان، IV/2599-2600).

ارزنجان و نواحی اطراف آن در دوره ساسانی صحنه رقابت و نبرد ایران و روم بود که در عهد پادشاهی خسرو دوم (پرویز) و اوایل سده ۷ م حاکمیت ساسانی بر آنجا تثبیت شد (IA, IV/339). تا اینکه در ۶۲۲ م هراکلیوس امپراتور بیزانس به حاکمیت ایران در این ناحیه پایان داد (پیرنیا، ۲۲۴: YA، همانجا). در عهد خلافت عمر و عثمان، آسیای صغیر مورد توجه مسلمانان قرار گرفت (IA، همانجا)، تا اینکه سرانجام در ۸۳ ق/۷۰۲ م با فتح ملطیه (بلادری، ۱۸۹)، ارزنجان به تصرف

BSE²; Egishe, *O Vardane i voine armianskoi*, tr. I.A. Orbeli, Erevan, 1971; EI¹; EI²; Favstos Buzand, *Istoriya Armenii*, tr. M.A. Gevorgyan, Erevan, 1953; IA; Khorenatsi, Movses, *Istoriya Armenii*, tr. Gagik Sarkisyan, Erevan, 1990; Le Strange, G., *The Lands of Eastern Caliphate*, London, 1966; Marquart, J., *Erānsahr nach der Geographie des Moses Xorenac'i*, *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Berlin, 1901, vol. III; Pauly; Pliny, *Natural History*, tr. H. Rackham, London, 1947; Procopius, *History of the Wars*, tr. H.B. Dewing, London, 1954; Taylor, *Travels in Kurdistan*, *The Journal of the Royal Geographical Society*, London, 1865, vol. XXXV; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; Yuzbashyan, K.H., notes on *O Vardane...* (vide: Egishe).
عنایت‌الله رضا

ارزنجان، استانی در آناتولی شرقی در حوضه علیای فرات (قره‌سو، شاخه بزرگ فرات) در ترکیه که مرکز آن نیز شهری به همین نام است.

استان ارزنجان میان ۳۸° و ۱۶° تا ۴۰° و ۴۵° طول شرقی ۳۹° و ۲° تا ۴۰° و ۵° عرض شمالی قرار دارد و مساحت آن ۱۱'۹۰۳ کد^۲ است (YA, IV/2585, 2594). در سرشماری عمومی ۱۹۹۰ م، جمعیت این استان ۲۹۹'۲۵۱ نفر گزارش شده است («آمار...»، ۲۷). ارزنجان از شمال به استانهای گیرسون و گوموشخانه، از مشرق به ارزروم، از جنوب شرقی به بین‌گول، از جنوب غربی به مالاتیا (ملطیه) و الازیق، از جنوب به تونجه‌لی و از غرب به سیواس محدود است. بخشهای تابع آن اینهاست: چایرلی، ایلچج، کماح (کماخ)، رفاهیه و ترجان (YA، همانجا).

شهر ارزنجان با مساحت ۲'۱۶۶ کد^۲ در ارتفاع ۱'۲۱۸ متری از سطح دریا واقع شده است و بر اساس سرشماری عمومی ۱۹۹۰ م، جمعیت آن ۱۴۹'۸۳۷ نفر است (همان، نیز «آمار»، همانجا).

معنی واژه ارزنجان و سبب نام‌گذاری این شهر و همچنین تاریخ بنای آن به درستی روشن نیست. به روایت منابع ارمنی، قدمت ارزنجان به سده‌های پیش از میلاد می‌رسد (IA, IV/338). زوها (سوها^۱) کهن‌ترین نامی است که در منابع آشوری به این منطقه داده شده است (YA, IV/2596). مآخذ کهن از این منطقه با نام آکی‌لی سنه^۲ واقع در ارمنستان بزرگ یاد می‌کنند که شهر مهم آن اریزا^۳ بوده است (پاولی، I/1168). بطلمیوس (ص ۱۵۹) و برخی مآخذ متقدم آذریس را در ارمنستان کوچک و کرانه فرات با ارسینگان (ارزنجان) امروزی مطابق می‌دانند (نک: پاولی، IV/2643). یاقوت (۲۰۵/۱) و ابن اثیر (۴۷۸/۱۲) نام آن را ارزنکان نیز آورده‌اند. پس از فتح آسیای صغیر به دست ترکان، این شهر ارزنجان نامیده شد (IA, IV/339). احتمالاً این نام از اریزا که در غرب ارزروم واقع بوده، گرفته شده است (YA، همانجا).

چهره طبیعی: ارزنجان منطقه‌ای است کوهستانی (همان، IV/2585). مهم‌ترین کوههای آن کشیش داغ لاری ۳'۵۳۷ متر در

مسلمانان درآمد. از این تاریخ به بعد تا سده ۳ ق که متوکل پسر و ولیعهدش معتز را به حکومت ارزنجان گسیل داشت (۷۸، همانجا)، از سرگذشت این شهر اطلاعی در دست نیست.

در ۴۶۳/۱۰۷۱ م جنگ ملازگرد در نزدیکی ارزنجان میان الب ارسلان و ارمانوس (رومانوس) امپراتور روم شرقی روی داد (نک: رشیدالدین، ۲/۳۸۱-۳۸۲؛ آق سراپی، ۱۶-۱۷) و از آن پس دوران نفوذ ترکها بر این ناحیه فرا رسید. در جریان مهاجرت ترکها، ارزنجان به تصرف منگوجوک احمد غازی درآمد (۷۸، IV/2601). در ۶۲۲/۱۲۲۵ م علاءالدین کیقباد پسر قلیچ ارسلان بر این شهر تسلط یافت (ابن اثیر، ۱۲/۴۷۸؛ نیز نک: ابن خلدون، ۵/۲۵۹)، که این رویداد را در ۶۲۵ ق آورده است. وی در یاسی چمن (یاسی جمان) نزدیک ارزنجان توانست جلال الدین خوارزمشاه را شکست دهد و دامنه تصرفاتش را گسترش بخشد (نسوی، ۲۲۱؛ آق سراپی، ۳۳). از این تاریخ به بعد ارزنجان در دست خاندان سلجوقی و پادشاهان و امیران آن از جمله ملک علاءالدین داوودشاه («مختصر...»، ۱۴۲-۱۴۳) و غیاث الدین (همان، ۱۵۳) و دیگر افراد این خاندان قرار گرفت (همانجا؛ آق سراپی، جم). پس از علاءالدین جانشینش غیاث الدین کیخسرو در محل کوسه داغ، از نواحی ارزنجان، از پایجو سردار مغول شکست خورد (جوینی، ۳/۴۶۸؛ «مختصر...»، ۲۳۶-۲۴۱؛ ابن عبری، ۴۴۰-۴۴۲) و به این ترتیب ارزنجان نیز به تصرف مغولها درآمد. آنگاه هلاکو در ۶۵۵/۱۲۵۷ م دیگر بار آنجا را تسخیر کرد و حکومت ارزنجان را به فرزندش یشموت داد (۷۸، همانجا).

ارزنجان مدتی نیز تحت نفوذ امرای آل چویان و آل جلایر بود و تیمورتاش فرزند امیرچویان امارت آنجا را بر عهده داشت (اوزون چارشیلی، ۱۵۵). پس از تشکیل امیرنشین ارتنا، نواحی ارزنجان تحت نفوذ علاءالدین ارتنا درآمد و خاندان ارتنا نزدیک به نیم قرن در این نواحی فرمان راندند (همو، ۱۵۷، ۱۶۰). سرانجام در ۷۸۱/۱۳۷۹ م مطهرتن (یوجل، ۶۷۱) و یا به نوشته برخی مأخذ مطهرتن (شرف الدین، ۱۸۵؛ ابوبکر طهرانی، ۱/۳۵۸-۳۸)، ارزنجان را مرکز امارت خویش قرار داد و شهرهای بایبورد، کماخ، ارزروم و ترجان را نیز ضمیمه قلمرو خود ساخت. سپس در آنجا اعلان استقلال کرد و به نام خود سکه زد (همو، ۱/۳۵۸؛ یوجل، ۶۷۱-۶۷۳). دولت نوپای مطهرتن، مورد حمله علاءالدین علی فرمانروای ارتنا قرار گرفت (همو، ۶۷۴)، اما مطهرتن با کمک امیران آق قویونلو، علاءالدین را از ارزنجان بیرون کرد و به پایتختش سیواس بازگرداند (همو، ۶۷۶). مطهرتن با شنیدن خبر لشکرکشی تیمور به آناتولی شرقی به هراس افتاد و با رسیدن فرستاده تیمور به ارزنجان، اظهار اطاعت کرد و ارزنجان را از خطر نابودی نجات داد (خواندمیر، ۳/۴۴۰؛ یوجل، ۶۸۷). مطهرتن امیر ارزنجان تا ۷۹۵/۱۳۹۳ م به تثبیت امارت خود پرداخت و در لشکرکشی دوم تیمور به آناتولی نیز با وی همکاری کرد (همو، ۶۹۲-۶۹۳).

پس از مطهرتن، فرمانروایان قویونلو بر سرنوشت این ناحیه

حاکم شدند (همو، ۷۱۸-۷۱۷) و قرا یوسف امیر قویونلو ارزنجان را محاصره کرد (اوزون چارشیلی، ۱۸۲). پس از وی اوزون حسن آق قویونلو در ارزنجان و دیاربکر صاحب نفوذ شد (همو، ۱۸۴؛ ابوبکر طهرانی، ۲/۴۲۴-۴۳۳). پس از شکست اوزون حسن (ربیع الاول ۸۷۸/اوت ۱۴۷۳) از سلطان محمد فاتح (اوزون چارشیلی، ۱۹۳؛ روملو، ۱۰/۵۴۲)، ارزنجان به تابعیت دولت عثمانی درآمد و جزء ولایت ارزروم شد (IA, IV/339).

در ۹۰۶/۱۵۰۰ م شاه اسماعیل برای جنگ با پادشاه شیروان، ارزنجان را محل تجمع نیروهای خود قرار داد (روملو، ۱۲/۶۱۹) و همچنین در ۹۰۸/۱۵۰۲ م در تعقیب الوندمیرزا به ارزنجان لشکر کشید (خواندمیر، ۴/۴۶۹؛ روملو، ۱۲/۸۸-۸۹). در جریان جنگ چالدران و سایر نبردهای میان ایران و عثمانی، ارزنجان گذرگاه سپاه عثمانی بود (YA, IV/2603). در ۹۵۵/۱۵۴۸ م اسماعیل میرزا فرزند طهماسب اول آنجا را به تصرف آورد (روملو، ۱۲/۴۳۲-۴۳۴).

در دوران امپراتوری عثمانی، منابع گاه خبر از ناآرامیهای در این ناحیه داده‌اند. در سده ۱۳ ق/۱۹ م ارامنه در آنجا به شورش برخاستند، تا اینکه در جریان جنگ جهانی اول از سوی روسیه ارزنجان اشغال، و پس از رهایی، فرمانداری مستقل شد (YA, IV/2604). در طول مبارزات رهایی بخش، این شهر یکی از مراکز نیروهای ملی بود (همان، IV/2608).

ارزنجان به سبب موقعیت ویژه جغرافیایی و قرار داشتن بر سر راههای بازرگانی و نظامی غرب و شرق آناتولی و کشورهای همجوار، گذرگاه جهانگردان معروف بوده است که گزارشهای آنان و نیز نوشته‌های دیگر جغرافی نگاران از دیدگاه جغرافیای تاریخی منطقه واجد اهمیت است. حمدالله مستوفی ارزنجان را از اقلیم چهارم، خوش آب و هوا و دارای غله و میوه فراوان نوشته است (نزهه...، ۹۴-۹۵). ابن بطوطه آنجا را در قلمرو پادشاه عراق دانسته، می‌گوید که بیشتر ساکنان آن ارمنی هستند و مسلمانان به زبان ترکی سخن می‌گویند. وی بازارها و صنعت مسگری آنجا را ستوده است (۱/۳۰۵). به گفته قزوینی، ارزنجان جزء ولایت ارمنیه بوده، سکنه آن را مسلمانان و مسیحیان تشکیل می‌دادند (ص ۴۹۳). یاقوت نیز ساکنان آن را ارمنی، و مسلمانان را در اقلیت دانسته، و زیبایی شهر را ستوده است (۱/۲۰۵). ابوالفدا نیز آنجا را جزء ولایت ارمنیه آورده، و ارزنگان نامیده است (ص ۳۹۲-۳۹۳).

مارکوپولو جهانگرد ونیزی، ارزنجان را مهم‌ترین شهر ارمنستان بزرگ خوانده، از پارچه‌های ابریشمی و پنبه‌ای آنجا و نیز چشمه‌های آب گرم آن یاد کرده، و آن را زیباترین شهر آن ناحیه و اسقف نشین ذکر کرده است (ص ۳۳). کلاویخو جهانگرد اسپانیایی، از تاخت‌و‌تاز مزارع غله و باغهای زیبا و بازارها و خیابانهای آن یاد کرده، می‌گوید: آنجا را ارمنیان ساخته‌اند و بر دیوارهای سنگی شهر علامت صلیب حک شده است (ص ۱۳۷). اولیا چلبی سیاح ترک از ۲۰۰ خانه و یک

۱۹۸۳م؛ ابوبکر طهرانی، دیار بکر، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ ابرالقدا، تقویم البلدان، به کوشش رتو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اولیاچلی، محمد، سیاحت نامه، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بطلمیوس، الجغرافیا، ترجمه سده ۹ق، به کوشش فؤاد سزگین و دیگران، فرانکفورت، ۱۹۸۷م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، قاهره، ۱۹۵۹م؛ بولو، مارکو، سفرنامه، ترجمه منصور سجادی و آنجلادی جوانی رومانو، تهران، ۱۳۶۳ش؛ پیریا، حسن، «تاریخ ایران»، همراه تاریخ مفصل ایران عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ش؛ جونی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ هو، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خواندمیر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش احمد آتش، آنکارا، ۱۹۶۰م؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ج ۱۰، ۱۳۴۹ش، ج ۱۲، ۱۳۵۷ش؛ شرف الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ طاش کوبری زاده، احمد، الشقائق النعمانیة، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ غالب، اسماعیل، تقویم مسکوکات سلجوقیه، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ کلاویخو، سفرنامه، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۳۷ش؛ «مختصر سلجوقی نامه ابن بی بی»، اخبار سلاجقه روم، به کوشش محمد جواد مشکور، ۱۳۵۰ش؛ نسری، محمد، سیرت جلال الدین میکبرنی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ باقوت، بلدان؛ تحقیقات مؤلف؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; Emre, K., 'Altintepe' de Urartu Seramigi, Belleten, Ankara, 1969, vol. XXXIII, no. 131; 1A; Pauly; Uzunçarşılı, İ. H., Anadolu beylikleri, Ankara, 1969; YA; Yücel, Y., «Mutahharten ve Erzincan emirliği, Belleten, Ankara, 1971, vol. XXXV, no. 140. علی اکبر دیانت

اُزُوتیه، یکی از بخشهای سه گانه شهرستان بافت در استان کرمان. نام این بخش به صورتهای اُزو (سایکس، 445، نیز ۱۴۹/۲)، غالباً اُزوتیه (وزیری، جغرافیا، ۳۶، یزدی، ۷۹؛ تاریخ شاهی، ۲۷۷؛ مشیزی، ۲۶۶، ۲۸۶؛ کیهان، ۲۵۳/۲، ۲۵۴) و امروزه ارزوتیه نوشته می شود.

بخش ارزوتیه از شمال محدود است به دهستانهای سیاه کوه، دهرسد و خبر از شهرستان بافت، از جنوب و غرب به استان هرمزگان و از شرق به شهرستان جیرفت (سرشماری، ۱۷)، دهستانهای این بخش شامل ارزوتیه، وکیل آباد و صوغان است (آمارنامه، ۴). ناحیه ارزوتیه عمدتاً دشتی میانکوهی است (رزم آرا، ۹۰) که مساحت آن را به تفاوت ۵'۴۰۰ کم (کیهان، همانجا) و ۲'۳۳۱ کم (آمارنامه، ۱۹) نوشته اند. کوه ارزوتیه در قسمت شرقی آبادی ارزوتیه قرار دارد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۷)، آب و هوای ارزوتیه گرم و خشک (همان، نیز رزم آرا، همانجاها) و همراه با زمستانهای معتدل و بارش زمستانه است (کیهان، ۲۵۳/۲). در این ناحیه، رود ارزوتیه از به هم پیوستن رودهای محلی خبر، کوشک، صوغان و دهرسد تشکیل شده است و به سمت غرب جریان می یابد؛ این رود در جنوب حاجی آباد (در محور جاده سیرجان - بندرعباس) به رودخانه حاجی آباد می پیوندد (رزم آرا، ۸۶).

به سبب فقر منابع سطحی آب، این ناحیه اصولاً به آبهای زیرزمینی و قنات وابسته بوده است (وزیری، همان، ۱۴۶) و هنوز ۶۲ رشته قنات در

مسجد در درون قلعه شهر و ۸۰۰ خانه، تکیه درویش، حمام، مسجد و مدرسه در خارج از قلعه نام می برد که مشهورترین تکایا، تکیه مولانا بوده که هر شب مراسم مولویه در آن برپا می شده است (۳۸۱/۲). از آنجا که ارزنجان امیرنشین و بزرگترین شهر این منطقه بوده است، ضرابخانه ای در آنجا وجود داشته که در نیمه دوم سده ۷ق/۱۳م مسکوکاتی به نام غیاث الدین کیخسرو سوم پسر قلیچ ارسلان و مسعود ابن کیکاووس و در سده ۸ق/۱۴م به نام علاءالدین و محمد ارتنا در آن ضرب شده است (غالب، ۸۷-۸۸، ۹۱، ۱۰۰، ۱۰۶-۱۰۷).

ارزنجان از نواحی زلزله خیز است که زمین لرزه های بسیاری در آنجا روی داده است. قدیم ترین زمین لرزه ای که ثبت شده، زلزله سال ۶۵۲ق/۱۲۵۴م است که ویرانی بسیاری به بار آورد (حمدالله، تاریخ، ۵۸۸) و شدیدترین آنها در ۱۲۵۸ق/۱۹۳۹م روی داد که یکی از ۱۵ زمین لرزه بزرگ دنیا در سده های اخیر بود و قربانیان بسیار گرفت و بر اثر آن شهر به کلی ویران شد، چنانکه مردمانش آنجا را رها ساخته، در جوار آن شهری جدید بنا کردند (YA, IV/2592). آخرین زمین لرزه آن در ۱۲ مارس ۱۹۹۲م/۲۲ اسفند ۱۳۷۰ش روی داد که ویرانی و خسارت بسیاری به بار آورد (تحقیقات مؤلف).

از دیدگاه اقتصادی، ارزنجان از نواحی کم رشد ترکیه محسوب می شود. اگر چه موقعیت جغرافیایی و شرایط اقلیمی آن تا حدودی مساعد است، اما مناسبات عشیره ای و ارباب رعیتی در سده های گذشته، شورشهای مختلف از جمله شورش آرامنه در ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م، اشغال قوای بیگانه و از همه مهم تر، زمین لرزه های پی در پی از عواملی هستند که سبب عقب ماندگی این ناحیه شده است (YA, IV/2617). بزرگترین منبع درآمد مردم، کشاورزی است، به طوری که حدود ۷۱/۶ درصد آنان به این کار اشتغال دارند. محصولات کشاورزی آن بیشتر غلات، حبوبات، سبزی، میوه و چغندرقد است و دامپروری نیز در آنجا رواج دارد (همان، IV/2649).

بیشتر آثار تاریخی شهر ارزنجان در زمین لرزه ویرانگر سال ۱۹۳۹م از میان رفته (همان، IV/2663)، و فقط شمار اندکی از آنها باقی مانده است. از جمله گنبدی که بانی و تاریخ بنای آن معلوم نیست و احتمالاً متعلق به سده ۷ق/۱۳م است. ساختمان این گنبد به صورت ۸ ضلعی است. همچنین دو حمام یکی به نام حمام بیک که در ۸۷۶ق/۱۴۷۱م از سوی زیاد خاتون بنا شده، و دیگری حمام چادرچی که در ۹۵۵ق/۱۵۴۸م به دست شیخ احمد بن محمد احداث شده است (همان، IV/2663).

از دانشمندان این شهر قاضی برهان الدین احمد (د ۸۰۰ق) را می توان نام برد که مدتی امیر ارزنجان بوده است. وی حاشیه ای بر التلویح تفتازانی نوشته، و آن را الترجیح نام نهاده است (طاش کوبری زاده، ۱۹).

مآخذ: آق سرائی، محمود، مسامرة الاخبار و مسامرة الاخیار، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۴م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن بطوطه، رحله، به کوشش محمد عبدالنعم عریان و مصطفی قصاص، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن عبری، غریبوریوس، تاریخ مختصر الدول، به کوشش آظوان صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/

ارزوئیه دایر است. علاوه بر این، ۳۰۰ حلقه چاه موتوری احدثی در سالهای اخیر به برداشت از منابع زیرزمینی آب مشغولند (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۷ش، دوازده، سیزده)؛ میزان برداشت از آبهای زیرزمینی این ناحیه مجموعاً ۲۶۸/۹ میلیون ۳ در سال برآورد شده است (آمارنامه، ۱۹).

پوشش گیاهی طبیعی این ناحیه عمدتاً درختان گز، گهور و گنار (سدر) است که به ویژه در کنار خشکه رود ارزوئیه می رویند (رزم آرا، ۹۰؛ جغرافیا و اسامی، ...، ۲۸۴/۲). در گذشته، جنگل نسبتاً وسیعی از درختان شاه گز در این ناحیه وجود داشته که به مرور زمان از میان رفته است (کیهان، ۲۵۴/۲). گیاهانی مانند بابونه، آویشن، مورخاش و مور تلخ که غالباً مصرف دارویی دارند، نیز جزو پوشش گیاهی طبیعی آن به شمار می رود (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، نیز کیهان، همانجا).

جانوران وحشی ناحیه اینهاست: بز کوهی، کل، روباه، گراز، گرگ و کبک (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا؛ جغرافیای کامل، ...، ۹۳۳/۲). وزیری از نوعی آهوه به نام بز آهوه در این منطقه نام می برد (جغرافیا، ۳۸). دراج و فاخته نیز از پرندگان ارزوئیه به شمار می روند (همان، ۱۵۰).

ناحیه ارزوئیه یکی از بلوکات مهم و اول خاک کرمان ذکر شده (همو، تاریخ، ...، ۳۱۸)، و از حیث محصول و منافع زراعتی «بهترین قطعه روی زمین» به شمار آمده، و مزارع متعلق به آن ۶۰ واحد شمرده شده است و گفته شده که «هر مزرعه آن به قدریک بلوک حاصل دارد» (همو، جغرافیا، ۶۱، ۱۴۶).

این ناحیه از گذشته محل زندگی طایفه های مختلف کوچنده بوده است. بر این اساس، الگوی آبادیهای آن قلعه ای شکل بوده و خوانین محلی «عمارات عالی» در آن برای خود ساخته اند، اما شکل اصلی مسکن مردم، کپروکتوک (ساخته شده از چوب و خاشاک) بوده است (همان، ۱۵۰). آبادیهای معتبر و نسبتاً قدیمی ناحیه اینهاست: سلطان آباد، شاهماران، دشتبر، قادرآباد و دولت آباد (رزم آرا، همانجا؛ وزیری، همان، ۱۴۸-۱۴۹).

هر چند بیشتر ساکنان این ناحیه از منطقه گرمسیری فارس آمده اند و طایفه های اصلی آن تیلکو، جمالی، شیخ، سیونی و خزیمه است (همان، ۱۵۰)، اما ایلات ارزوئیه را می توان به دودسته تقسیم کرد: ایل افشار که در زمستان به عنوان قشلاق به ارزوئیه می آمدند و دیگر ایلات احمدی فارس که در تابستان از آنجا به عنوان ییلاق استفاده می کردند (کیهان، همانجا). مطابق داده های سرشماری عشایری کشور (۱۳۶۶ش)، ارزوئیه محل ییلاقی (۴۳ خانوار) و قشلاقی (۶۵۸ خانوار) ایل افشار و همچنین محل قشلاقی طوایف بلوچ (۱۱۴ خانوار)، رایینی (۵۳ خانوار)، کوهشاهی (۳۶ خانوار) و لک بختیاری (۲۱۰ خانوار) بوده است (جمعیت، ...، ۶۸). لکهای این ناحیه از چند تیره تشکیل شده اند، از جمله: سهرابی، شهنساری، میرزایی و خدر (وزیری، جغرافیا، ۱۴۴). لکهای ارزوئیه از فارس به کرمان آمده و

خانهای ایشان در گذشته در شهر کرمان اقامت داشته اند (همانجا). در ۱۳۶۵ش جمعیت بخش ارزوئیه ۱۷'۳۴۰ نفر (۳'۲۳۵ خانوار) بوده است که از آن میان ۸'۸۱۸ نفر (۵۰/۸۵ درصد) مرد و مابقی (۴۹/۱۵ درصد) زن بودند (سرشماری، ۱۵) و نیز ۱۳'۰۰۷ نفر (۷۵٪) از جمعیت، ۶ سال به بالا بوده اند. همچنین تنها ۱۸/۹ درصد از کل جمعیت شاغل بودند (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۵ش، ۱۸، ۳۲) که این مقدار بیانگر بار تکفل بالا در این بخش است. به سبب روستایی - عشایری بودن این ناحیه، سطح سواد در آن به طور نسبی بسیار پایین است؛ زیرا تنها حدود ۲۸٪ از کل جمعیت با سوادند. جمعیت بخش ارزوئیه در ۱۳۶۵ آبادی نسبتاً کوچک به مرکزیت دولت آباد (۱'۶۳۱ نفر) پراکنده است (همان، ۱۸-۲۲، ۳۲-۳۴).

فعالتهای اقتصادی ارزوئیه به ترتیب اهمیت اینهاست: زراعت، دامداری و باغداری (فرهنگ اقتصادی، ...، ۱۱۳/۳). وجود ۱۱۸'۳۷۷ رأس گوسفند و بز و ۴'۷۱۵ رأس گاو در این بخش (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۵ش، ۱۸-۱۹، ۳۲-۳۳) بیانگر نقش مکمل دامداری در اقتصاد زراعی ارزوئیه است.

با توجه به آب و هوای خشک و نیمه بیابانی این ناحیه (جغرافیای کامل، ۹۳۳/۲)، کشت اقتصادی محصولات تنها به کمک آبیاری امکان پذیر است و امروزه منابع تأمین آب، بیشتر کاریز و چاه موتوری است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۷). اما در گذشته از چاههای دستی نیز برای آبیاری مزارع استفاده می شده است (کیهان، ۲۵۳/۲). محصولات این ناحیه به طور سنتی گرمسیری است، مانند مرکبات، پنبه، غلات و خرما (خیراندیش، ۶۳؛ فرهنگ جغرافیای ایران، ۱۰). درختان نخل ارزوئیه را در ۱۳۱۱ش ۱۳ هزار اصله و میزان محصول آن را ۳۲۵ هزار تن گزارش داده اند (کیهان، ۱۰۷/۳). اگرچه کشت برنج در این ناحیه به سبب محدودیت منابع آب، چندان قابل توجه نبوده، اما از نظر کیفیت شهرت داشته است (همو، ۲۵۳/۲). برخی، برنج ارزوئیه را بهتر از برنج فارس و مازندران معرفی کرده، و نیز گفته شده که گندم این منطقه در گذشته از طریق بندرعباس به هندوستان صادر می شده است (وزیری، جغرافیا، ۳۶، ۱۴۷).

در ۱۳۶۰ش سطح کل زمینهای زراعی بخش ارزوئیه ۲۹'۶۲۴ هکتار بوده که ۹۷/۶ درصد از آن به صورت آبی بهره برداری می شده است (فرهنگ اقتصادی، ...، ۱۱۵/۵). محصولات اصلی ارزوئیه با توجه به سطح زیر کشت، اینهاست: گندم آبی (۵'۷۷۹ هکتار)، جو آبی (۳'۲۵۶ هکتار)، پنبه (۱'۷۴۹ هکتار)، نباتات علوفه ای (۵۳۱ هکتار)، دانه های روغنی (۶۲۵ هکتار) و همچنین مرکبات، پسته، خرما، انار و انگور (همان، ۱۱۴-۱۱۳).

زبان مردم این بخش فارسی، و مذهب آنان تشیع است (فرهنگ جغرافیایی ایران، همانجا).

مآخذ: آمارنامه استان کرمان (۱۳۷۱ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ تاریخ شاهی (قراخانیان)، به کوشش باستانی یارزی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ جغرافیا

ایران متعلق به این منطقه بوده است.

این بلخی وسعت دشت ارژن را برابر ۱۰ فرسنگ طول و یک فرسنگ عرض دانسته (همانجا)، در حالی که حمدالله مستوفی (همانجا) آن را دو فرسنگ و یک فرسنگ آورده است که صحیح به نظر می‌رسد.

دریاچه دشت ارژن که ۱۸ کیلومتر مساحت دارد، در غرب شهر شیراز و نزدیک آبادی دشت ارژن، قرار گرفته است (آمارنامه، ۵). منشأ اصلی آب این دریاچه از چشمه‌های موجود در دامنه مرتفعات پیرامون آن است (فرصت، ۲۷۵)؛ آبدهی اینگونه چشمه‌ها از ۵۰ تا ۵۰۰ لیتر در ثانیه نوسان دارد و حوضه آبریز کوچک و محدودی را تغذیه می‌کنند (مبشری، ۱۱۷/۴). طول دریاچه ۷/۵ کیلومتر و ارتفاع سطح آب آن ۱۹۵۰ متر بالاتر از سطح آب خلیج فارس است (آمارنامه، همانجا). حمدالله مستوفی (ص ۲۴۰) از نوسان آب دریاچه در فصل بهار و تابستان خبر می‌دهد و می‌نویسد: ماهی مصرفی شهر شیراز از این دریاچه صید می‌شود (نیز نک: میرخواند، ۴۰۰/۷).

بخش ارژن با ۲۰۰۸ کیلومتر مساحت (آمارنامه، ۲۲) از ۳ دهستان به نامهای کوهمره سرخی، قره‌چمن و دشت ارژن تشکیل شده، و جمعاً ۷۸ ده و شماری مزرعه را در خود جای داده است (همان، ۱۶). دهستان قره‌چمن با ۳۸/۶٪ از مساحت این بخش (همان، ۲۲) به ترتیب ۴۳/۶٪ از روستاها و ۳۰/۵٪ از مزارع تابع را دربر گرفته است، حال آنکه دهستان دشت ارژن به عنوان کوچک‌ترین دهستان و با ۲۴/۶٪ از کل مساحت بخش، تنها ۱۶/۷٪ از روستاها، اما بیش از ۵۶/۵٪ از مزارع تابع را در خود جای داده است (همان، ۱۶، ۲۲).

آبادیهای مهم بخش ارژن، شکفت، دشت ارژن، موسقان، پراشکفت، کلانی، عبدونی و میان کتل است (فرهنگ جغرافیایی، ۱۰۱/۷، ۱۹۶). فعالیت سنتی ساکنان آبادیهای آن زراعت، باغبانی و گله‌داری است و محصولات عمده آن غلات، برنج و مواد لبنی است (همانجا). در گذشته تهیه زغال از درختان جنگلی در این ناحیه رواج داشته (همان، ۱۰۱/۷) که خود ظاهراً سبب از میان رفتن بخشی از پوشش درختی منطقه بوده است. جاده اصلی شیراز - کازرون از این ناحیه می‌گذرد (همانجا). به نظر می‌رسد این جاده همان راه باستانی مهمی باشد که جنوب ایران را به غرب (اهواز) متصل می‌ساخته است (شوارتس، ۲۰۰).

زادگاه سلمان فارسی را همین ناحیه (و آبادی دشت ارژن) دانسته‌اند (فسایی، ۱۴۳۷/۲؛ مهرآز، ۱۰۰؛ نیز نک: هد، دشت ارژن). مآخذ: آمارنامه استان فارس (۱۳۷۲ش)، سازمان برنامه و بودجه استان فارس، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ابن بلخی، فارس‌نامه، به کوشش گ. لترینج و نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابوالحسن گلستانه، مجمل التواریخ، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ ابوالحسن مستوفی، گلشن مراد، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛

واسعی دهات کشور، وزارت کشور، تهران، ۱۳۲۹ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جمعیت عشایری دهستانها، سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش) کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ خیراندیش، اسدالله، یا من به کرمان بیاید، تهران، ۱۳۶۸ش؛ رزم‌آرا، علی، جغرافیای نظامی کرمان، تهران، ۱۳۲۳ش؛ سایکس، پرسی، تاریخ ایران، ترجمه محدثی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بافت، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۶۵ش)، شهرستان بافت، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان کرمان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، استان کرمان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فرهنگ جغرافیای آبادیهای کشور (دولت‌آباد)، اداره جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۱۱۴؛ فرهنگ جغرافیای ایران (آبادیها)، استان ۸ کرمان و مکران، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۲ش؛ کیهان، سعید، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ش؛ مشیری (برده‌سیری)، محدث‌سعید، تذکره صفویه کرمان، تهران، ۱۳۶۹ش؛ وزیر کرمانی، احمدعلی، تاریخ کرمان (سالاربه)، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ همو، جغرافیای کرمان، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ یزدی، حسن، جامع التواریخ حسنی، به کوشش حسین مدرسی طباطبایی و ایرج افشار، کراچی، ۱۹۸۷م؛ نیز:

Sykes, P. M., *Ten Thousand Miles in Persia or Eight Years in Iran*, New York, 1902.
عباس سعیدی

آرژن، یکی از بخشهای ۶ گانه شهرستان شیراز (استان فارس). آرژن به معنای درخت بادام کوهی است و گفته‌اند چون این درخت در این ناحیه فراوان است، بدین نام شهرت یافته است (فرصت، ۲۷۵، حاشیه ۲). این نام در منابع مختلف به صورتهای ارژن (ابن بلخی، ۱۵۴؛ حمدالله، ۲۴۰؛ ابوالحسن مستوفی، ۸۴)، ارجن (فسایی، ۱۷۵/۱، ۲۸۵، ۸۷۳/۲، ۱۵۰۰)، ارژنه (ابوالحسن گلستانه، ۲۸۹؛ فرصت، ۲۷۵؛ هدایت، ۷۲۶/۹، ۴۷/۱۰) و ارجون («راهنمای...»، ۷۶، ۷۰) نیز آمده است.

قلمرو اداری این بخش محدود است از شمال به شهرستانهای سپیدان و ممسنی، از غرب به شهرستان کازرون، از شرق به دهستانهای شهرستان شیراز و از جنوب به شهرستانهای فیروزآباد و کازرون (آمارنامه...، ۳۲). از لحاظ طبیعی مرتفعات فراشند، حد جنوبی، و تنگ شیب، مرتفعات کتل پیرزن و کوه جروق حد غربی آن را تشکیل می‌دهند (فرهنگ جغرافیایی...، ۱۰۱/۷، ۱۹۶). مرتفعات این بخش، از رشته کوههای غربی استان فارس است که در اصل از کهنگیلویه آغاز شده، دنباله آن تا کوههای ممسنی و کازرون امتداد می‌یابد (جغرافیا...، ۸۴۷/۲). کوههای کوهمره سرخی، پراشکفت، گاوکشک، بن‌رود و کوه انار در این ناحیه قرار گرفته است و به سبب وجود این مرتفعات، آب و هوای آن معتدل مایل به سردی است (فرهنگ جغرافیایی، همانجا). در شرق این ناحیه، مرتفعات دارای پوشش جنگلی است (همان، ۱۰۱/۷) که گذشته از بادام کوهی، بید، آهر (زبان گنجشک) و چنار از گیاهان غالب آن است (فرصت، همانجا). از جانوران این ناحیه شیر و گراز را نام برده‌اند (ابن بلخی، همانجا؛ حمدالله، ۱۳۵؛ فرصت، ۲۷۵، ۲۷۶) که ظاهراً گونه شیر منقرض شده

حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لندن، ۱۳۳۱/ق ۱۹۱۳؛ فرست، محمدنصیر، *آثار المعجم*، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۶۲؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیه)، استان هفتم، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰؛ فسائی، حسن، *فارس نامه ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسائی، تهران، ۱۳۶۷؛ میسری، فریدون و دیگران، *ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعه منابع آب (منطقه فارس)*، تهران، ۱۳۵۱؛ مهراز، رحمت الله، *بزرگان شیراز*، تهران، ۱۳۴۸؛ میرخواند، محمد، *روضه الصفا*، تهران، ۱۳۳۹؛ هدایت، رضا قلی، *ملحقات روضه الصفا ناصری*، قم، ۱۳۳۹؛ نیز:

The Middle East Intelligence Handbooks, 1943-1946, London, 1987; Schwarz, P., *Iran im mittelalter*, Hildesheim, 1969. عباس سعیدی

آرس، رودی است که از ترکیه سرچشمه می گیرد و ضمن گذر از مناطق کوهستانی آارات و مرز جمهوریهای ارمنستان و آذربایجان با جمهوری اسلامی ایران، به دریای خزر می ریزد.

در نوشته های مربوط به یونان و روم باستان، نام آرس به صورت آراکسس (هرودت، 75؛ ارسطو، 95؛ استرابن، 7/321؛ دیودوروس، ...، II/27) و در نوشته های متأخر به صورت ارکس آمده است (WNGD، 64؛ رینو، 76؛ مایر، II/484؛ لا روس بزرگ). نوشته هرودت درباره رود آرس تا اندازه ای آشفته است. به نوشته او آرس از سرزمین ماتیایان سرچشمه می گیرد و در جهت مطلع خورشید به دریای خزر می ریزد و دارای ۴۰ شاخه است. از نوشته وی گاه چنین بر می آید که آراکسس با آمودریا (جیحون) خلط شده است؛ ولی نکته ای که به شناختن درست آن یاری می دهد، مطالب او درباره گذر آن رود از سرزمین ماتیایان است، زیرا به احتمال قوی ماتیایان در مغرب دریاچه ارومیه و دره آرس سکنی داشته اند (دیاکونوف، 339). استرابن با دقت بیشتری از آرس یاد کرده، و گذرگاه آن را در محدوده آلبانیای قفقاز و ارمنستان نوشته است (7/187، 225، 327، 335) (جه).

در مآخذ کهن ارمنی نام رود آرس با داستانی همراه شده، ویراسخ^۱ آمده است (خورنی، 24؛ نیز نک: پاولی). در مآخذ متأخر ارمنی، از جمله تاریخ آلوانک (آغوانک)، نوشته موسی کاغان کاتواتسی (ص 94-99) و کتاب «تاریخ ارمنستان»، نوشته گاندزاکتسی (ص 224) و نیز در کتاب مؤلفی ناشناخته با نام مستعار شاپوه (شاپور) باگراتونی (ص 94) همه جا نام رود آرس، ویراسخ آمده است. گرجیان آن را رخسی^۲ (پاولی) و طبق ضبط بازورث، رخشی^۳ می خواندند (نک: ایرانیکا). در مآخذ ترکیه این رود، آراس (IA، III/332) و در مآخذ جمهوری آذربایجان به صورت آراز آمده است («دائرة المعارف...»). در یشتها (59/1) از آب دائی تیا یاد شده است. دائی تیا رودی است در آریاوایج که برخی خاورشناسان آن را رود زرافشان و برخی رود آرس دانسته اند (پور دود، 59/1، حاشیه 5). در متون عربی نام آرس به صورت الرّس (رس) آمده است (بلاذری، 206/1؛ یعقوبی، 119؛ ابن فقیه، 296؛ ابن خردادبه، 174؛ مسعودی، 75/2؛ ابودلف، 47؛ یاقوت، 779-778/2).

نگارش عربی این رود به ویژه در ارتباط با آیات قرآنی، ظاهرأ سبب

شد که در متون فارسی نیز گاه نام آن به صورت رس نوشته شود (حدود العالم، 46). نام رس در نگارش عربی با آیاتی از قرآن کریم مرتبط است: یکی آیه «وَ عَاداً وَ ثَمُودَ وَ اصْحَابَ الرَّسِّ وَ...» (فرقان/38) و دیگری آیه «كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَ اصْحَابُ الرَّسِّ وَ ثَمُودُ» (ق/12-50). ابن حوقل می نویسد که این همان رس است که خداوند عذاب خود را درباره قوم آن بیان کرده است. وی در تأیید نظر خود متذکر شده است که اگر کسی از دوسوی آرس از شهر ورثان درآید، آثار شهرهای ویرانی را می بیند که به بدترین حالات در آمده و یادآور فرموده خداوندند (345/2). یعقوبی شمار شهرهای ویران شده اطراف رس را 300 ذکر کرده است (همانجا).

طول رود آرس از سرچشمه تا محلی که به دریای خزر می ریزد ۱۰۷۲ کیلومتر است (بدیعی، ۱۴۸/۱؛ هویدا، 4؛ «دائرة المعارف»). این رود از دو شاخه مجزا تشکیل شده است: یک شاخه از ارتفاعات بین گول داغ (هزاربرکه) در جنوب ارزروم نزدیک سرچشمه فرات به ارتفاع ۳۱۵۲ متر آغاز می شود و با گذر از منطقه کوهستانی پالان توکن به ارتفاع ۳۱۳۵ متر در جنوب ارزروم و شرق حسن قلعه و جنوب ارتفاعات قارص و شمال کوههای آارات بزرگ با شاخه های متعدد وارد جلگه ایروان در خاک جمهوری ارمنستان می شود؛ شاخه دیگر از ارتفاعات ارمنستان سرچشمه می گیرد و در محلی به نام زنگنه در منتهی الیه شمال غربی ایران و مرز مشترک ایران و ارمنستان و ترکیه به شاخه نخست می پیوندد و در طول مرز ایران با جمهوریهای ارمنستان و آذربایجان جریان می یابد (هویدا، همانجا). این رود از پیوندگاه خود با رود آخوریان، واقع در نزدیکی بهرام تپه، گذر خود از اراضی جمهوریهای ارمنستان و آذربایجان را آغاز می کند و در نزدیکی شهر صابرآباد در منطقه ای که ۱۱ متر پایین تر از سطح دریاست، با رود کر پیوند می یابد. رود آرس مسافتی حدود ۶۰۰ کیلومتر در مرز دو جمهوری ارمنستان و آذربایجان با جمهوری ترکیه و [جمهوری اسلامی] ایران طی می کند («دائرة المعارف»). آرس در منطقه آارات از جلگه های شده زک، شرور، بویوک دوز و آنگاه از جنوب نخجوان می گذرد. در این منطقه سرعت آب تا اندازه ای کاستی می پذیرد (همانجا). درباره حوضه آبریز رود آرس اندک اختلافی وجود دارد. برخی وسعت آن را ۱۰۰ هزار کیلومتر مربع (بدیعی، ۱۵۰/۱) و یا ۲۲۰ هزار کیلومتر مربع (هویدا، همانجا) و برخی ۱۰۲ هزار کیلومتر نوشته اند («دائرة المعارف»؛ ایرانیکا).

آرس بر پایه جریان آب به دو قسمت کوهستانی و جلگه ای بخش می شود. آن بخش که از ترکیه می گذرد، کاملاً کوهستانی است («دائرة المعارف»). در جلگه آارات از سرعت آن کاستی می شود و در حدود جلگه تا اندازه ای آرام است، ولی از جلگه تا حدود اصلاندوز از معبری کوهستانی می گذرد و دوباره سرعت می گیرد تا به دشت مغان برسد. در این منطقه باز از سرعت آب کاستی می شود (هویدا، 5).

جمهوری آذربایجان دو شعبه می‌شود که یکی در قزل آغاج و دیگری در منطقه شمالی آن به دریای خزر می‌ریزد (همو، ۶/۲ - ۷). حمدالله مستوفی منطقه‌ای را که آب ارس به دریای خزر می‌ریزد، ولایت گشتاسفی نامیده است (ص ۲۱۸؛ نیز نک: لسترنج، ۱۹۲).

در رود ارس ۸۰۵ جزیره بزرگ و کوچک وجود دارد که ۴۲۷ جزیره آن متعلق به ایران است. این جزیره‌ها اغلب به هنگام طغیان رود، به زیر آب می‌روند و پس از فروکش کردن آب دوباره ظاهر می‌شوند و مراتع مناسبی را برای دامها تشکیل می‌دهند (هویدا، ۷).

در روزگاران گذشته رود ارس دارای پلهای متعددی بوده که ویران شده‌اند. از پلهای قدیم جز پل مشهور خداآفرین بر جای نمانده است. حمدالله مستوفی بنای این پل را به بکرین عبدالله نسبت داده، و تاریخ بنای آن را ۶۳۶/ق/۱۵م نوشته است (ص ۸۸). در عهد هشام بن عبدالملک، خلیفه اموی، پلی بر روی ارس وجود داشت و چون جراح ابن عبدالله در کنار ارس در جنگ با خزران کشته شد، رود ارس نهر جراح نام گرفت و پل نیز به نام او خوانده شد (بلاذری، ۲۰۶/۱). به نوشته منجم باشی (۵۰۷/۲ - ۵۰۸)، فضلون که با ارمنیان و گرجیان جنگهای بسیار کرده بود، در ۴۱۸/ق/۱۰۲۷م پل بزرگ و زیبایی بر روی ارس بست. از پلهای دیگر رود ارس، پل ضیاءالملک است که خواندمیر (۲۴۷/۳) ضمن شرح درگیریهای احمد جلایر در ۶۸۷/ق/۱۲۸۸م بدان اشاره کرده است. اوزون حسن آق قویونلو به هنگام جنگ با ابوسعید بهادرخان، فرخ یسار شروانشاه را به ویران کردن پلهای ارس واداشت (هینتس، ۶۸-۶۹). پل دیگری بر روی ارس به نام جسر جواد وجود داشته که شاه اسماعیل صفوی فرمان تکمیل آن را داده بود (روملو، ۵۷). جسر (پل ویا معبر) جواد در محل تلاقی رود کر با ارس واقع شده بود. تاج گذاری نادرشاه افشار در حوالی همین معبر انجام گرفت (دایرة المعارف فارسی). شاردن جهانگرد فرانسوی می‌نویسد که بر روی این رودخانه در جلفا و نقاط دیگر چندین پل بسته‌اند و به رغم استحکام و عظمت آنها، چنانکه از طاقها و چشمه‌هایشان نمودار است، در مقابل فشار آب دوام نیاورده، ویران شده‌اند (۳۹۵/۲). پلهای دیگر این رود بعدها ساخته شده‌اند که دو پل آن در جلفاست، یکی پل آهنی معلق در مشرق جلفا که خط آهن از روی آن می‌گذرد. طول این پل ۱۰۷ متر و عرض آن ۶ متر است. این پل قادر به تحمل دو لوکوموتیو و ۵۰ واگن است (هویدا، ۱۴). پل دیگر در محل معروف به عربلر است که امروزه پلدشت نامیده می‌شود و در برابر شهر نخجوان قرار گرفته است. این پل در ۱۳۳۱ش خراب شد، ولی بعدها مرمت گردید (همانجا).

ارس در روزگاران کهن گذرگاه اقوام و تیره‌های بسیار بوده است. بی‌گمان گذر اقوام همواره با صلح و صفا همراه نبوده است. یکی از آگاهیهای ما درباره عهد باستان، مربوط به لشکریان اورارتوست که در پایان سده ۹ ق م از رود ارس گذشتند و به سرزمینهای شمالی راه

عرض رود متغیر است. در بخش سفلی در محل پیوند با قره‌سویا دره رود، عرض آن گاه به ۲۰۰ متر و در نزدیکی پلدشت، به حدود ۹۰ تا ۱۰۰ متر می‌رسد، ولی در مناطق کوهستانی تنگ می‌شود و در تنگ‌ترین مجرای خود در نزدیکی قریه گولان از محال دزمار ارسباران به ۱۰ متر می‌رسد (همانجا). عمق متوسط ارس حدود ۲/۵ متر است، ولی در برخی جاها به ۴ متر هم می‌رسد و گاه از نیم متر هم تجاوز نمی‌کند (همو، ۶).

عمده‌ترین شاخه‌هایی که از قفقاز به ارس می‌پیوندند، ایناند: رود کر و رودهای سوجور، رازدان، آزاد، ودی، آریاچای، زنگلان، موشولان، نخجوان، آگراچای (آق‌ری) و چند رود دیگر («دائرة المعارف»؛ هویدا، ۱۲). این رودها نیز از جانب ایران به ارس می‌ریزند: رود ماکو یا زنگمار، قره‌سویا دره رود، آق چای، دوزالچای، اشتبین و کلیسر. رودخانه‌های کوچک بسیاری نیز وجود دارند که به این رودها می‌پیوندند و بدین ترتیب به رود ارس ملحق می‌شوند: ساری سو، آواجیق، چهل چشمه (قرخ بولاغ)، قزل چای، قطور، جوشن، طرزم، گوره خیل، حاجیلار، کبودگنبد، مرز آباد، قره قیه، کلو، اندرگان، خروانق، مردانقم، کوانق، آلاجوجه، القنا، آکرا (آقرا)، قوروچای، بالقلی، اندراب، آق چالی، آوارسی، مشکین چای و آلی (همو، ۱۲-۷).

۴۴٪ از آب ارس از طریق آبهای زیرزمینی، ۳۸٪ از برفهای آب شده و ۱۸٪ از آب باران تأمین می‌شود («دائرة المعارف»). تقریباً ۲۳٪ آب رود ارس از آبهای واقع در خاک ترکیه، ۳۸٪ از قفقاز و ۳۹٪ از آبهای ایران تأمین می‌شود (جغرافیای کامل، ...، ۳۸؛ مبشری، ۲۵/۲). رودخانه ودی در نقطه شروع مرز ایران با کشورهای مستقل مشترک المنافع به ارس می‌پیوندد. رودخانه‌های زونگا و گارنی نیز از ارمنستان وارد ارس می‌شوند (همانجا). میانگین حجم آب سالیانه ارس در محل سد مخزنی (طی سالهای ۱۹۱۳-۱۹۶۵م) ۵'۷۶۵ میلیون متر مکعب و وسعت حوضه آبریز آن تا محل سد مخزنی ۴۹'۵۳۵ کیلومتر است. در محل سد انحرافی میل و مغان وسعت حوضه آبریز ۷۳'۸۴۰ کیلومتر و میانگین آبدهی سالیانه آن (در سالهای ۱۹۱۳-۱۹۶۵م) ۷'۸۷۹/۳ میلیون متر مکعب برآورد شده است (همو، ۲۷/۲، ۲۸، جدول). رود ارس هر چه به سوی مشرق پیش می‌رود، توزیع ماهیانه آبدهی شاخه‌های متصل به آن نامناسب‌تر می‌گردد که البته این امر وابسته به عوامل مکانی و میزان بارندگی است (همو، ۲۸/۲-۲۹). حداقل دبی رود در محل سد ارس (منطقه قزل قشلاق) ۳۲ متر مکعب در ثانیه و در محل سد انحرافی میل و مغان ۱۸۰ متر مکعب در ثانیه و دبی متوسط آن حدود ۲۵۰ متر مکعب در ثانیه در محل سد ارس (قزل قشلاق) و حدود ۴۰۰ متر مکعب در محل سد انحرافی میل و مغان است. دبی ثابت آن در تمام فصول آبیاری، پس از پایان ساختمان سد، ۱۹۰ متر مکعب در ثانیه پیش‌بینی شده است (هویدا، ۶).

رود ارس پس از پیوستن به رود کر در محلی به نام سالیان واقع در

گشودند (بیوتروفسکی، ۳۰).

بر رود ارس در مرز ایران و جمهوری آذربایجان نزدیک شهر نخجوان مجموعه برق آبی احداث شد و در ۱۳۵۰ ش مورد بهره‌برداری قرار گرفت. حجم مخزن آب سد ارس ۱/۳۵ کی، ارتفاع آن ۳۵ متر و طول آن ۹۰۰ متر است. سد دیگری نیز مشترکاً از سوی دو دولت ایران و شوروی در منطقه میل و مغان احداث شده است که بخشی از کانال آبیاری آن در اراضی جمهوری آذربایجان و بخشی دیگر در اراضی ایران کشیده شده است («دائرة المعارف»، ۳۸۰).

در موافقت نامه مربوط به حل مسائل مرزی میان دو دولت ایران و اتحاد شوروی که در ۳۰ اردیبهشت ۱۳۳۴ ش/ ۲۰ مه ۱۹۵۵ م در مسکو به امضا رسیده، خط مرزی میان ایران و اتحاد جماهیر شوروی مربوط به رود ارس، همان است که در سند مورخ رجب ۱۲۴۴ ق/ ۱۸ ژانویه ۱۸۲۹ م قید شده است (نک: خاکپور، ۵۱-۵۲). در ۲۰ مرداد ۱۳۳۶ ش/ ۱۱ اوت ۱۹۵۷ م موافقت نامه‌ای میان دو دولت ایران و اتحاد شوروی درباره تهیه طرحهای مقدماتی مربوط به استفاده برابر و مشترک از قسمتهای مرزی رودهای ارس و اترک برای آبیاری و تولید نیروی برق در تهران به امضا رسید (مجموعه قراردادها، ۳۵۵-۳۵۹) که طبق مفاد آن مقرر گردید ۶۲۵۰۰ هکتار از اراضی جمهوری آذربایجان و معادل آن از اراضی ایران از آب ارس آبیاری گردد و تأسیسات هیدروتکنیک برای رفع نیازهای نواحی مجاور ایران و شوروی احداث شود (دائرة المعارف فارسی).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك والممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹ م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، لیدن، ۱۳۰۲ ق؛ ابودلف، مسر، سفرنامه، به کوشش و مینورسکی، ترجمه ابوالفضل طباطبائی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بدیعی، ربیع، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵ م؛ پورداود، ابراهیم، تفسیر یشتها (نک: هم)، بیوتروفسکی، ب. ب.، اورارتو، ترجمه عنایت الله رضا، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م؛ خاکپور، هرمز، روابط ایران و اتحاد جماهیر شوروی ۱۹۴۱-۱۹۷۵ م، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ دائرة المعارف فارسی؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش چارلز نارمن سدن، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ شاردن، ژان، سیاحت نامه، ترجمه محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ قرآن مجید؛ لسترنج، گ.، سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ میشری، فریدون و دیگران، ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعه منابع آب (منطقه آذربایجان)، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ مجموعه قراردادها، قراردادهای ایران و اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۳۸ ش، ۲؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، پاریس، ۱۹۱۲ م؛ منجم باشی، احمد، صحائف الاخبار، ترجمه به ترکی از احمد ندیم، استانبول، ۱۲۸۵ ق؛ هویدا، رحیم، «رودخانه ارس و رویدادهای تاریخی اطراف آن»، مجله بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۵۰ ش، ۶، ۷؛ هیتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ یاقوت، بلدان، یشتها، به کوشش ابراهیم پورداود، بیمنی، ۱۹۲۸ م؛ یعقوبی، احمد، البلدان، ۱۴۰۸ ق/ ۱۸۸۸ م؛ نیز:

Aristotle, *Meteorologica*, tr.H.D.P.Lee,London,1952; Azerbaydzhan Sovet ensiklopediyasi, Baku, 1976; Bagratuni, Sh., *Istoriya*

Anonimnogo Povestvovatelya, Erevan, 1971; Diodorus of Sicily, tr. C.H., Oldfather, London, 1976, vol.II; Dyakonov, I.M., *Istoriya Midii*, Moscow/Leningrad, 1956; Gandzaketsi, K., *Istoriya Armenii*, tr. L. A. Khanlaryan, Moscow, 1976; *Grand Larousse*; Herodotus, *The History*, tr.G.Rawlinson, New York, 1947; IA; *Iranica*; Kalankatuatsi, M., *Istoriya Strany Aluank*, tr. Sh.V. Smbatyan, Erevan, 1984; Khorenatsi, Movses, *Istoriya Armenii*, tr. Gagik Sarkisyan, Erevan, 1990; Meyer; Pauly; Reinaud, Joseph-Toussaint, *Géographie d'Aboulféda*, Frankfurt, 1985; Strabo, *The Geography*, tr. H.L. Jones, London, 1961, vol.V; WNGD.

عنایت‌الله رضا

اُرساری، یکی از قبیله‌های بزرگ ترکمن که در منطقه وسیعی میان ساحل چپ آمودریا (جیحون) از بخارا تا بلخ و افغانستان پراکنده‌اند.

ابوالغازی بهادرخان مؤلف کتابهای *شجرة تراکمه* و *شجرة ترک* که آثارش مهم‌ترین مأخذ در این زمینه هستند، ارساریها را از سالورها (نک: سومر، 344) می‌داند که آنان نیز خود به قبیله‌های اوغوز منسوبند (همو، 140, 208)، اما برخی دیگر از محققان ایشان را منسوب به تیره یازر اوغوز دانسته‌اند (نک: IA, XII(2)/670). کلمه ارساری به صورتهای ارساری (ابوالغازی، ۲۰۶، جم؛ مروی، ۶۲۷/۲، ۱۱۳۴/۳) و ارزاری (وامبری، ۳۰۴) نیز آمده است. به روایتی ارساری بیک - که این قبیله نام خود را از او گرفته - نوه بزرگ اوغورجیک آلپ از نسل سالوریان است که پس از جنگ با بایندر از عراق به منقشلاق در ترکستان آمد (EI², S, 280). احتمالاً وی شخصیتی تاریخی است (همان، 281).

ارساریها در سده‌های ۱۰ و ۱۱ ق در اطراف ابوالخان (بالخان) زندگی می‌کردند و از تابعان و خراج‌گزاران صفیان (سفیان) خان بودند که در نواحی منقشلاق و اورگنج فرمانروایی داشت (ابوالغازی، همانجا) و مالیات و زکات خود را توسط مأمورانی که «برات‌دار» خوانده می‌شدند، به سفیان خان می‌پرداختند (همو، ۲۰۷). ارساریها بعد از چندی از دادن زکات و مالیات خودداری کردند (همو، ۲۰۶). به همین سبب سفیان خان آنان و متحدانشان، سالورهای خراسان را مورد حمله قرار داد (همو، ۲۰۸ و بعد).

ارساریها پس از مهاجرت از منقشلاق مدتی نیز تابع امیر بخارا بودند (وامبری، همانجا) و در طول سده ۱۱ ق در رویدادهای سیاسی خانات خیوه نقشی مهم داشتند (EI², S, همانجا) و سپس در فرصتهای مناسب همراه دیگر قبایل ترکمن، مانند تکه، یموت و جز آنها - در دوره نادرشاه - شهرهای ابیورد، سرخس، نسا و دیگر نواحی خراسان را مورد حمله قرار می‌دادند (مروی، ۱۶۰/۱).

این قبیله که جمعیت آنان را از ۵۰ هزار تا ۱۰۰ هزار خانوار نوشته‌اند، به کشاورزی اشتغال دارند و به ۵ طایفه بزرگ: اولوتیه (اولوق)، گونش، آلاجا، بکانول و کارانول تقسیم می‌شوند (IA، همانجا).

مآخذ: ابوالغازی بهادرخان، *شجرة ترک*، به کوشش دمژون، پترزبورگ، ۱۲۸۷ ق/ ۱۸۷۱ م؛ مروی، محمدکاظم، *عالم آرای نادری*، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران،

و افزایش هزینه‌ها مقدار آن روی به کاستی نهاد (شاو، 285-284؛ بکر، ۱۰۶-۱۰۵).

گرچه بیشتر قوانین مالی برای بیگلربیگیهای روم ایلی و آناطولی وضع شده بود، ولی شامل سایر ایالات نیز می‌شد (گیب، 147/II(1)). چنانکه اغلب استانهای بالکان و نیز ایالات مصر، سوریه (دمشق)، عراق (بغداد) که به دست گماشتگان باب عالی اداره می‌شدند، همه ساله مبلغی را به عنوان ارسالیه برای سلطان می‌فرستادند و از این میان کشورهای عربی آن را مرتب‌تر ارسال می‌کردند (ووسینیچ، ۲۷).

برخی ولایات، ارسالیه‌های معین و ثابتی داشتند، چنانکه ارسالیه یمن در اوایل سده ۱۱/ق ۱۷م، ۱۰۰ هزار فلوری بوده است (اوزون چارشیلی، 202).

بخشی از «خزینۀ ارسالیه» به دولت و قسمتی نیز برای مصارف شخصی به پادشاه تعلق می‌گرفت (پاکالین، 82-81/II). مصارف شخصی سلطان از ارسالیه مصر تا ۱۵۸۷/ق ۹۹۵م سالانه ۵۰۰ هزار فلوری بود که در این سال با تلاش ادریس پاشا به ۶۰۰ هزار آلتون (۲۴ میلیون پارا) افزایش یافت (اوزون چارشیلی، 364).

ترخونچی احمد، صدراعظم عثمانی، در شوال ۱۰۶۴/اوت ۱۶۵۴ قانون مالیاتی جدیدی وضع کرد که بر اساس آن مقرر شد، افزون بر آنکه والیان ایالات مازاد درآمد خود را باید همانند مصر با نام «ارسالیه» به استانبول بفرستند، کسانی هم که از محل «خاص» (مبلغی که شخص در برابر انجام وظیفه، ماهانه دریافت می‌داشت)، «زعامت» (پاداش سالیانه) و «باشماقلیق» (مقرری خانواده سلطان عثمانی) درآمد داشتند، پس از برداشت به میزان نیازهای خود، باقی را به حکومت مرکزی ارسال کنند. حتی صدراعظم خود از محل خاص ۲۰ هزار قروش پرداخت کرد که از این راه ۷۰۰ هزار قروش بردآمد دولت افزوده شد (نعیم، ۲۵۲/۵؛ کارامرسل، 37-36؛ هامرپورگشتال، ۲۲۲۴/۳ - ۲۲۲۵). کاروان مخصوص حمل «ارسالیه» بیشتر از راههای زمینی به استانبول فرستاد می‌شد و برای حفظ اموال از دستبرد راهزنان تدابیر لازم اتخاذ شده بود و از چاوشان مجرب و معتمد فردی را برای مقابله با راهزنان انتخاب می‌کردند (سیدمحمود، 122، نیز نک: 199، 208).

صاحبان مشاغل به تناسب مقامشان ملزم به ارسال «ارسالیه» بودند (نعیم، همانجا). از مهم‌ترین علل و عوامل عزل بیگلربیگها و حکام، بجز بی‌کفایتی در امور سیاسی و اداری، کوتاهی در ارسال «ارسالیه» بود (سیدمحمود، 124).

مأخذ: بکر، عبدالوهاب، *الدولة العثمانية* ر مصر، قاهره، ۱۹۸۲م؛ نعیم، مصطفی، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۳-۱۲۸۱ق؛ ووسینیچ، ون، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمه سهیل آذری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ هامرپورگشتال، یوزف، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمه میرزا زکی علی‌آبادی، به‌کوشش جمشید کیان‌فر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نیز:

El2, Gibb, H & H. Bowen, *Islamic Society and the West*, Oxford, 1967; Karamursel, Z., *Osmanlı mali tarihi hakkında tetkikler*, Ankara, 1989; Pakalin, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul, 1983; Seyyid Mahmud, Seyyid Muhammed, XVI.

۱۳۶۴ش؛ وامیری، آرمینیوس، *سیاحت درویشی درویش در خانات آسیای میانه*.

ترجمه فتحعلی‌خواجه نوریان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

El2, S; IA; Sümer, F., *Oğuzlar (Türkmenler)*, Ankara, 1972. علی‌اکبر دیانت

ارسالیه اصطلاحی مالی در عصر دولت عثمانی و آن به مالیات مقطوعی اطلاق می‌شده که فرمانداران ایالات، سالانه به خزانه دولت مرکزی می‌فرستادند (شاو، 283؛ پاکالین، 81/II)، اما اکنون به رسید ارسال وجه و یا دریافت آن از سوی تحصیلدار گفته می‌شود (همانجا). نخستین آگاهی ما از کاربرد این اصطلاح به سلطنت سلطان سلیمان قانونی باز می‌گردد. وزیر او، ابراهیم پاشا، در ۹۳۱/ق ۱۵۲۵م برای اداره و تنظیم امور مالی قانونی وضع کرد که به موجب آن مقرر شد، اموال و وجوه مازاد بر مصارف ایالات که پیش‌تر به صورت هدایایی برای سلاطین عثمانی ارسال می‌شد، از این پس به خزانه دولت یا «خزینۀ عامره» فرستاده شود که این قبیل اموال «ارسالیه» نام گرفت (بکر، ۱۰۲-۱۰۱؛ سیدمحمود، 115؛ شاو، همانجا).

در پی اجرای این قانون مقرر شد بیگلربیگی مصر و سایر حکام، پس از وضع مقرری سالانه، اموال مازاد بر مصارف حوزه فرمانروایی خود را به «خزینۀ ارسالیه» در استانبول بفرستند (سیدمحمود، 53). چنین پیداست که فرستادن «ارسالیه» از سومین سال انتصاب سلیمان پاشا به سمت بیگلربیگی مصر، یعنی از ربیع‌الاول ۹۳۳/دسامبر ۱۵۲۶م متداول شد (همو، 115). او به دنبال اصلاحاتی در امور مالی مصر به جای دفاتر مالی پیشین، دفاتر تازه‌ای ترتیب داد که ارسالیه نخستین بار بر آن اساس به استانبول فرستاده شد (همو، 92-91).

میزان ارسالیه که با تشریفات ویژه‌ای فرستاده می‌شد (نک: بکر، همانجا)، طی سالها یکنواخت نبود و غالباً فزونی می‌یافت. از میان ایالات عثمانی، فرمانداران مصر، بیشترین ارسالیه را می‌فرستادند (EI2, IV/79) که به حدود ۴۰۰ هزار آلتون یعنی ۱۶ میلیون پارا می‌رسید (شاو، همانجا) و ارسال این مبلغ در زمان حکمرانی خادم سلیمان پاشا (۹۳۱-۹۴۱ق) نیز تا مدتی ادامه یافت. بین سالهای ۹۳۸-۹۴۱ق سالانه به ۵۰۰ هزار آلتون (۲۰ میلیون پارا) رسید. خسرو پاشا (حک ۹۴۱-۹۴۳ق) آن را به ۷۰۰ هزار آلتون (۲۸ میلیون پارا) افزایش داد، حتی در ۹۴۲ق یک میلیون آلتون ارسالیه به استانبول فرستاد که سلطان سلیمان بدان سبب که ستم بر رعایا وارد می‌شد، آن را پس فرستاد (شاو، 284). اما در اواخر سده ۱۰/ق ۱۶م دولت عثمانی به علت تنگنای مالی، ناگزیر فرمان داد به میزان ارسالیه افزوده شود (سیدمحمود، 120). از سوی دیگر حکام مصر نیز برای جلب عنایت سلطان، مبلغ ارسالی را حتی از حد مقرر نیز بالاتر می‌بردند (بکر، ۱۰۳). ارسالیه مصر در سالهای مختلف از این قرار بود: در ۹۷۵ق، ۲۴ میلیون پارا و همین مبلغ در ۹۹۵ق؛ در ۱۰۰۵ق، ۲۰ میلیون پارا؛ در ۱۰۱۰ق، ۲۴ میلیون پارا، و در اوایل سده ۱۱/ق ۱۷م به ۲۴-۲۸ میلیون و حتی به ۳۰ میلیون پارا نیز رسید. ولی بعداً به سبب کمبود درآمد

Astıda Mısr eyâleti, İstanbul, 1990; Shaw, S.J., *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1798*, New Jersey, 1962; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilâtı*, Ankara, 1984.
ابوالحسن دیانت

آرسباران، منطقه ورشته کوهی در شرق آذربایجان.

ارسباران را در گذشته قره داغ (فقیه، ۱۶، حاشیه ۱)، قراچه داغ (مینورسکی، ۱۸۹؛ نیز نک: محبوبی، ۸۶، حاشیه ۲) و قراچه داغ (کریمی، ۶۸؛ کیهان، ۳۳/۱) به معنای سیاه کوه (همو، ۱۰/۲؛ مینورسکی، ۲۴۳) می گفتند که آن را به صورت قرچه داغ (مشکور، تاریخ... ۶، ۳۵۰، نظری به... ۱۴۰)، قاراداغ و کاراداغ (دوستی، ۶۶) نیز نوشته اند. این نام که به صورت ارسبار نیز نوشته شده (مستوفی، ۱۶۸)، مدتی به جای نام اهر به کار می رفته است (گزارش... «الف»؛ مشکور، همان، ۱۷۹؛ محبوبی، ۲۶۴).

منطقه ارسباران: منطقه ای است مرتفع که از جنوب به محور اردبیل- تبریز، از شمال به کرانه های رود ارس (نفیسی، بابک... ۱۶۸؛ مینورسکی، ۱۸۹)، از شرق به مشکین شهر و از غرب به مرند محدود می شود (خاماچی، ۱۸۵). این منطقه آب و هوایی متنوع دارد: قسمتهای شمالی و کرانه های ارس گرمسیری و قسمت جنوبی که عمدتاً کوهستانی است، سردسیر و بیلاقی قسمتهای داخلی و غربی آب و هوایی معتدل دارد (فرهنگ جغرافیایی... ۶۰). در این منطقه شبکه های متعدد رودخانه ای در سطح محلی شکل گرفته که با حفر دره های عمیق غالباً به رود ارس می پیوندند (هویدا، ۳۸). مهم ترین اینگونه رودخانه ها قره سو، دوزال، کلیر، سلین، کجرو، قوری چای، سرند و ملک چایی است (خاماچی، ۱۸۶).

در شمال غربی این منطقه به علت مساعدت آب و هوا و برخورداری از خاک حاصل خیز و باران کافی، جنگلهای پراکنده ای مشاهده می شود (گنجی، ۶۹) که عمدتاً نواحی کلیر، میشه پاره و حسن آباد را شامل می شود (فرهنگ جغرافیایی، ۶۱) و درختان آن بیشتر از نوع بلوط، مرز و درختان میوه وحشی است (خاماچی، همانجا). این جنگلها از مشرق به جنگلهای گیلان متصل می شود (بدیعی، ۲۶۶/۳). علاوه بر این، در مرتفعات ارسباران مراتعی غنی وجود دارد که ناحیه بیلاقی شاهسونها به شمار می رود (گنجی، همانجا). پوشش گیاهی این مراتع بیشتر گونه های یونجه وحشی، اسپرس، خلر، گل گندم، کنگر صحرایی، گل رنگ و گون است (شاهسون، ۴۵). مستوفی یزدی این منطقه را به سبب «طیب هوا و کثرت اشجار» منطقه ای استثنایی خوانده است (همانجا).

ارسباران در طول زمان به سبب برخورداری از نواحی مستحکم و استوار، پیوسته از اهمیت ویژه ای برخوردار بوده است (اسکندریک، ۳۰۷/۱؛ نیز نک: واله، ۷۱۳). قیام بابک خرم دین در برابر خلیفه معتصم عباسی و مبارزات او در این منطقه بوده است (نفیسی، همانجا؛ مشکور، همان، ۱۴۰). از آثار تاریخی بازمانده در این منطقه می توان از

قلعه و قصری بر فراز کوه در غرب کلیر (به ارتفاع ۲'۶۰۰ متر) مشهور به قیز قلعه سی (قلعه دختر) نام برد (جغرافیا... ۱۹۶/۱) که گفته اند اقامتگاه بابک خرم دین بوده است (نفیسی، همان، ۲۰۴؛ مشکور، همانجا)؛ و نیز از قلعه جوشن (جوشین) که از سنگ یکپارچه ساخته شده، و در بالا دست آن استخر بزرگی تعبیه شده است (هویدا، ۴۱) و قلعه و زندان قهقهه (جغرافیا، ۱۹۴/۱) و سنگ نبشته ای به خط میخی از دوره اورارتو در روستای سقن دل (نفیسی، تاریخ... ۱۹۹) و بقعه شیخ شهاب الدین اهری و مسجد خروائق (جغرافیا، ۱۹۴/۱) یاد شده است. طایفه های شاهسون که از مراتع بیلاقی این منطقه استفاده می کنند، به شاهسونهای ارسباران (شاهسون، ۲۹۱) و یا ایل قره داغ (خاماچی، همانجا) شهرت یافته اند. این طوایف زمستان را معمولاً در جلگه مغان و کرانه های رود ارس می گذرانیدند (بدیعی، ۷۴/۲؛ گنجی، همانجا) که در ۶۰ سال اخیر بیشتر آنان یکجانشین شده اند (مشکور، نظری به... ۱۸۱-۱۸۳؛ بدیعی، ۸۱/۲، ۱۵۵؛ قس: بیگدلی، ۲۳۱-۲۳۷)، در حال حاضر، در میان گروه های کوچنده ارسباران طایفه های چلیپانلو (چلیپانلو)، حاج علیلو (حاجی علیلو)، محمد خانلو، حسن بیگلو و قورنازلو از اهمیت بیشتری برخوردارند (شاهسون، ۲۹۱، ۲۹۷؛ قس: گنجی، ۱۱۷؛ بیگدلی، ۲۲۵). در زمان فتحعلی شاه قاجار برخی طایفه ها از شیروان و قره باغ نیز به این منطقه کوچانیده شدند (هدایت، ۲۴۴/۹، ۶۵۳). مطابق آخرین سرشماری عشایری (۱۳۶۶ش) ایل ارسباران (قره داغ) ۴'۶۷۶ خانوار (۳۱'۳۵۰ نفر) را شامل می شود (سرشماری اجتماعی، ۱۳).

زبان مردم منطقه ارسباران ترکی آذربایجانی است، لیکن در برخی آبادیهای منطقه مانند کرینگان، چای کندی، خوی تراو (خونیرق)، ارزین و کلاسور گویش تاتی رواج دارد (دوستی، ۵۲-۵۳). ۹۹٪ از اهالی این منطقه مسلمان (گزارش، «ه») و شیعه اثناعشری هستند (مشکور، همان، ۱۸۱؛ خاماچی، همانجا). در برخی نواحی ارسباران از جمله در وینق مسیحیان زندگی می کردند (همانجا؛ حکمت، ۱۱۹۴/۲)؛ ضمناً در بعضی روستاهای میشه پاره کلیر و خدا آفرین گروه های اهل حق زندگی می کنند (خاماچی، همانجا).

در ۱۳۳۵ش جمعیت ارسباران ۲۳۹'۶۴۵ نفر بود که از آن میان ۱۹'۸۱۶ نفر در نقطه شهری منطقه و مابقی (۲۱۹'۸۲۹ نفر) در سایر نقاط زندگی می کردند (گزارش، «الف»). جمعیت ارسباران در ۱۳۶۵ش به ۳۳۱'۳۲۹ نفر بالغ گردید که ۲۰/۵٪ در نقاط شهری و ۷۹/۴٪ در نقاط روستایی می زیستند و مابقی غیر ساکن به شمار می آمدند (سرشماری عمومی، ۱).

مطابق تقسیمات اخیر کشوری، قسمت اعظم محدوده این منطقه به دو شهرستان اهر و کلیر تفکیک شده است (آمارنامه... ۲۳، ۴۱؛ نیز نک: هـ، اهر و کلیر).

رشته کوه ارسباران: این رشته کوه که به کوه های قره داغ نیز موسوم است، از مهم ترین رشته کوه های آذربایجان به شمار می آید. این

تهران، ۱۳۳۴ ش؛ نفیسی، سعید، بابک خرم دین، دلا و آذربایجان، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ همو، تاریخ اجتماعی ایران در دوران پیش از تاریخ و آغاز تاریخ، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ واله اصفهانی، محمد یوسف، خلد برین، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ هدایت، رضاقلی، ملحقات تاریخ روضه الصفاى ناصری، قم، ۱۳۳۹ ش؛ هویدا، رحیم، جغرافیای طبیعی آذربایجان، تبریز، ۱۳۵۲ ش. عباس سعیدی

آرسطو، یا آرسطو، فیلسوف مشهور یونانی (۳۸۴-۳۲۲ ق م).

بخش یکم- زندگی و سرگذشت

نام یونانی وی آریستوتیل^۱ است که عربی شده آن به شکلهای ارسطاطالیس، ارسطوطالیس، ارسطالیس، ارسطاطیل و ارسطوطیل آمده است. از زندگی نامه ارسطو اکنون چند متن یونانی، سریانی، لاتینی و عربی در دست است. در این میان، مهم ترین منابع درباره زندگی و سرگذشت ارسطو و آثار وی که از دوران باستان به ما رسیده، اینهاست: ۱. کتاب دیوگنیس لایرتیوس^۲ با عنوان «زندگی و عقاید فیلسوفان مشهور»^۳، در ۱۰ کتاب، کتاب ۵، فصلهای ۱-۳۵؛ ۲. «زندگی نامه ارسطو» از هسوخوس^۴ (سده ۵ م)؛ ۳. «زندگی نامه ارسطو ماریسیانا»^۵؛ ۴. «زندگی نامه ارسطو وولگاتا»^۶؛ ۵. «زندگی نامه ارسطو» به لاتین؛ ۶. دو «زندگی نامه ارسطو» به سریانی؛ ۷. چهار «زندگی نامه ارسطو» به عربی (در فهرست ابن ندیم، مختار الحکم و محاسن الکلم ابن فاتک، تاریخ الحکماء قفطی، عیون الانباء ابن ابی اصیبعه). منبع اصلی همه اینها، از یک سو «زندگی نامه ارسطو» از هرمیپوس^۷ (د ح ۲۰۰ ق م)، آخرین زندگی نامه نویس بزرگ دوران هلنیسم، پیر و فیلسف ارسطو و سرپرست کتابخانه مشهور اسکندریه، و از سوی دیگر «زندگی نامه ارسطو» از پتولمائیوس^۸ که در منابع عربی وی را «بطلمیوس الغریب» می نامند- بوده است.

در این میان، زندگی نامه دیوگنیس، و نیز زندگی نامه کوتاهی از هسوخوس، فرهنگ نویس مشهور اسکندرانی، از منابع دیگری بهره گرفته اند. درباره پتولمائیوس آگاهی اندکی در دست است. پژوهشگران مدتها وی را با پتولمائیوس خنوس، یکی از اعضای مکتب ارسطوگرایان اسکندری در آغاز امپراتوری ژم (نیمه دوم سده ۱ و نیمه اول سده ۲ م) یکی می شمردند، اما این نظر اخیراً از سوی ارسطوشناس بزرگ معاصر اینگمار دورینگ (د ۱۹۸۴ م)، نفی شده است. به عقیده او شخصی که در منابع عربی بطلمیوس الغریب نامیده می شود، پتولمائیوس کینوس^۹ (بیگانه)، یکی از پیروان مکتب نوافلاطونی اسکندریه است که زندگی نامه ارسطو را در نیمه اول سده ۳ م نوشته بوده است. لقب «الغریب» از آن روی به وی داده شده بود که از بطلمیوس مؤلف کتاب المجسطی باز شناخته شود (ص 208 به بعد، 469 به بعد، نیز 474-472). دورینگ همچنین به این نتیجه می رسد که ۳ زندگی نامه نوافلاطونی ماریسیانا، وولگاتا و لاتینی (ش ۳، ۴ و ۵) مختصر شده هایی از زندگی نامه بطلمیوس غریب به شمار می روند و دو زندگی نامه سریانی

رشته از غرب به آرات و از شرق به کوههای تالش می پیوندد و دنباله کوههای قفقاز است که دره عمیق ارس این دو را از یکدیگر جدا کرده است (کیهان، ۳۳/۱؛ بدیعی، ۴۵/۱). این رشته کوه به سبب آتش فشانیهای سهند، سیلان و آرات مکرر چین خورده است و بنابراین امتداد چین خوردگی مشخصی ندارد (کیهان، ۳۴/۱) و به صورت مجموعه خرد شده و نامنظمی درآمده است (هویدا، ۳۷). طول این رشته کوه حدود ۲۳۰ کم و عرض آن در نقاط مختلف متفاوت است: در مرکز ۶۵ کم، در شرق ۴۰ کم و در غرب ۲۰ کم است (همو، ۳۹).

جنس سنگهای رشته کوه ارسباران متنوع است و آثار دوران اول تا دوره پلیوسن به خوبی قابل مشاهده است. بازالت، آندزیت و توف مهم ترین سنگهای منطقه را تشکیل می دهند که رسوبات جدیدتر روی آنها را پوشانده است (همانجا). قسمت جنوبی و دامنه های مشرف به ارس دارای شیب بسیار تند و دره های بسیار عمیقی است. تنها در ناحیه اوزمیل و حدود ورزقان از ارتفاع کاسه شده، و جلگه های مرتفعی پدید آمده است (همو، ۳۸). این کوهها محل تقسیم آبهایی است که از یک سو به ناحیه اهر و از سوی دیگر به ارس می ریزند (کیهان، همانجا؛ ختمی مآب، ۸). بلندترین قله ارسباران (نشانکوه) در قسمت شرقی این رشته کوه قرار گرفته است و ۳۳۷۰ متر از سطح دریا ارتفاع دارد (کیهان، همانجا؛ قس: شاهسون، ۴۴؛ بدیعی، ۴۵/۱؛ هویدا، ۳۹).

مآخذ: آمارنامه استان آذربایجان شرقی (۱۳۷۱ ش)، سازمان برنامه و بودجه استان آذربایجان شرقی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ اسکندریک منی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ بدیعی، ربیع، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ یگدلی، محمدرضا، ایلسون (شاهسون) های ایران، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ حکمت، علی اصغر، «فرهنگ»، ایرانشهر، تهران، ۱۳۴۳ ش/۱۹۶۴ م؛ خاماچی، بهروز، فرهنگ جغرافیای آذربایجان شرقی: تهران، ۱۳۷۰ ش؛ ختمی مآب، محمد و ناصر ایمانی راد، مقدمه ای بر شناخت امکانات توسعه کشاورزی شهرستان اردبیل، سازمان برنامه و بودجه آذربایجان شرقی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ دوستی، حسین، نگاهی به تاریخ و جغرافیای ارسباران، تبریز، ۱۳۳۷ ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ ش)، نتایج تفصیلی، استان آذربایجان شرقی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان اهر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ شاهسون، بغدادی، پریچهره، بررسی مسائل اهل شاهسون، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ فرهنگ جغرافیای ایران (آبادیها)، استان ۳ و ۴ آذربایجان، دایره جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ فقیه، جمال الدین، آتورپانگان (آذربایجان) و نهضت ادبی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ کریمی، بهمن، جغرافیای مفصل تاریخی غرب ایران، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۰-۱۳۱۱ ش؛ گزارش مشروح سرشماری، حوزه سرشماری ارسباران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ گنجی، محمدحسین، «نواحی و مناطق ایران»، ایرانشهر، تهران، ۱۳۴۲ ش/۱۹۶۳ م، ج ۱؛ محبوبی، جشید، نگاهی به تاریخ و جغرافیای میاندوآب، ۱۳۷۰ ش؛ مستوفی یزدی، محمد مفید، مختصر مفید در احوال بلاد ولایت ایران، ریسیدن، ۱۹۸۹ م؛ مشکور، محمد جواد، نظری به تاریخ آذربایجان و آثار باستانی و جمعیت شناسی آن، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ همو، تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ مینورسکی، و، سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمه مسعود رجبتنیا،

1. Aristotelès 2. Diogenès Laertios 3. biōn... 4. Vita Aristotelis Hesychii. 5. Vita Aristotelis Marciana.
6. Vita Aristotelis Vulgata. 7. Hermippos 8. Ptolémaios 9. Ptolémaios ho Xénos

موجود نیز خلاصه‌ای از همان زندگی‌نامه است و تقریباً به همان دوران بازمی‌گردد؛ همچنین ۴ زندگی‌نامه عربی ارسطو، خلاصه‌هایی از ترجمه عربی ترجمه سریانی زندگی‌نامه بطلمیوس غریب است (ص ۴۷۴-۴۷۲). متن یونانی این نوشته از میان رفته است و ترجمه عربی آن از ترجمه سریانی، احتمالاً از اسحاق بن حنین (د ۲۹۸ ق/۹۱۱ م) است.

چنانکه اشاره شد، زندگی‌نامه ارسطو در ۴ منبع عربی آمده است: ۱. فهرست ابن ندیم (ص ۲۴۶-۲۵۲)؛ ۲. مختار الحکم و محاسن الکلم ابن فاتک (ص ۱۷۸-۱۸۴)؛ ۳. تاریخ الحکماء قفطی (ص ۲۷-۴۹)؛ ۴. عیون الانباء ابن ابی اصیبعه (۵۴/۲-۶۱). همچنین گفته شد که این ۴ زندگی‌نامه، خلاصه‌هایی از ترجمه عربی زندگی‌نامه بطلمیوس غریب است، هرچند در برخی از آنها نکاتی یافت می‌شود که احتمالاً از منابع دیگری گرفته شده است. اصل متن عربی زندگی‌نامه بطلمیوس غریب که همه منابع عربی دیگر از آن بهره گرفته‌اند، تا چندی پیش به دست نیامده بود. یگانه دست‌نوشته آن، اخیراً در کتابخانه ایاصوفیه (اکنون در کتابخانه سلیمانیة استانبول) به شماره ۴۸۳۳ یافت شده است که نسخه‌ای عکسی از آن را در دست داریم. این دست‌نوشته مجموعه‌ای است شامل آثار افلاطون و فلسفه او، زندگی‌نامه ارسطو و آثار او و نیز خلاصه‌ای از فلسفه ارسطو منسوب به فارابی. در این مجموعه زندگی‌نامه ارسطو و نوشته‌هایش برگ ۱۰ ب تا ۱۸ الف را در برمی‌گیرد. غلطها و تحریفهای بسیاری از سوی ناسخ در این نوشته به چشم می‌خورد. نوشته پس از بسمله چنین آغاز می‌شود: «هذا [هذه] مقالة بطلمیوس و فیها وصیة ارسطوطالیس و فهرست کتبه و شیء من اخباره الی غلُس [گالس]»^۱. سپس نویسنده می‌گوید که چون گالس از وی خواسته است تا کتابی درباره نوشته‌های ارسطو تألیف کند، وی نوشته‌ای مختصر درباره ارسطو تألیف می‌کند و از بیان هدف ارسطو از نوشته‌هایش، به سبب اطلاع سخن، احتراز خواهد کرد. سپس با اشاره به نوشته آندرنیکس رُوسی^۲ می‌افزاید که این نوشته نتیجه کوشش خود اوست و کتابی است یگانه که وی در نوشتن آن، از هیچ‌کس یاری نگرفته، زیرا نوشته آندرنیکس در دسترس وی نبوده است. بنابراین، نوشته وی مانع از آن نیست که گالس از نوشته آندرنیکس نیز سود جوید؛ چه، آندرنیکس در نوشته‌اش از نزدیک به هزار اثر ارسطو نام برده است، اما آنچه وی (بطلمیوس) از آنها نام می‌برد کمتر از آن است (گ ۱۱ الف). بطلمیوس سپس به اختصار از سرگذشت ارسطو آغاز می‌کند، آنگاه به نقل وصیت‌نامه وی می‌پردازد و سپس فهرست نوشته‌های او را می‌آورد.

مقایسه زندگی‌نامه سریانی و عربی ارسطو، با زندگی‌نامه‌های دیگری که از آنها نام برده شد، نشان می‌دهد که می‌توان آنها را مکمل یکدیگر دانست، در حالی که خود زندگی‌نامه سریانی چندان اهمیتی ندارد. زندگی‌نامه‌های عربی شامل انبوهی از آگاهی‌های تازه و بسیار

ارزشمند، هرچند گزارشهای افسانه‌ای و به‌ویژه گزافه‌آمیز درباره ارسطو نیز در آنها یافت می‌شود و همچنین آکنده از بدفهمیها، تحریفها و ترجمه‌های نادرست است که همه ناشی از برخورد غیرانتقادی به منظور بزرگ ساختن اغراق‌آمیز ارسطوست، یعنی گرایشی که در منابع نوافلاطونی - از جمله در گزارش بطلمیوس غریب - یافت می‌شود. در اینجا باید به این نکته نیز اشاره شود که در گزارشهای منابع عربی درباره زندگی‌نامه ارسطو که بیشتر آنها از متن گزارش بطلمیوس نقل شده است، پیش‌گفتار گزارش وی - که نکات مهم آن نقل شد - حذف شده است. اگر آن پیش‌گفتار نیز در منابع عربی کاملاً نقل شده بود، کار پژوهشگران درباره ارسطو، بسی آسان‌تر می‌شد و دیگر جایی برای حدسها و استنباطهای متضاد، و در نتیجه اختلاف‌نظرهای فراوان باقی نمی‌ماند. اکنون این نکته روشن می‌شود که برخلاف آنچه بیشتر پژوهشگران تاکنون به آن باور داشته‌اند، نوشته آندرنیکس رُوسی الگوی کار بطلمیوس نبوده است، به‌ویژه فهرستی که وی از آثار ارسطو فراهم کرده، غیر از فهرستی است که در نوشته آندرنیکس یافت می‌شود.

در اینجا ما با بهره گرفتن از همه منابع موجود درباره ارسطو، می‌کوشیم که تصویری تا حد امکان واقعی از زندگی و سرگذشت ارسطو عرضه کنیم:

ارسطو در تابستان ۳۸۴ ق م در شهر استاگیرا^۳ در جزیره خالکیدیکه، در شمال دریای اژه، از نواحی تراکیا، زاده شد. پدر ارسطو نیکماخُس^۴، و مادرش فایستیس^۵ نام داشت. نسب پدرش به نیکماخس دیگری می‌رسد که از نسل ماخائُس^۶ فرزند آسکلیئس^۷ بوده‌اند. نام این دو در شمار قهرمانان حماسه ایلیاد هُمر آمده است. مادر ارسطو نیز از همان نسل بوده است. پدر ارسطو دوست و پزشک پادشاه مقدونیه به نام آمونتاس^۸ سوم (۳۹۳-۳۷۰ ق م) بوده است و گفته می‌شود که مردی دانشمند بوده، و نوشته‌هایی در پزشکی و طبیعیات داشته است. وی از دارایی و رفاه نیز برخوردار بوده است. پدر ارسطو در حدود ۳۶۷ ق م، و مادرش نیز در جوانی ارسطو درگذشت و پُرکسیُس^۹، شوهر خواهر ارسطو، سرپرستی وی را برعهده گرفت. وی از خواهر ارسطو پسری داشت به نام نیکائُر^{۱۰} که ارسطو در وصیت‌نامه‌اش چندبار از وی نام می‌برد.

از دوران کودکی و نوجوانی ارسطو آگاهی چندانی در دست نیست، اما از آنجا که پدرش پزشک آمونتاس بوده است، می‌توان حدس زد که وی دوران کودکی را در شهر پلا، پایتخت مقدونیه گذرانده، و در همانجا نیز نخستین آموزشهایش را گرفته بوده است. در همه زندگی‌نامه‌های ارسطو گفته می‌شود که وی در ۱۷ سالگی (۳۶۷ ق م) به همراهی پرکسنس - که گفته می‌شود از دوستان افلاطون بوده است - به آتن آمده، و به حلقه شاگردان افلاطون در مکتب فلسفی وی به نام آکادِمیا^{۱۱}

1. Gallos 2. Andrōnikos Rhodios 3. Stagira 4. Nikomakhos 5. Phaistis 6. Makhaōn 7. Asklēpios
8. Amontas 9. Proxenos 10. Nikanōr 11. Akadēmeia

کتابها» می‌نامیده است. اکنون می‌توان پرسید که آیا ارسطو در مدت ۲۰ سالی که در مکتب افلاطون گذرانده بود، تنها می‌آموخته است، یا همچنین می‌اندیشیده، و می‌نوشته است؟

گفته شد که ارسطو پیش از پیوستن به آکادمی افلاطون، زمانی که مدت آن معلوم نیست، در مکتب ایسکراتس رفت و آمد داشته است. در اینجا باید اشاره کنیم که ایسکراتس و پیروان وی از مخالفان سرسخت افلاطون و مکتب وی بوده‌اند. ارسطو پس از گسستن از مدرسه ایسکراتس و پیوستن به آکادمی افلاطون، معارضه‌ای سرسختانه با ایسکراتس و نظریات سیاسی و آموزشی سخنوری وی آغاز کرده بود که نوشته گرولس، یا «درباره سخنوری» نمونه آن است. از این نوشته جوانی ارسطو اکنون جز پاره‌هایی به نقل مؤلفان دیگر، چیزی در دست نیست. همچنین اشاره شد که نوشته آنتی دُسیس ایسکراتس پاسخ تهاجم آمیزی به آن نوشته ارسطو بوده است. ارسطو مدتی به تدریس آیین سخنوری می‌پرداخته است. وی این درسها را در جلسات بعد از ظهر می‌داده، و به شاگردانش می‌گفته است که دو گونه اقناع شفاهی یافت می‌شود: سخنوری و دیالکتیک. شعار وی در این درسها این بوده است: شرم آور است که ما ساکت بمانیم و ایسکراتس سخن بگوید. طبق نظر پژوهشگران، ارسطو دیالوگ گرولس را در حدود ۳۶۰ ق م، یعنی نزدیک به ۶ سال پس از ورود به آکادمی افلاطون نوشته بوده است. این اثر نخستین محصول مهم فعالیت ادبی وی به شمار می‌رود. ایسکراتس نیز همچنان به معارضه با ارسطو و دیگر پیروان مکتب افلاطون ادامه می‌داده است. از سوی دیگر، فیلسوف جوان معاصر ارسطو، اپیکور^۷ (۳۴۱-۲۷۰ ق م)، و پیروان او نیز با ارسطو سرسختانه معارضه و حتی دشمنی داشته‌اند. برخی از ارسطو شناسان بر این عقیده‌اند که در کتاب «سخنوری» یا «خطابه» ارسطو - که اکنون در دست است - می‌توان نشانه‌هایی از نخستین درسهای او در این زمینه یافت. افزون بر این، ارسطو در مدتی که در آکادمی افلاطون روزگار می‌گذرانده، نوشته‌های دیگری، بیشتر در شکل دیالوگ یا محاوره به شیوه افلاطون، و نیز بخشهایی از دیگر آثار برجای مانده خویش را پدید آورده بوده است.

افلاطون در بهار ۳۴۷ ق م در ۸۰ سالگی درگذشت. در همه منابع آمده است که ارسطو پس از مرگ استادش، آن را ترک کرد. درباره انگیزه رفتن ارسطو از آن نظر غالب این است که هر چند افلاطون به تواناییهای عقلی و دست‌آوردهای اندیشه‌ای ارسطو بسیار ارج می‌نهاد، و وی را اصیل‌ترین شاگرد خود می‌شمرد، اما خواه‌زاده‌اش اسپوسیپس را همچون جانشین و سرپرست آکادمی خود برگزیده بود. ارسطو که از این امر سرخورده و نومید شده بود، تصمیم گرفت که از آن برود. اما آیا این رویداد برای توضیح رفتن ناگهانی ارسطو از آن کافی است؟

پیوسته، و ۲۰ سال در آنجا گذرانیده است.

باید اشاره کنیم هنگامی که ارسطو در بهار ۳۶۷ ق م به آن آمد، افلاطون پیش از آن به سیراکوس در جزیره سیسیل سفر کرده، و در غیاب خود او دُکُلس^۱، شاگرد برجسته خویش را به سرپرستی موقت آکادمی گمارده بود. افلاطون در ۳۶۵-۳۶۴ ق م از این سفر به آن بازگشت. بدین‌سان می‌توان گفت که ارسطو در حدود ۳ سال پس از ورود به آن با افلاطون دیدار کرده، و به مکتب وی پیوسته بوده است. وی در این مدت چه می‌کرده است؟ در برخی منابع از جمله در مختار^۲ /الحکم آمده است که ارسطو پیش از پیوستن به مکتب افلاطون، به آموختن شعر، نحو و سخنوری پرداخته، و سپس از آنها رویگردان شده بود (ابن فاتک، ۱۷۹-۱۸۰)، از سوی دیگر می‌دانیم که در آن دوران، مکتب سخنوری و استاد مشهور آن ایسکراتس^۳ (۴۳۶-۳۳۸ ق م) در آن، از اهمیت و اعتبار فراوان برخوردار بوده، و شاگردان بسیاری از همه سرزمینهای یونان داشته است. موضوع اصلی آموزشهای ایسکراتس، سخنوری سیاسی بوده است. بدین‌سان، می‌توان فرض کرد که ارسطو پیش از پیوستن به آکادمی افلاطون، مدتی را در مکتب ایسکراتس به فراگرفتن هنر سخنوری (خطابه و بلاغت) گذرانده بوده است. از سوی دیگر، در گزارش مختار^۲ /الحکم آمده است که ارسطو هنگام ورود به آن در جایی به نام لوکین^۴، اقامت گزیده بود که گردشگاهی در بخش خاوری آن بوده است (همو، ۱۷۹). طبق روایات، مکتب ایسکراتس در نزدیکی لوکین قرار داشته است. همچنین در گزارشها آمده است که آغاز فعالیتهای ادبی ارسطو در زمینه سخنوری بوده، و نخستین نوشته او گرولس^۵، یا «درباره سخنوری» عنوان داشته است و نیز نوشته گمشده دیگر وی پُرتِرتیگُس^۶ (ترغیب به فلسفه) نام داشته است که می‌توان آن را در انتقاد و رد آموزشهای ایسکراتس در نوشته او با عنوان آنتی دُسیس^۷ (مبادله یا بازپرداخت) دانست که در آن نظریات ارسطو نفی شده بوده است. به هر روی، احتمالاً ارسطو پیش از پیوستن به آکادمی افلاطون، مدتی در مکتب ایسکراتس، رفت و آمد داشته است.

چنانکه اشاره شد، ارسطو ۲۰ سال را نزد افلاطون همچون عضو آکادمی وی گذرانیده بود. در چندین گزارش آمده است که افلاطون، در میان شاگردانش توجه و دل‌بستگی ویژه‌ای به ارسطو داشته، و وی را هوشمندترین و پراستعدادترین شاگرد خود می‌شمرد. گفته می‌شود که افلاطون جلسات تدریس خود را بی‌حضور ارسطو آغاز نمی‌کرده، و می‌گفته است که «صبر کنید تا همه بیایند» و با آمدن ارسطو می‌گفته است: اکنون خواندن را آغاز کنید، چون همه هستند و شنوندگان کامل شده‌اند؛ یا غالباً می‌گفته است: درس را شروع نکنیم تا «(عقل) اینجا باشد؛ هرگاه ارسطو در مجلس درس نبوده، افلاطون می‌گفته است: عقل غایب است. افلاطون همچنین وی را «خواننده

1. Eudoxos
7. Epikouros

2. Isokratès

3. Lukeion

4. Grullos.

5. Protreptikos.

6. Antidosis.

از سوی دیگر گفته می‌شود که مدت‌ها پیش از مرگ افلاطون، ارسطو در جهان‌بینی فلسفی خود به مرحله‌ای رسیده بود که در بسیاری از موارد با اصول نظریات و عقاید افلاطون سازگاری نداشت و بدین‌سان، اندک اندک میان شاگرد و استاد گونه‌ای بیگانگی نظری و اعتقادی پدید آمده بود. با وجود این، ارسطو به علت احترام و دلبستگی بسیاری که به افلاطون داشت، گسستن از مکتب وی را شایسته نمی‌دید و آن را به تأخیر می‌انداخت. این اختلاف‌نظرها را در نوشته‌های آن زمان ارسطو — که پاره‌هایی از آنها مانده است — آشکارا می‌توان دید، مثلاً در دیالوگهای «دربارۀ خیر (نیک)» و «دربارۀ ایده‌ها (مُثل)»، یا در پرتریکس و «دربارۀ فلسفه». اما هرچند اختلاف‌نظرها و عقاید میان ارسطو و افلاطون و شاگردان دیگر وی می‌تواند انگیزه‌ای برای رفتن ارسطو از آتن باشد، اما نمی‌توان آن را تنها انگیزه به‌شمار آورد.

از سوی دیگر، باید به این نکته توجه داشت که ارسطو از سرزمینی دیگر (تراکیا) غیر از سرزمین اصلی یونان آمده بود و بدین‌سان، از دیدگاه اهالی آتن همچون «ساکنی بیگانه»^۱ و محروم از حقوق مدنی به‌شمار می‌رفت. بنابراین، می‌توان تصور کرد که ارسطو پس از مرگ افلاطون، دلخوشی و پشتیبانی دیگری در آتن نداشته است؛ اما این نیز نمی‌تواند انگیزه عمده و مؤثری برای رفتن ارسطو از آتن باشد. برای این تصمیم‌گیری باید انگیزه‌های نیرومندتری جست و جو کرد.

در طی چند سال پیش از مرگ افلاطون، در تاریخ یونان آن زمان رویدادهای مهم و تکان‌دهنده‌ای دیده می‌شود که احتمالاً با سرگذشت ارسطو پیوندی استوار داشته است. در این فاصله زمانی، در مقدونیه — که یونانیان ساکنان آن را نیمه وحشی^۲ می‌شمردند — حوادثی پیش آمده بود که بعدها چهره تاریخ یونان — و بیش از همه آتن — را دگرگون ساخت. آمونتاس سوم، دوست و حامی پدر ارسطو در ۳۷۰ ق م درگذشت. وی ۳ پسر داشت به نامهای آلیکساندروس دوم، پردیکاس و فیلیپ. آلیکساندروس دوم، جانشین پدر شد، اما چون در آن زمان کودک بود، عمویش پتولمیس آروسی سرپرست وی و نیز نایب‌السلطنه گردید. او آلیکساندروس دوم را کشت و خود را شهربار مقدونیه اعلام کرد. اما پردیکاس به نوبه خود پتولمیس را در ۳۶۵ ق م از میان برداشت و پادشاه شد. وی که فرزند و جانشینی به‌نام آمونتاس چهارم داشت، در نبردی در ۳۶۰ ق م کشته شد. پس از مرگ او فیلیپ سرپرستی آمونتاس چهارم را که در آن زمان کودک بود، برعهده گرفت و نایب‌السلطنه مقدونیه شد. اما در ۳۵۶ ق م، خود را شهربار اعلام کرد. فرمانروایی فیلیپ و کشورگشاییها و بر روی هم سیاستهای او از عواملی است که در زندگانی و سرگذشت ارسطو نقش بسیار مهمی داشته است. در اینجا باید یادآور شد که نویسندگان زندگی‌نامه‌های ارسطو، بنابر سنت نادرست آن روزگار، به اوضاع و احوال، عوامل و رویدادهای عینی تاریخی و سیاسی دوران ارسطو کمتر توجه داشته‌اند و کمتر از آن به

پیوند آنها با سرگذشت وی پرداخته‌اند و این کمبود در زندگی‌نامه ارسطو باید جبران شود.

پس از مرگ افلاطون، ارسطو دعوتی از هرمیاس فرمانروای شهر آتارنئوس، دریافت داشت. این شهر در ساحل غربی آسیای صغیر در بخش میسیا قرار داشت. گفته می‌شود که هرمیاس از پیروان مکتب افلاطون و نیز از دوستان ارسطو بوده است و نیز گفته می‌شود که پرکسنس، شوهر خواهر و سرپرست ارسطو پس از مرگ پدرش، از همشریان و دوستان هرمیاس بوده است. به هر روی، ارسطو در بهار ۳۴۷ ق م به همراهی شاگرد برجسته دیگر افلاطون کیئکراتیس^۳، آتن را ترک کرد و به شهر آتارنئوس، مقر فرمانروایی هرمیاس رفت.

ارسطو ۳ سال را نزد هرمیاس در آتنس گذرانید. در این میان هرمیاس، خواهرزاده و یا به قولی دیگر، خواهر خود به‌نام پوئیس^۴ را به همسری ارسطو درآورد. ارسطو سپس از آتنس به میتولنه^۵، مرکز جزیره لیسس، در کرانه غربی آسیای صغیر رفت و تا ۳۴۳ یا ۳۴۲ ق م در آنجا اقامت گزید. مدتی که ارسطو در آن جزیره گذرانده، برای پژوهشهای علمی و تجربی، به ویژه در زمینه زیست‌شناسی و جانورشناسی بسیار سودمند و ثمربخش بوده است. از سوی دیگر، در این فاصله زمانی پهنه سیاسی سرزمین یونان دستخوش رویدادهای سرنوشت‌ساز شده بود. فیلیپ شهربار مقدونیه کشورگشاییهای خود را آغاز کرده، و شهرهای خالکیدیکه را به تصرف درآورده بود، از جمله در ۳۴۹ ق م شهر استاگیرا، زادگاه ارسطو را تصرف و ویران کرده بود. این شهر بعدها ظاهراً در پی وساطت ارسطو نزد فیلیپ یا پسرش اسکندر بازسازی شد.

در ۳۴۳ ق م ارسطو از فیلیپ دعوتی دریافت کرد که به دربار وی برود و سرپرستی و استادی پسرش اسکندر را که در آن زمان ۱۳ یا ۱۴ ساله بود، برعهده گیرد. ارسطو این دعوت را پذیرفت. علت رفتن وی به مقدونیه به احتمال زیاد از یک سو پیوندهای خانوادگی وی با دربار آنجا، و از سوی دیگر دوستی وی با شخص فیلیپ، و نیز احتمالاً تشویق دوستان و به‌ویژه سفارش هرمیاس بوده است؛ زیرا هرمیاس در آن زمان از دوستان و متحدان سیاسی فیلیپ به‌شمار می‌رفته است و چنانکه خواهیم دید، سرانجام زندگی‌اش را در راه وفاداری به فیلیپ از دست داد. از سوی دیگر، در این باره که آیا ارسطو در واقع استاد و سرپرست اسکندر بوده است، نمی‌توان داوری قطعی کرد؛ اما در برخی منابع از آن سخن رفته است. پتلمیوس غریب، تنها به این نکته اشاره می‌کند که پس از مرگ هرمیاس، ارسطو به آتن بازگشت و فیلیپ از وی دعوت کرد و او در پی این دعوت به مقدونیه رفت و در آنجا تا هنگامی که اسکندر به سرزمینهای آسیا روانه شد، به آموزش پرداخت (گ ۱۱ ب). به هر روی، ممکن است که ارسطو طی سالها، گاه به گاه و به نحوی راهنماییها و آموزشهایی به اسکندر داده باشد و نیز احتمالاً هدف ارسطو از

منابع کهن آمده است که علت بازگشت ارسطو به آتن، بیگانگی فزاینده‌ای بود که میان وی و اسکندر پدید آمده بود. پلوتارک (د ح ۱۲۰م) گزارش می‌دهد که اسکندر در آغاز — چنانکه خود می‌گفت — ارسطو را حتی بیشتر از پدرش (فیلیپ) می‌ستود و دوست می‌داشت، زیرا این یک به وی زندگی بخشیده، و آن یک زندگی او را زیبا و شایسته ساخته بود؛ با وجود این، اسکندر بعداً به ارسطو بدگمان شد، نه‌بدان اندازه که به وی آزاری برساند، بلکه توجه مهرآمیزش نسبت به او، شور و لطف پیشین را از دست داده بود (VII/242-244). اما بازگشت ارسطو به آتن را همچنین می‌توان به رویدادهای سیاسی آن مرحله از تاریخ یونان بازگردانید. پس از کشته شدن فیلیپ در تابستان ۳۳۶ ق م، پسرش اسکندر به قدرت رسید. پیش از آن در ۳۳۸ ق م، فیلیپ در نبرد خایرُنیا^۱، ارتش آتن و متحدان آن را شکست داده، و آتن را زیر سلطه خود گرفته بود. با شنیدن خبر از میان رفتن فیلیپ، اهالی شهرهای یونانی و از جمله آتن سر به شورش برداشتند؛ آنان می‌پنداشتند که از اسکندر جوان تازه‌کار و بی‌تجربه اقدامی بر ضد ایشان بر نمی‌آید. وطن‌پرستان آتنی — دشمنان دیرین مقدونیه و فیلیپ — آمیدی تازه یافتند و ساده‌اندیشانه و بی‌باکانه دست به اقدام زدند. اما اسکندر با سرعتی برق‌آسا، شورشهای شهرهای یونانی را یکی پس از دیگری سرکوب کرد و در این میان شهر تب را تسخیر، و بی‌رحمانه ویران کرد و سپس به سوی آتن روانه شد، اما این شهر دست از مقاومت برداشت و فوراً تسلیم شد (بایز ۳۳۵ ق م).

ارسطو در همین زمان به آتن بازگشت. چنین پیداست که بازگشت وی تقریباً در همراهی نخستین صفوف ارتش اسکندر بوده است. از سوی دیگر، اسکندر به رغم اقدامات آتن یرضد مقدونیه و به‌ویژه گشودن درهای گفت‌وگو و سازش با ایران، در برابر آن شهر از خود نرمش و بزرگ‌منشی نشان داد و از ویرانگری در آن صرف‌نظر کرد. اینگونه رفتار اسکندر با آتن می‌تواند تا اندازه‌ای موجب شگفتی شود. چنانکه اشاره شد، ارسطو در ۳۴۸ ق م، به علت برانگیخته شدن احساسات ضد مقدونیه، در پی ویرانگری فیلیپ در شهر آلوئوس که متحد آتن بود، این شهر را ترک کرد و نزد هرمیاس رفت و سپس در مقدونیه به فیلیپ پیوست و خدمات شایانی در زمینه سیاست خارجی به وی کرد که از آن میان کوشش برای هماهنگ ساختن سیاست هرمیاس با سیاست فیلیپ بود. بدین سان، احتمال دارد که در ۳۳۵ ق م نیز ارسطو شخصاً از آتن نزد اسکندر وساطت کرده باشد تا در آن به خشونت رفتار نکند. از سوی دیگر، چنانکه در برخی زندگی‌نامه‌های ارسطو آمده است، اهالی آتن به پاس نیکیهایی که از ارسطو دیده بودند، نوشته‌ای را بر ستونی سنگی بر برج بلند شهر [آکروپولیس در آتن] نصب کردند، و در آن نوشته خدمات وی را به شهر آتن و وساطت او را نزد فیلیپ ستایش کرده بودند (بطلیمیوس غریب، گ ۱۲ ب؛ قس: ابن ابی اصیبعه، ۵۵/۱).

آموزش اسکندر، پرورش وی برای رهبری آینده یونان بوده است. آنچه درباره پیوندهای ارسطو با اسکندر در منابع آمده است، ساخته و پرداخته دورانهای بعدی، به ویژه دوران هلنیسم است.

ارسطو ۸ سال را در مقدونیه گذرانید. نزدیک ۲ سال از اقامت او در آنجا گذشته بود که خبر پایان کار و مرگ هرمیاس به وی رسید. در این دوران، درگیری میان فیلیپ و دشمن بزرگ سیاسی او، یعنی ایران پدید آمده بود. آتن نیز به رهبری دِمُستِن^۱ (۳۲۳-۳۸۴ ق م) سخنران و سیاست‌مرد برجسته خود به رقابت و مخالفت سرسختانه با سیاست مقدونیه و فیلیپ برخاسته بود. در این زمان اردشیر سوم (سد ۳۵۹-۳۳۸ ق م) بر ایران فرمانروایی می‌کرد. سر فرمانده نظامی وی در آسیای صغیر، مردی به نام مِنتَر از اهالی رُدُس بود. وی به سرکوبی و از میان برداشتن متحدان و دوستان فیلیپ پرداخت. در این میان، همکاری هرمیاس که از دوستان و متحدان سیاسی فیلیپ بود، برای فرمانروای مقدونیه اهمیت بسیار داشت، زیرا در آن زمان فیلیپ نقشه هجوم به آسیا و نبرد با ایران را در سر داشت، نقشه‌ای که پس از چندی پسرش اسکندر به آن تحقق بخشید. بدین سان حوزه فرمانروایی هرمیاس، از آن روی که بر سر راه آسیای صغیر و در همسایگی قلمرو سیاسی ایران قرار داشت، می‌توانست برای نقشه‌های آینده فیلیپ بسیار سودمند و مؤثر باشد.

بنابر گزارش دیوگنس لائرتیوس (کتاب ۷، فصل ۲۷)، ارسطو نامه‌هایی به مِنتَر نوشته بوده است، به این قصد که وی را از همکاری با ایران منصرف، و به پیوستن به فیلیپ ترغیب کند؛ اما مِنتَر نپذیرفته بود. وی نخست مدتی شهر آتارنتوس مرکز فرمانروایی هرمیاس را محاصره کرد و چون از این کار نتیجه‌ای نگرفت، هرمیاس را برای شرکت در گفت‌وگوهای صلح دعوت کرد و مهمانی با شکوهی برپا ساخت و در این مهمانی او را دستگیر کرد و به شوش پایتخت ایران فرستاد. هرمیاس به فرمان اردشیر سوم به دار آویخته شد (۳۴۱ ق م)، چنین نقل شده است که او پیش از مرگ گفت: به دوستان و همشینیان من بگویید که من هیچ کاری که ناشایسته باشد و سزاوار فلسفه نباشد، انجام ندادم. هیچ دور نیست که این واپسین پیام برای ارسطو و نیز لاراستس و گرسینگس بوده باشد. خبر مرگ هرمیاس، ارسطو را سخت آشفته و غمگین ساخت، بدان سان که وی سرودی به یاد و در ستایش هرمیاس و نیز لوحه‌ای برای تندیس وی در معبد دلفی نوشت که هر دو در دست است (نک: همو، کتاب ۷، فصلهای ۶-۸).

ارسطو در ۳۳۵ ق م از مقدونیه به آتن بازگشت. درباره انگیزه این بازگشت، در زندگی‌نامه‌های ارسطو آگاهی روشنی یافت نمی‌شود. در بیشتر این منابع آمده است که چون اسکندر در ۳۳۴ ق م قصد حمله به آسیا را داشت، ارسطو که ظاهراً با این نقشه اسکندر موافق نبود، فرصتی یافت که مقدونیه را ترک کند و به آتن بازگردد. بنابر گزارش بطلیمیوس غریب، وی خویشاوند خود، کلاستیس را در مقدونیه نزد اسکندر نهاد و به آتن بازگشت (گ ۱۱ ب). از سوی دیگر، در برخی

هر چند در این گزارش به اسکندر اشاره نمی‌شود، اما پیداست که حق‌شناسی آنتیان را باید بیشتر به وساطت ارسطو از ایشان نزد اسکندر بازگردانید، تا به وساطت وی نزد فیلیپ. ارسطو در ۳۴۸ یا ۳۴۷ ق م ناگزیر شد که آتن را ترک کند، زیرا در آن زمان احساسات ضد مقدونیه و به ویژه برضد فیلیپ در آتن برانگیخته شده بود و ارسطو به نزدیکی و دوستی با مقدونیه و خاندان سلطنتی آنجا مشهور بود و آنتیان او را حتی از خبر چنان دربار مقدونیه می‌شمردند.

ارسطو پس از بازگشت به آتن، در گردشگاه‌های لوکین — که در ورزشگاهی در شمال شرقی آتن قرار داشت — فعالیت آموزشی خود را آغاز کرد. نام مکتب ارسطو پریپاتس^۱ (= گردشگاه) — که در عربی مکتب «مشاء» نامیده می‌شود — نیز از آنجا آمده است. محل آموزشگاه ارسطو در مالکیت او نبود، زیرا چنانکه اشاره شد، ارسطو در آتن «ساکن بیگانه» به‌شمار می‌رفت و طبق قانون آتن نمی‌توانست در آنجا ملکی از آن خود داشته باشد. وصف محل مدرسه ارسطو در وصیت‌نامه^۲ شاگرد و جانشینش ثئوفراستس^۳ دیده می‌شود (نک: دیوگنس، کتاب ۷، فصل 51 به بعد). این مدرسه یکبار در ۲۹۴، و بار دیگر در ۲۰۰ و سرانجام در ۸۷ ق م دچار ویرانی شده بود (دربارۀ مکتب مشاء، نک: پاولی، ذیل، VII/899 به بعد، به ویژه 905).

ارسطو ۱۲ سال را در آتن به تدریس، پژوهش و تألیف گذرانید. وی در ۳۲۳ ق م بار دیگر آتن را ترک کرد و به خالکیس رفت. انگیزۀ رفتن دوبارۀ او از آتن، در منابع اینگونه آمده است که کاهنی به‌نام اورمیدن و مرد دیگری به نام دیمفیلِس، ارسطو را به اهانت به مقدسات دینی متهم کردند و سرود ستایش‌آمیز ارسطو برای هر میاس و نیز لوح سنگی برای او در معبد دلفی را بهانه آن قرار دادند (دیوگنس، کتاب ۷، فصل 5)؛ در زندگی‌نامه ارسطو از بطلمیوس غریب نیز آمده است که مردی به نام اورمدن، ارسطو را به کفر و خودداری از بزرگ داشتن به‌تنها نسبت داد و علت آن کینه‌ای بود که از وی در دل داشت. ارسطو چون از این ماجرا آگاه شد، آتن را ترک کرد و به شهرش خالکیس رفت؛ زیرا نمی‌خواست که به سرنوشت سقراط و آنچه اهل آتن با او کردند، دچار شود. وی به اختیار خود رفت و کسی از رفتن او جلوگیری نکرد و به وی آزاری نرسانید. ارسطو نیز در برابر این اتهام پوزش نخواست و آنچه در این باره گفته می‌شود، به ارسطو بسته‌اند (بطلمیوس غریب، گ ۱۲ الف؛ قس: ابن ابی اصیبعه، ۵۴/۸).

اما رفتن ارسطو از آتن، این بار نیز در پی رویدادهای سیاسی در آتن بوده است. از ۳۳۵ ق م به بعد که آتن در برابر اسکندر تسلیم شد، گروه‌های هوادار مقدونیه با حمایت اسکندر و سرفرمانده او آنتی‌پاترس، خود را در ایمنی می‌یافتند، اما از سوی دیگر بخش وطن‌پرست و ضد مقدونیه آتن که از سلطۀ اسکندر بر سر خود سخت خشمگین بودند، از آنان کینه و نفرت داشتند.

در آن زمان، پیوندهای شخصی و نیز رسمی ارسطو با فیلیپ، اسکندر و سپس آنتی‌پاترس، در میان آنتیان شناخته شده بود و چنین پیداست که ارسطو پس از بازگشت به آتن در ۳۳۵ ق م، از حمایت آنتی‌پاترس برخوردار بوده است. به علت‌هایی ناشناخته، میان ارسطو و آنتی‌پاترس دوستی استواری وجود داشته است، چنانکه ارسطو، وی را وصی خود قرار داده بود. بدین‌سان ارسطو، از سیاستها و کارهای آنتی‌پاترس، پشتیبانی می‌کرده است. بنابراین، جای شگفتی نیست که آنتیان وطن‌پرست، در وی دشمن بزرگ خود و نیز عامل سیاستهای مقدونیه را می‌دیدند و از وی بیزار بودند.

از سوی دیگر، ناگهان خبر رسید که اسکندر در بابل مرده است (ژوئن ۳۲۳ ق م). اسکندر پیش از مرگش، آنتی‌پاترس را که نماینده وی در مقدونیه و یونان بود، به آسیا فراخوانده بود و بدین‌سان وی نمی‌توانست از ارسطو پشتیبانی کند. در گزارش بطلمیوس غریب آمده است که پس از اقدام آنتیان برای بزرگداشت ارسطو، با برپا داشتن ستون سنگی و نوشته ستایش‌آمیز بر آن از ارسطو، ناگهان مردی از اهالی آتن به‌نام هیمرائِس به مخالفت برخاست و آن ستون سنگی را از جا کند (گ ۱۲ ب). می‌دانیم که این مرد یکی از برجستگان آتن و نیز از اعضای فعال گروه ضد مقدونیه در آتن، و شاید هم دشمن شخص ارسطو بوده است. وی در اکتبر ۳۲۳ ق م همراه دیگر رهبران سیاسی ضد مقدونیه، پس از نبرد کرائِن^۴ و اشغال آتن از سوی مقدونیان، به فرمان آنتی‌پاترس اعدام شد. بدین‌سان، می‌توان آشکارا نتیجه گرفت که وضع سیاسی آتن در تابستان ۳۲۳ ق م رفتن ارسطو به خالکیس را تسریع کرده بود. اتهام بد دینی و مانند آن از سوی آنتیان وطن‌پرست، بهانه‌ای بیش نبوده است، تا خشم و نفرت خود را در برابر هر آنچه مقدونی است — به ویژه بر ارسطو همچون عامل مظنون سیاسی مقدونیه — آشکار کنند. از سوی دیگر، گفته می‌شود که ارسطو پس از ترک آتن در نامه‌ای به آنتی‌پاترس شکایت می‌کند که آتن آکنده از خبرچینان، و برای بیگانه‌ای مقدونی [یعنی ارسطو] خطرناک است، زیرا چیزهایی که برای یک شهروند آتنی مجاز است، برای بیگانه مقدونی مجاز نیست.

سرانجام یک سال پس از ترک آتن و رفتن به خالکیس در جزیرۀ اوئیا^۱ ارسطو در پایان تابستان یا آغاز پاییز ۳۲۲ ق م، بر اثر بیماری که مدتها دچار آن بود، درگذشت. گفته می‌شود که اهالی شهر استاگیرا، زادگاه ارسطو، جسد او را از خالکیس به‌جایی که به گفته بطلمیوس غریب «(ارسطوطالیسی)» نامیده می‌شود، منتقل کردند و در کارهای بزرگ و آنچه علت اندوه ایشان می‌شد، در آنجا گرد می‌آمدند و به مشورت می‌پرداختند، زیرا ارسطو کسی بود که برای استاگیرا قوانینهای نهاده بود (گ ۱۲ الف). برای آگاهی از زندگی و سرگذشت ارسطو، افزون بر آنچه در متن مقاله آمده است، می‌توان به پژوهش مهم کروس

1. Peripatos

2. Theophrastos

3. Krannōn

4. Euboia

نوشته‌های ارسطو نیز در میان آنها بود - همراه خود به آنجا برد. گفته می‌شود که خود او بخشی از کتابخانه‌اش را به فرمانروای مصر پتولیمائیس فیلا دلفس^۸ (۲۴۶-۲۸۳ ق م) فروخته، اما نوشته‌های آموزشی ارسطو را نزد خود نگهداشته بود. پس از آن، سرنوشت نوشته‌های ارسطو را در دو گزارش می‌یابیم:

گزارش نخست از مورخ و جغرافی‌دان مشهور استرابن (۶۴ ق م - ح ۷ م) است. در آنجا گفته می‌شود که نئوس کتابخانه ثوفراستس را - که شامل نوشته‌های ارسطو نیز بود - با خود به شهر زادگاهش اسکسیس برد و آنها را برای وارثان خود باقی گذارد. اینان که افرادی عامی بودند، آنها را در جایی انبار کردند. پس از آنکه پادشاهان پراگشتن - که شهر اسکسیس نیز در قلمرو ایشان بود - برای تأسیس کتابخانه خود به جست و جوی آنها برخاستند، وارثان نئوس کتابها را در حفره‌ای پنهان کردند. مدتها گذشت تا اولاد ایشان کتابخانه ارسطو و ثوفراستس را که از رطوبت و حشرات آسیب دیده بود، به مردی به نام آپلیکن، به بهای گزاف فروختند. وی که بیشتر مردی کتاب‌دوست بود، تا فیلسوف، نسخه‌هایی از آنها تهیه کرد و جاهای خالی را خودش نادرست پُر کرد و کتابها را پر از غلط و اشتباه منتشر ساخت. سپس هنگامی که سولا (فرمانروای رُم) آتن را تسخیر کرد (۸۶ ق م)، کتابخانه آپلیکن را به رُم منتقل ساخت و در آنجا تورائین نحوی^۹ که از مشتاقان ارسطو بود، آن کتابها را با دلجویی از کتابدار به دست آورد (استرابن، کتاب XIII، فصل 54).

گزارش دوم از پلوتارک است. در آنجا نیز آمده است که سولا، کتابخانه آپلیکن را که بیشتر رساله‌های ارسطو و ثوفراستس در آن یافت می‌شد و در آن زمان برای عامه ناشناخته بود، در اختیار گرفت. آنگاه پس از انتقال آنها به رُم، تورائین نحوی، بیشتر آنها را تنظیم کرد و سپس نسخه‌هایی را در اختیار آندرنیکس ردسی نهاد و وی آنها را انتشار داد و نیز فهرستی از آنها را که اکنون رایج است، تهیه کرد (پلوتارک، ج 17، فصل 26؛ درباره آپلیکن و تورائین و ارزیابی گزارشهای استرابن و پلوتارک، نک: ثرو، 33-44، 1/29-31).

آندرنیکس ردسی با تدوین نوشته‌های ارسطو، دوران نوینی از ارسطوگرایی و پژوهش درباره آثار او را آغاز کرد. درباره این شخصیت - که در منابع عربی نیز از وی نام برده می‌شود - و فعالیت مهم وی در تنظیم و ویراستاری آثار ارسطو، در میان پژوهشگران عقاید و نظریات مختلفی یافت می‌شود؛ حتی درباره زمان زندگی و محل فعالیت وی نیز آگاهی دقیق در دست نیست. آیا وی در آتن فعالیت داشته است یا در رُم؟ بعضی از پژوهشگران فعالیت وی را در نیمه نخست سده ۱ ق م در آتن می‌دانند؛ بعضی دیگر بر آنند که وی بسی دیرتر، میان سالهای ۲۰-۴۰ م در رُم فعالیت داشته است، چنانکه در گزارش پلوتارک دیدیم، تورائین

با عنوان «ارسطو، پرتوی تازه بر زندگی و برخی از آثار گمشده او»^{۱۰}، به ویژه ج 1، فصلهای 1-12 و همچنین کتاب دورینگ «ارسطو در سنت...»^{۱۱} (نک: مأخذ) مراجعه کرد.

بخش دوم - نوشته‌های ارسطو و سرنوشت آنها

ارسطو بی‌گمان نویسنده‌ای بسیار پرکار بوده است. دانش فرهنگ‌نامه‌ای او شگفت‌انگیز است. وی در زمینه همه دانشها اندیشیده و نوشته است، چنانکه در برخی از دانشها، می‌توان او را بنیان‌گذار آنها، و نیز بنیان‌گذار روش علمی پرداختن به آنها دانست. از سوی دیگر نوشته‌های ارسطو سرنوشت ویژه‌ای داشته است. ارسطو برخی از نوشته‌هایش را خود برای عموم خوانندگان بیرون از حلقه شاگردانش در لوکین تنظیم و تدوین کرده، و انتشار داده بود. این دسته نوشته‌هایی بوده است که از لحاظ ادبی و شیوه نگارش، از سوی خود ارسطو ویراستاری شده، و شامل چند دیالوگ (مُحاوره) و رساله بوده است که ارسطو آنها را «نوشته‌های بیرونی»^{۱۲} می‌نامیده است. از این نوشته‌ها اکنون جز پاره‌هایی که مؤلفان بعدی در آثار خود نقل کرده‌اند، چیزی برجای نمانده است. دسته دیگر از نوشته‌های ارسطو، انبوهی از یادداشتها، طرحها و مواد گوناگون پژوهشی بوده که ارسطو آنها را برای تدریس تهیه می‌کرده است و «نوشته‌های شنیدنی»^{۱۳} نامیده می‌شده، و به شکل ویراسته شده برای عموم خوانندگان بوده است. گه‌گاه ارسطو خود برخی از آنها را به دست نسخه‌نویسان می‌داده است که رونوشتهایی از آنها تهیه کنند، یا شاگردانش خود از آنها نسخه برمی‌داشته‌اند. این نوشته‌ها یا در کتابخانه لوکین نگهداری می‌شده، یا نزد شاگردان باقی می‌مانده، و به هیچ‌روی در اختیار کتاب‌فروشان و در دسترس همگان قرار نداشته است. بیشتر این نوشته‌ها تخصصی بوده، و خصلت ادبی و زیبانویسی نداشته است. شیوه نگارش ارسطو در این آثار غالباً خشک و موجز است، چنانکه گاه فهمیدن مطالب آنها دشوار می‌نماید؛ از اینجاست که در زمانهای بعد، شرحها و تفسیرهای متعدد بر نوشته‌های ارسطو نوشته می‌شود؛ اما او در برخی دیگر از نوشته‌هایش دارای نثر علمی روشن است (مثلاً در فیزیک، کتابهای III-VI، فصلهای 1-19، متافیزیک، کتاب XII، «اخلاق نیکوماخس»^{۱۴}، کتاب III).

پس از مرگ ارسطو، شاگرد برجسته وی ثوفراستس (ح ۳۷۰-۲۸۶ ق م) جانشین وی، و سرپرست لوکین شد. او نیز وصیت کرده بود که پس از مرگش همه کتابخانه‌اش به نئوس^{۱۵} - که از شاگردان خود او و ارسطو بود - سپرده شود و به احتمال زیاد او را پس از خود نامزد سرپرستی مکتب «مشاء»^{۱۶} کرده بود، اما پس از مرگش، شاگرد برجسته او و ارسطو، استرابن^{۱۷}، سرپرست لوکین شد (از ۲۸۶ تا ۲۶۸ ق م). بدین‌سان نئوس احتمالاً به علت نومییدی و سرخوردگی آتن را ترک کرد و به زادگاهش اسکسیس بازگشت و کتابهای ثوفراستس را - که

1. Chroust, A. H., *Aristotle, New Light on his Life and on Some of his Lost Works*, London, 1973.

2. Aristotle...

3. exōterikoi logoi
Philadelphos

4. akroamatikoi logoi

5. *Ethica Nicomachea*.

6. Neleus

7. Stratōn

8. Ptolémaios

9. Turanniōn ho grammatikos

برمی گرفته، و شامل مهم ترین نوشته های آموزشی ارسطو بوده است. در کنار اینها در طی دورانها نوشته هایی از سوی مؤلفان دیگر بر ساخته، و به ارسطو منسوب شده بود (برای بررسی فهرستهای آثار ارسطو، نک: مرو، «فهرستهای کهن آثار ارسطو»).

در سده ۱۹م، پژوهشگر نامدار آلمانی بکر^۱ آثار ارسطو را در سالهای ۱۸۳۱ تا ۱۸۷۰م تنظیم و ویراستاری کرد که از سوی آکادمی سلطنتی پروس منتشر شد^۲. این مجموعه متن معتبر نوشته های ارسطو به شمار می رود، و از آن زمان تاکنون، شماره گذاری ستونها و سطرها، آن، تنها مرجع نقل نویسندگان و پژوهشگران درباره ارسطو و آثار اوست. جلد ۱ و ۲ آن شامل متن آثار ارسطو، جلد ۳ ترجمه های لاتینی آنها در دوران رنسانس، جلد ۴ حواشی بر آنها و جلد ۵ پاره های بازمانده از آثار ارسطوست. مجموعه ویراسته بکر، شامل ۱۰۶ رساله یا مقاله است که در حدود ۲'۵۰۰ ستون، ۸۷'۵۰۰ سطر و ۸۷۵ هزار کلمه را در برمی گیرد. چاپ اُفست آنها نیز در ۱۹۶۰م منتشر شده است. پژوهشگر دیگر آلمانی بونیتس در ۱۸۷۰م «فهرست ارسطویی»^۳ را که شامل فهرست علمی واژه ها و اصطلاحات ارسطویی بود، منتشر کرد. همه آثار ارسطو، به زبانهای معتبر اروپایی نیز ترجمه شده است.

در اینجا فهرست آثار ارسطو را براساس مجموعه بکر می آوریم (همراه با عناوین لاتینی در پانویس): ۱. مقولات^۴؛ ۲. پری هرمنیاس^۵ (کتاب العبارة)؛ ۳. «تحلیلهای نخستین یا پیشین»^۶، شامل ۲ کتاب؛ ۴. «تحلیلهای پسین یا دومین»^۷، درباره برهان، شامل ۲ کتاب؛ ۵. توپیکا^۸، یا کتاب جدل و استدلالهای دیالکتیکی، در ۸ کتاب؛ ۶. «رد بر سفسطه گران»^۹، یک کتاب در ۳۴ فصل؛ ۷. الطبیعة، یا سماع طبیعی، فیزیک^{۱۰}، درباره طبیعت؛ ۸. فی السماء، یا «درباره آسمان»^{۱۱}، در ۴ کتاب؛ ۹. «درباره پیدایش و تباهی»^{۱۲} (کون و فساد)، در ۲ کتاب؛ ۱۰. «الآثار العلویة»^{۱۳}، درباره پدیده های جوی؛ ۱۱. «درباره روان»^{۱۴} (نفس)، در ۳ کتاب؛ ۱۲. «پارواناتورالیا»^{۱۵} (طبیعیات کوچک)، که شامل این نوشته هاست: درباره حس و محسوس، درباره حافظه و یادآوری، درباره خواب و بیداری، درباره رؤیاها، درباره پیشگویی از رؤیا، درباره درازی و کوتاهی زندگی، درباره تنفس، درباره زندگی و مرگ؛ ۱۳. «تاریخ جانوران»^{۱۶}، در ۱۰ کتاب؛ ۱۴. «درباره اجزاء جانوران»^{۱۷}، در ۴ کتاب؛ ۱۵. «درباره پیدایش جانوران»^{۱۸}، در ۵ کتاب؛ ۱۶. «درباره راه رفتن جانوران»^{۱۹}؛ ۱۷. «درباره حرکت جانوران»^{۲۰}؛ ۱۸. «اخلاق بزرگ»^{۲۱}، این نوشته پس از ثنوفرستس پدید آمده، و در آن آموزشهای اخلاقی ارسطو پایه قرار گرفته است؛ ۱۹. «اخلاق نیگماخس»^{۲۲}، در ۱۰ کتاب؛ ۲۰. «اخلاق

آثار ارسطو را در اختیار آندرنیکس نهاده بود؛ بنابر این وی همزمان با تورانین در رُم به سر می برده است. تورانین در سنین بالای عمر در ۲۶ م در گذشته بود. از سوی دیگر گفته می شود که آندرنیکس دهمین یا یازدهمین جانشین ارسطو در مکتب مشاء در آتن بوده است (یعنی تقریباً میان سالهای ۴۶-۴۳ ق م). بعضی دیگر از پژوهشگران، زمان زندگی او را میان سالهای ۱۲۵-۴۷ ق م می دانند. بنابر پژوهشهای پل مرو، وی میان سالهای ۸۰-۷۸ ق م سرپرست مکتب مشاء در آتن بوده است. بدین سان، می توان نتیجه گرفت که وی پیش از این تاریخ در رم یا آتن نوشته های آموزشی ارسطو را تدوین و منتشر کرده بوده است (درباره او و شیوه کارش در تدوین و انتشار نوشته های ارسطو و شرح برخی از آنها، نک: مرو، I/45-94, 97-141).

در اینجا باید اشاره کرد که آنچه درباره سرنوشت آثار ارسطو پس از مرگ وی، در گزارشها آمده است - حتی اگر آنها را درست و موثق هم بدانیم - دلیل بر آن نیست که نوشته های ارسطو، یکباره ناپدید، و پس از نزدیک به دو سده دوباره کشف شده باشد. در میان شاگردان مکتب ارسطو اوپدیس در کنار ثنوفرستس، برجسته ترین شاگرد ارسطو، بیشتر زندگی خود را در شهر زادگاهش رُوس گذرانیده، و در آنجا شاخه ای از مکتب ارسطویی را برپا کرده بوده است. از این رو، نمی توان به آسانی تصور کرد که مجموعه ای از نوشته های ارسطو در اختیار او، یا دیگر شاگردان ارسطو نبوده است. از سوی دیگر، کاملاً محتمل است که نسخه های دیگری از آثار ارسطو نزد دیگران، از جمله فیلسوفان بعدی مانند اپیکور و رواقیان یافت می شده است و ایشان از راه آنها با اندیشه های فلسفی ارسطو کاملاً آشنا بوده اند.

- آنچه اکنون از نوشته های ارسطو و فهرست آنها در دست است، یکی فهرستی است که دیوگنس لائرتیوس، در کتاب خود گرد آورده، دیگری فهرست هسوخویوس است که در سده ۶م در اسکندریه فراهم آمده بوده، و سرانجام فهرست بطلیمیوس غریب است که در منابع عربی یافت می شود. چنانکه اشاره شد، بطلیمیوس غریب در گزارش خود، به نقل از آندرنیکس ردسی، به هزار نوشته ارسطو اشاره می کند (گ ۱۱ الف)، اما خود وی در فهرستش از ۱۰۱ نوشته نام می برد (گ ۱۴ ب-۱۸ الف) که بیشتر آنها در تاریخ الحکماء قفطی و عیون الانباء ابن ابی اصیبعه با افزوده هایی نقل شده است.

اما فهرست نوشته های ارسطو که در دوران هلنیسم پایه آشنایی با فلسفه او به شمار می رفته، دارای دو بخش بوده است: بخش نخست شامل ۱۹ نوشته و عنوان که منحصر به شکل دیالوگ بوده، و اکنون، جز پاره هایی از آنها همه از میان رفته است. بخش دوم ۱۲۴ عنوان را در

1. Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote, Louvain, 1951.

Immanuel Bekker, Berlin.

4. Bonitz, H., Index Aristotelicus, Berlin.

2. Immanuel Bekker

5. Categoriae.

3. Aristotelis Opera, ed.

6. Perihermeneias.

7. Analytika priora.

8. Analytika posteriora.

9. Topica.

10. Sophistici elenchi.

11 Physica.

12. De Caelo.

13. De generatione et corruptione.

14. Meteorologica.

15. De Anima.

16. Parva naturalia.

17. Historia animalium.

18. De partibus animalium.

19. De generatione animalium.

20. De incessu animalium.

21. De motu animalium.

22. magna moralia.

23. Ethica Nicomachea.

سده‌های میانه، «حقیقت ارسطویی»^{۱۰} حقیقت مطلق پنداشته می‌شد. از سوی دیگر، به ویژه در میان فیلسوفان نوافلاطونی و شارحان نوافلاطونی آثار ارسطو، این گرایش پدید آمده بود که در مسائل بنیادی، میان نظام فلسفی افلاطون و نظام فلسفی ارسطو، چندان اختلافی وجود ندارد. این گرایش به دورانهای بعدی منتقل شد و در میان فیلسوفان اسلامی نیز راه یافت، چنانکه فارابی برجسته‌ترین نماینده این گرایش بوده است. بر روی هم، برداشت بنیادی از فلسفه ارسطویی این بود که پدید آورنده آن را موجودی تاریخی به شمار نمی‌آوردند که در مرحله‌ای معین از تاریخ تفکر فلسفی یونان و در اوضاع و احوال تاریخی-اجتماعی معین پدید آمده، و در آن اوضاع و احوال و در زیر تأثیر بسیاری عوامل گوناگون - چه درونی، چه بیرونی - و در فضای اندیشه‌ای سیاسی-اجتماعی بر تضاد مرحله‌ای از تاریخ یونان باستان پرورش یافته، و نبوغ فلسفی خود را اندک اندک شکل داده است.

اما از دهه‌های نخست قرن کنونی، اندک اندک رویکردی نوین جانشین آن رویکرد نادرست سستی می‌شد. سیمای ارسطو و فلسفه او از شکل یک تندیس مرمرین بیرون می‌آمد و به شکل چهره انسانی و تاریخی زنده‌ای دگرگون می‌گردید. برای نخستین بار پژوهشگر انگلیسی کیس^{۱۱}، در مقاله بلندی درباره ارسطو، در دائرة المعارف بریتانیکا (II/501 به بعد) توجه محققان را به تحول و گسترش تدریجی در اندیشه فلسفی ارسطو جلب کرد. وی با اشاره به نخستین نوشته‌های ارسطو (یعنی دیالوگها)، به این نتیجه می‌رسد که ارسطو، اندک اندک، از افلاطون و کلیات مبهم دیالوگی (محاوره‌ای) دور، و به دقت علمی و نوشته‌های آموزشی نزدیک می‌شود. از لحاظ موضوع نیز ارسطو، حتی در نخستین نوشته‌هایش، گرایشی دارد که عرصه پژوهش فلسفی را گسترش دهد، چنانکه نه تنها متافیزیک و سیاست را در بر می‌گیرد، بلکه وی سخنوری و شعر را نیز - برخلاف افلاطون - ترغیب می‌کند. از سوی دیگر، نخستین نوشته‌های ارسطو نشانگر آن است که وی در اعتقاد و اندیشه خود از جهاتی با استادش افلاطون موافق است و از جهاتی مخالف.

اما ارسطوشناسی نوین این تحول بنیادی در رویکرد به ارسطو را مدیون پژوهشهای دانشمند بزرگ آلمانی ورنر یگر^{۱۲} (د ۱۹۶۰م) است. وی نخست در ۱۹۱۲م پژوهشهای ژرفکاوانه خود را درباره کتاب متافیزیک یا مابعدالطبیعه ارسطو، با عنوان «مطالعاتی درباره تاریخ پیدایش متافیزیک ارسطو»^{۱۳} منتشر کرد. این کتاب، پس از انتشار در میان متخصصان و ارسطوشناسان طوفانی برانگیخت. یگر دامنه تأثیر این پژوهش را ۱۱ سال پس از آن، با نوشته دیگری گسترده‌تر کرد. وی بنیادی‌ترین کتاب روش ارسطوشناسی معاصر را در ۱۹۲۳م با عنوان

اودئوس^۱، در ۸ کتاب؛ ۲۱. سیاست^۲، در ۸ کتاب؛ ۲۲. «سخنوری»، یا خطابه^۳، در ۳ کتاب؛ ۲۳. شعر^۴، در ۲۶ فصل، ناتمام؛ ۲۴. «درباره فضایل و رذایل»^۵؛ ۲۵. متافیزیک^۶، یا مابعدالطبیعه، در ۱۳ کتاب (با آلفای کوچک ۱۴ کتاب).

افزون بر اینها، ارسطو مجموعه‌ای درباره ۱۵۸ قانون اساسی دولت شهرهای یونان گرد آورده بود که همه از میان رفته، و تنها بخش مربوط به جمهوری آتن، در ۱۸۹۰م، در لندن یافت شده است و اکنون با عنوان «قانون اساسی آتن» منتشر شده، و در دست است. پاره‌های بازمانده از دیالوگهای ارسطو نیز از سوی دو پژوهشگر و ارسطوشناس معاصر گردآوری، ویراستاری و منتشر شده است: ۱. راس^۷، «گزیده پاره‌هایی از ارسطو»، آکسفرد، ۱۹۵۵م، ترجمه انگلیسی از همو، آکسفرد، ۱۹۵۲ و ۱۹۶۷م؛ ۲. والتشیر^۸، «پاره‌هایی از دیالوگهای ارسطو». همچنین در مجموعه آثار ارسطو از بکر، نوشته‌هایی آمده است که از ارسطو نیست، ولی در فهرستهای پیشین یافت می‌شود که ما از آوردن آنها چشم می‌پوشیم.

بخش سوم - طرحی از جهان بینی فلسفی ارسطو
در آغاز باید به این نکته اشاره کنیم که چهره‌ای که تاریخ فلسفه بیش از دو هزار سال از ارسطو ساخته بود، چهره‌ای بود منجمد و بی جنبش. این تصویر در طی قرن‌ها، یعنی از دوران باستان به بعد و نیز در طی سده‌های میانه میلادی، برپایه این تصور پدید آمده بود که فلسفه ارسطویی از همان آغاز، یک نظام تفکر بسته، منسجم و یکپارچه را تشکیل می‌داده است، همانند زنجیری که حلقه‌های آن به نحوی یکسان و یک اندازه و به دست سازنده آن، یک‌بار و برای همیشه کنار هم نهاده، و به آیندگان سپرده شده است. علت این رویکرد نادرست به آثار ارسطو، این پندار بوده است که گویی وی از همان زمانی که در آکادمیای افلاطون به سر می‌برده، همانگونه می‌اندیشیده است که پس از بنیان‌گذاری مکتب ویژه خود در لوکین، و نیز تا پایان زندگیش. در این مسیر گویی هیچ‌گونه تحول فکری، دگرگونی، بازاندیشی و بازنگری به نوشته‌های پیشین خود نداشته است. آشکار است که چنین برداشتی از هر پدیده - چه طبیعی، چه انسانی - ناشی از نادیده انگاشتن اصل قانونمند دگرگونی، گسترش و تکامل است. بدین سان، از آغاز - چه در میان جانشینان و شاگردان بلافصل ارسطو، چه در طی قرن‌ها از سوی پیروان فلسفه ارسطویی - این پرسش - جز بسیار اندک و تنها درباره برخی مسائل - به میان نیامده بود که آیا در میان آثار بازمانده ارسطو، می‌توان نشانه‌هایی از دگرگونی و گسترشی تدریجی در مسیر تفکر فلسفی وی یافت، یا نه؟ ارسطو، «معلم اول»^۹، «فیلسوف مطلق» و «معیار حقیقت» به شمار می‌رفت، حتی در اصطلاح اسکولاستیکی

1. *Ethica Eudemia*. 2. *Politica*. 3. *Rhetorica*. 4. *Poetica*. 5. *De virtutibus et vitiis*. 6. *Metaphysica*.
7. Ross, D. W., *Aristotelis fragmenta selecta*. 8. Walzer, R., *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Firenze, 1934, 1962.
9. *Magister primus* 10. *Aristotelica veritas* 11. T. Case 12. Werner Jaeger 13. *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin.

«ارسطو، بنیادگذاری تاریخ گسترش اندیشه او» منتشر کرد. این کتاب زمینه کاملاً نوینی در ارسطوشناسی پدید آورد. از آن زمان به بعد موضع‌گیریهای موافق و مخالف در میان ارسطوشناسان معاصر در برابر روش، نظریات و نتیجه‌گیریهای او آشکار شده است. با وجود این، آن کتاب چنان جای خود را در زمینه ارسطوشناسی استوار کرده که می‌توان گفت ارسطوشناسی نوین با آن کتاب و به وسیله نویسنده آن پایه‌گذاری شده است. برداشت بنیادی یگر در آن کتاب این است که ما باید نوشته‌هایی را که اکنون به نام «مجموعه آثار ارسطویی» پیش‌رو داریم - دست‌کم در خطوط اساسی و اصلی آن - همچون آینه گسترش تکاملی ممتد، گوناگون و جابه‌جا آشفته و متضادی در مسیر تاریخی پیدایش تفکر فلسفی خود ارسطو به‌شمار آوریم و در هرگونه پژوهش و حتی مطالعه آثار ارسطو، این گسترش متکامل و پریپیچ و خم را در تفکر فلسفی او، در نظر داشته باشیم.

اکنون در این باره به هیچ روی نمی‌توان شک کرد که ارسطو در تفکر، رویکرد و کلاً در نظام فلسفی خود مسیری از گسترش و تکامل را پیموده بوده است. نخست، افلاطونی سرسخت و متعهد و درست‌باور (ارتدکس) بوده که به ویژه از نظریه افلاطون درباره ایده‌ها یا مثل و اصول فلسفه اخلاق و سیاست وی هواداری می‌کرده است. سپس، اندک اندک، از او دور می‌شده، و به اندیشه‌ها و نظریات و اصول ویژه خود شکل می‌داده است. وی در مسیر تاریخی و تکامل تدریجی تفکر خود، از یک افلاطونی معتقد، به یک سازمان‌دهنده دانشهای طبیعی، و پژوهشگر ژرف‌کاو، و طبیعت‌شناس تجربه‌گرای و برجسته متحول شده است.

در بررسی همه سویه درباره پیوند اندیشه فلسفی ارسطو با فلسفه افلاطون می‌توان گفت که وی پس از گذراندن چند سالی در آکادimia، اندک اندک از اختلاف میان بینش فلسفی خود با برخی از اصول فلسفه افلاطون آگاه می‌شد. این نظر که ارسطو تا هنگام مرگ افلاطون به شیوه وی می‌اندیشیده، و نظریه مثل را نیز پذیرفته بوده، بی‌پایه است. وی در نخستین نوشته‌های خود - و بیش از همه در توبیکا - تضاد خود با افلاطون را نشان می‌دهد. ارسطو در این نوشته نظریه ایده‌ها را نفی می‌کند و نظریه «مقولات» خود و به ویژه نظریه اوسیا^۱ (جوهر) را شکل می‌بخشد. در پهنه رویدادهای طبیعت، قانونمندی را جانشین عامل پیش‌بینی‌ناپذیر افلاطون می‌کند و نظریه مهم خود را درباره «غایت»^۲ که انگیزه همه جریانهای هستی در رویدادهای آن است، به میان می‌آورد. نیکی (خیر) که نزد افلاطون مفهومی مطلق بود، نزد ارسطو نسبی و تاریخی می‌شود. خیر آن است که انسانهای اخلاقاً ارجمند آن را در شرایط مشخص برمی‌گزینند.

اینها و موضوعهای دیگر، نشانگر آن است که ارسطوی جوان موضع‌گیری مخالفی با افلاطون داشته است. اما این بدان معنا نیست که وی مواد اندیشه‌ای و حتی ساختارهای تفکری را از افلاطون پذیرفته، و آنها را با بینش فلسفی خود در نیامیخته باشد. هرچه بر سن و

تجربه‌های عقلی وی می‌گذشت، اطمینان به درستی اندیشه‌هایش فزونی می‌گرفت و درباره نظریات و اندیشه‌های دیگران منصفانه‌تر داوری می‌کرد. وی به خوبی از این امر آگاه بود که فلسفه او مکمل اندیشه‌های فلسفی گذشته یونانی است و بر واداری خود به آنچه پیشینیان گفته‌اند، تأکید می‌کرد.

ارسطو در دوران پختگی اندیشه‌اش به عظمت افلاطون اعتراف می‌کند، اما این اعتراف وی را از آن باز نمی‌دارد که دوست داشتن «حقیقت» را بر پیوندهای دوستانه با دیگران برتری دهد. وی در یک جا به پژوهش درباره نیکی یا خیر کلی از دیدگاه افلاطونی می‌پردازد و می‌کوشد که دشواریهای این نظریه را بررسی کند و سپس می‌افزاید که این کار دردناکی است، زیرا آن کسان دوستان ما بودند، که [نظریه] ایده‌ها را به میان آوردند؛ اما بی‌شک بهتر و حتی لازم است که ما برای نجات حقیقت، به ویژه از آن‌رو که فیلسوفیم، هرچه را به آن دلبستگی شخصی داریم، کنار بگذاریم. هر دو برای ما عزیزند، اما وظیفه ماست که حقیقت را ترجیح دهیم («اخلاق نیکوماخس»، کتاب I، فصل 6، گ 1096a، سطرهای 11-17).

بر روی هم پیوند ارسطو با افلاطون را، نمی‌توان مشخصاً تعیین کرد، اما می‌توان گفت که تقریباً همه آنچه در نوشته‌های افلاطون آمده، همیشه در اندیشه ارسطو حضور داشته است. در نخستین نوشته‌های وی، به ویژه دیالوگهای تأثیر زبان و اصطلاحات افلاطون آشکار است، هرچند نمی‌توان گفت که ارسطو، حتی در آنها به شیوه افلاطون می‌اندیشیده است. اما از سوی دیگر، فلسفه ارسطو در درگیری پیوسته با افلاطون شکل گرفته، و گسترش یافته است. در همه نوشته‌های ارسطو می‌توان تأثیر نیرومند افلاطون را بر تفکر وی یافت؛ حتی آن یخشهایی از فلسفه او که می‌توان آنها را به ویژه ارسطویی دانست، با میراث معنوی افلاطون در آمیختگی جدایی‌ناپذیر نشان می‌دهد.

کوشش ارسطو این بوده است که فلسفه افلاطونی را از دیدگاه خود از عناصر غیرعقلانی آزاد کند و با دادن ابعادی نوین به جهان‌بینی افلاطون آن را کامل سازد. ارسطو، به ویژه نظریه افلاطونی مثل را عنصری نالازم و حتی مزاحم می‌شمارد و آن را همواره با استدلالهای متعدد رد می‌کند. در یک جا از تحقیر و استهزای آن نیز پاک ندارد و می‌گوید «با ایده‌ها بدروود باید کرد، زیرا جیرجیر پرندگان است [یعنی وزاجی است]» («تحلیل‌های دومین»، کتاب I، فصل 22، گ 83a، سطر 34).

ما در اینجا می‌کوشیم که طرحی کوتاه، اما همه سویه از جهان‌بینی فلسفی ارسطو عرضه کنیم. فیلسوف بزرگ آلمانی هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱م)، در درسهای تاریخ فلسفه خود، درباره ارسطو گفته است: اگر فلسفه جدی گرفته می‌شد، آنگاه هیچ چیز شایسته‌تر از این نمی‌بود که درباره ارسطو سخن رانده شود.

کشف و فریبندگی نداشت و جهانی فرعی و منفی و جهان فقدان و حرمان بود. ارسطو درست برخلاف افلاطون برای محسوسات و نیز تجربه حسی وظیفه و نقشی مثبت و عمده قائل بود. البته از دیدگاه او نیز هدف معرفت، شناخت کلیات یعنی شناخت ماهیت کلی چیزهاست، اما باید پدیده‌ها را آنگونه که مصرانه و به نحوی تردید ناپذیر، از راه حواس، به ما نشان داده می‌شوند، شناخت («دربارۀ آسمان»، کتاب III، 306a، سطر 16)، و در این راه هیچ چیز، حتی بی‌اهمیت‌ترین چیزها را نباید ناچیز شمرد؛ زیرا در اینها نیز ذخیره‌های پایان ناپذیر شناخت وجود دارند («دربارۀ اجزاء جانوران»، کتاب I، فصل 6، گ 645a، سطر 5).

بدین‌سان، باید روش و قواعد پژوهش در هریک از زمینه‌های شناخت عملی، جست و جو شود، هر زمینه پژوهش دارای میزان دقت ویژه خود است و میزان این دقت به طبیعت و ساختار موضوع پژوهش بستگی دارد. کسی که جوای فلسفه و شناخت است، هرچند نتواند به علت واقعی هر چیز دست یابد، باید بکوشد که پذیرفتنی‌ترین و در دسترس‌ترین راه حل هر مسأله‌ای را بیابد. اما برای این کار، از دیدگاه ارسطو انسان باید دارای موهبت و استعداد ویژه‌ای باشد و به تعبیر خود او، برای شناخت و فهم فلسفی، با هم دیدن دو اصل نهاده شده و تمیز هریک از آن دو، افزار کوچکی نیست؛ برای این کار انسان باید نیک سرشت باشد. آنچه باقی می‌ماند، همانا انتخاب درست یکی از آن دو است. نیک سرشتی در حقیقت توانا بودن است در گزیدن آنچه راست است و گریختن از آنچه دروغ است. کسانی که چنین سرشته شده‌اند، توان چنین کاری را دارند، زیرا درباره‌ی آنچه به ایشان عرضه می‌شود، با احساس مهر، یا نفرت، به درستی داوری می‌کنند (توبیکا، کتاب VII، فصل 14، گ 163b، سطرهای 16-10).

بدین‌سان ویژگی روش فلسفی ارسطو همان روش دیالکتیکی است که سقراط و افلاطون پیش از وی به میان آورده بودند. اما این روش دیالکتیکی نزد وی همزمان و همگام با تجربه و مشاهده حسی یک دانشمند طبیعت‌شناس است. وی همواره از پدیده‌ها پیروی می‌کند و سپس می‌کوشد که به مفهوم کلی موضوع زیربررسی دست یابد. خود شیء (یا موضوع) راه را به روی انسان می‌گشاید (متافیزیک، کتاب I، فصل 3، گ 984a، سطر 18، ترجمه ۱۳)، انسانها از سوی خود حقیقت مجبور می‌شوند که جست و جو کنند (همان فصل، گ 984b، سطر 10، ترجمه ۱۴).

هدف ارسطو، همیشه یافتن توضیحی طبیعی، عینی و عقلانی برای هر پدیده است. برای اینکه بتوان علت‌های پدیده‌ها را یافت و بررسی کرد، نخست باید خود آنها را شناخت. هدف اصلی هر پژوهش علمی، شناخت ماهیت چیزهاست. مفهوم کلی، موضوع این شناخت است. این مفهوم کلی، شامل صفات ثابت و همیشه یکسان پراکنده در جزئیات،

تقسیم‌بندی فلسفه و روش ارسطو: آنچه درباره‌ی تقسیم‌بندی زمینه‌ها و مسائل فلسفه از دیدگاه ارسطو می‌دانیم، هیچ‌یک دقیقاً به خود وی باز نمی‌گردد. در نوشته‌های خود او اشاره به یک تقسیم‌بندی مشخص و قطعی را که پایه پژوهش فلسفی ارسطو باشد، نمی‌توان یافت. وی در یک‌جا مختصراً اشاره می‌کند که مسائل و قضایای فلسفی را می‌توان در ۳ گروه جای داد: اخلاقیات، طبیعیات و منطقیات (توبیکا، کتاب I، فصل 14، گ 105b، سطر 19). اما این تقسیم‌بندی را خود او نیز موقتی می‌داند.

از سوی دیگر، در مکتب مشاء و سپس نزد مفسران و شارحان آثار ارسطو، به ویژه نزد نوافلاطونیان یک تقسیم‌بندی اساسی برای دانشهای فلسفی به میان می‌آید که اصل آن به خود ارسطو بازگردانده می‌شود. از این دیدگاه، ارسطو دانشهای فلسفی را به دو دسته اصلی تقسیم می‌کند: نظری و عملی. فلسفه نظری نیز به نوبه خود به ۳ بخش تقسیم می‌شود: فیزیک (شناخت طبیعت)، ریاضیات و خداشناسی که همچنین فلسفه نخستین یا مابعدالطبیعه نامیده می‌شود. فلسفه عملی نیز شامل اخلاق، تدبیر منزل (اقتصاد) و سیاست می‌شود. اشاره‌های خود ارسطو در نوشته‌هایش نیز آن دسته‌بندی دوگانه اساسی را تأیید می‌کند. در جایی می‌گوید: فلسفه به درستی شناخت حقیقت نامیده شده است؛ هدف شناخت نظری، حقیقت است و از آن شناخت عملی، گنیش (متافیزیک، کتاب II، فصل 1، گ 993b، سطر 19، قس: ترجمه فارسی، ۴۸). فلسفه عملی نزد ارسطو دو گونه است: یکی آفرینش یا پدید آوردن و ساختن^۱، و دیگری عمل یا کنش^۲ که از این میان، نخستین با استعداد و توان هنری-فنی، و دیگری با خواست یا اراده پیوسته است (همان، کتاب VI، فصل 1، گ 1025b، سطر 22، نیز ترجمه، ۱۹۴).

برای بررسی فلسفه ارسطو، نخست باید از روش اندیشیدن او آغاز کرد. فلسفه ارسطو را می‌توان نتیجه و شکل کامل شده همه نظریات و اندیشه‌های فلسفی یونان از آغاز تا دوران او دانست. یکی از مهم‌ترین دست‌آوردهای فلسفی ارسطو معارضه او با فلسفه افلاطون، و رها کردن تفکر و پژوهش فلسفی از چارچوب دیالوگی و شاعرانه-عرفانی او است. در فلسفه ارسطو همیشه و بیش از هر چیز بازگشت به واقعیت و رویکرد به پدیده‌های عینی جهان پیرامونی و موجودات محسوس به چشم می‌خورد. شعار همیشگی او «پرستاری پدیده‌ها»^۳ است. این برجسته‌ترین ویژگی روش اندیشه فلسفی اوست. ارسطو با کوشش پیگیر و در جریان گسترش تدریجی تفکرش توانست خود را از زیر بار سنگین جهان‌بینی افلاطون آزاد کند، در حالی که هسته‌های عقلانی و درست نظریات سقراطی و افلاطونی را کشف می‌کرد و نگه می‌داشت. افلاطون منحصرأ به کلیات و مفاهیم اندیشه‌ای دلبستگی داشت و چندان علاقه‌ای به پرداختن به جزئیات، یعنی پدیده‌های عینی جهان محسوس نشان نمی‌داد. معرفت واقعی برای او شناخت جهان ایده‌ها یا مثل بود؛ جهان پدیده‌ها برای او در برابر جهان ایده‌ها ناچیز و بی‌اهمیت می‌نمود؛ جهان پیدایش، شدن (صیوروت) و دگرگونی برای افلاطون

یا به تعبیر ارسطو در «تک چیزها»^۱ است. اما این کلیات یا مفاهیم کلی را — که نمودار ماهیتهای چیزها نیستند — تنها می توان از راه تک چیزها، یعنی جزئیات و بررسی آنها به دست آورد. ماهیت را تنها از راه پدیده ها می توان یافت، همانگونه که علت را تنها از راه معلول می توان جست و جو کرد. اندیشه و ذهن انسان از هرگونه شناخت فطری و پیشین تهی است و شناخت، برخلاف عقیده افلاطون، دوباره یادآوری^۲ (تذکارت) دانسته های ما پیش از آمدن به این جهان نیست. سرچشمه هرگونه شناختی نخست دریافت یا ادراک حسی است و شناختهایی که از راه بینش درونی دست می دهند، در واقع نتیجه تأثیر اندیشه ها بر اندیشه های دیگرند، همانگونه که ادراک حسی یا احساس، نتیجه تأثیر چیزهای محسوس بر حواس است. هر تک چیز محسوس، خصلت یقینی بیشتری دارد، هرچند مفهوم کلی، بنابر طبیعت خود دارای شمول و فراگیری بیشتری است؛ اما ادراک حسی همیشه باید پایه قرار گیرد. بدون ادراک حسی، اندیشه ای نمی توان یافت («دریاره روان»)، کتاب III، فصل 8، گ 432a، سطرهای 4، 8).

مفاهیم و اصول کلی هر دانشی را باید از راه استقرا^۳ به دست آورد، یعنی پیشرفت از راه تک چیزها (چیزهای جزئی) به سوی [قضیه] کلی و از چیزهای شناخته شده به چیزهای ناشناخته (توییکا، کتاب VIII، فصل 1، گ 156a، سطرهای 4-7، قس: همان، کتاب I، فصل 18، گ 108b، سطر 11). پس پایه خود استقرا ادراک حسی است. بدین سان، ارسطو تأکید می کند که هرچند حواس ما دچار خطا و اشتباه می شوند و هرچند داده های آنها نسبی است، با وجود این نمی توان واقعیتی را که حواس و اندامهای حسی به ما نشان می دهند، نفی کرد، زیرا ادراک حسی، ادراکی از خود نیست، بلکه چیزی جدا و غیر از ادراک حسی هست که ضرورتاً پیش از آن وجود دارد، چون محرک طبعاً مقدم بر متحرک است (متافیزیک، کتاب IV، فصل 5، گ 1010b، سطر 35، ترجمه، ۱۱۵).

ادراک حسی در خود و در حد خود، هرگز گمراه کننده نیست، بلکه سبب گمراهی و خطا را باید در تصورات و داوریهای خود ما جست و جو کرد. بر روی هم، نظریه شناخت ارسطو از ادراک حسی آغاز می شود و به شناخت عقلی، تجربی و کلی می انجامد. فشرده نظریه شناخت ارسطو را می توان در این گفته های خود وی یافت: آشکار است که اگر یک حس گم شده باشد، ضرورتاً یک شناخت (یا آگاهی، علم) با آن گم می شود و نمی توان آن را به دست آورد؛ زیرا ما یا از راه استقرا می آموزیم، یا از راه برهان. اما بینش در کلیات ممکن نیست، جز از راه استقرا [حتی آنچه تجربیها یا انتزاعها نامیده می شوند، تنها از راه استقرا به دست می آیند]، چون آنها در هریک از امور جزئی وجود دارند و در خود، از اینها جدا نیستند. کاربرد استقرا نیز، بی داشتن ادراک حسی، ممکن نیست، زیرا ادراک جزئیات از راه احساس است. کسب

شناخت علمی هم از آنها ممکن نیست، چون نه می توان آن را از کلیات بدون استقرا به دست آورد، نه از استقرا بدون ادراک حسی («تحلیلهای دومین»، کتاب I، فصل 18، گ 81a، سطر 38، گ 81b، سطر 9).

ارسطو، درست برخلاف افلاطون، وجود کلیات را مستقلاً و جدا از تک چیزها منکر است. نزد وی، ذهن از راه تجربه یا انتزاع به شناخت مفاهیم کلی می رسد، و این نیز برپایه مشاهده و ادراک حسی است. اما ادراک حسی متعلق به کلی نیست. چگونه از راه مشاهده و ادراک حسی جزئیات، به شناخت یک کلی می توان رسید؟ ارسطو می گوید: از ادراک حسی یادآوری پدید می آید، آنگونه که می گوئیم از یادآوری^۴ بسیار یا مکرر همان چیز، تجربه^۵ زاییده می شود؛ زیرا یادآوریهما، هرچند در شمار بسیارند، تجربه ای یگانه را می سازند. تجربه، هنگامی که تماماً در روح مستقر می شود، کلی است، یعنی یکی است که بر بسیار صدق می کند و در همه جزئیها حضور دارد و مبدأ هنر (فن) و علم به شمار می رود، اگر دریاره پیدایش و تولید باشد، فن است و اگر دریاره موجود باشد، علم است (همان، کتاب II، فصل 19، گ 100a، سطرهای 5-9). بر روی هم، روش پژوهش نزد ارسطو چنین است: او نخست به زبان و بررسی دقیق و جدا کردن معانی مختلف و ممکن مفاهیم اصلی می پردازد، یعنی ابتدا میان کاربرد زبان و واژه ها در معانی اصلی حقیقی و معانی مجازی آنها تفاوت می نهد، آنگاه نحوه استدلال و شکلهای گوناگون آن را بررسی می کند. نزد او کار شناخت در دو مرحله انجام می گیرد: نخست ادراک حسی با تکیه بر وضوح یا بدهات واقعیت عینی و پدیده های آن، زیرا چنانکه اشاره شد، ارسطو بر آن است که آنچه از راه افزار حسی سالم ادراک می شود، واقعی است و باید داده های آن را پذیرفت، هرچند در مرحله بالاتری نیازمند به توضیح است. مرحله دوم که بر پایه بدهات ادراک حسی بنا می شود، همان استقراست که نخست در مکتب سقراط پدید آمد و ارسطو آن را به شکل کامل خود درآورد.

ارسطو به درستی مبتکر و بنیان گذار «منطق» شناخته شده است. در منابع عربی اسلامی، مکرراً او را «صاحب المنطق» می نامند. اما خود ارسطو هرگز آنگونه نوشته هایش را که «منطقی» نام گرفته اند، منطق نخوانده است. آنچه ما منطق می نامیم، وی «تحلیلهما» می نامد. منطق دانش نیست، بلکه «پیش آموزی» است، شرط پیشین هرگونه پژوهش است؛ به گفته ارسطو، بعضی از کسانی که می کوشند دریاره چگونگی دریافت حقیقت سخن بگویند، بی دانستن تحلیلهما به این کار می پردازند، در حالی که باید این مسائل را از پیش فهمیده باشند (متافیزیک، کتاب IV، فصل 3، گ 1005b، سطرهای 4-3، ترجمه، ۹۶).

در زمانهای بعد، مجموعه نوشته های منطقی ارسطو را «آرگانت»^۶

و اوسیا همچون حاصل مصدر یا اسم مصدر به معنای «باشندگی» «باشش» یا «کینونت» عربی است و در غیر اصطلاح فلسفی به معنای دارایی، خواسته، ملکیت شخصی و همچنین وضع و حالت است. در ترجمه‌های لاتینی آثار ارسطو که بعدها پایه ترجمه آن در زبانهای اروپایی شده است، ousia به شکلهای *queentia*, *essentia*, *substantia* و نیز *entitas* (که دقیق‌تر از همه است) آمده است. اوسیا، از زمان افلاطون به بعد، مرادف با طبیعت، سرشت و نهاد، و ضد *génésis* به معنای پیدایش، زایش و شدن به کار می‌رفته است و برهستی یا وجود ثابت و پایدار و دگرگونی ناپذیر، دلالت داشته است (مثلاً نک: افلاطون، تیمائس، c 29، سوفیستس، 232c). نزد ارسطو اوسیا به معنای هستی قدر اول است و در نوشته‌های متعدّدش آن را در نحوه‌های مختلف معنای آن به کار می‌برد. از یک سو آن را مرادف «چی»^۱ (ما الشیء یا ما هو الشیء) می‌نهد و از سوی دیگر، چنانکه خواهیم دید، آن را تعریف، و به دو بخش تقسیم می‌کند. اکثر نخستین مترجمان قدیم عربی، اوسیا را — شاید طبق الگوی فارسی آن — «جوهر» ترجمه کرده‌اند. بعضی نیز آن را به شکل «الذات» برگردانده‌اند. جوهر که معرّب گهر^۲ است در پهلوی به معنای سرشت، طبیعت، ماهیت و نهاد بوده است. به هر روی، در واژه جوهر، معنای بسیار مهم، دقیق و فراگیر اوسیا گم می‌شود. بدین سان بهتر می‌بود که نخستین مترجمان عربی، این واژه را به همان شکل اصلی آن (اوسیا) به کار می‌بردند، همانگونه که برخی واژه‌های دیگر یونانی را به همان شکل اصلی یا با اندک تغییری، معرّب می‌کردند و به کار می‌بردند (مانند قاطیغوریاس، باری ارمیناس، آنالوطیقا و...)، اکنون بهتر است که اندک اندک در ترجمه‌های فارسی آثار ارسطو، همان واژه اوسیا به کار برده شود، تا معنا و مفهوم اصلی ارسطویی آن از میان نرود (درباره اوسیا، نک: اونس، 151-137).

ارسطو چند تعریف از اوسیا (جوهر) دارد. در یک جا می‌گوید: اوسیا در دقیق‌ترین، نخستین و بهترین تعبیر آن چیزی است که نه در موضوعی گفته می‌شود و نه در موضوعی هست، مانند انسانی یا اسبی؛ اما وی از جوهرهای دومین نیز سخن می‌گوید، یعنی انواعی که جوهرهای نخستین را در بردارند و نیز آنهایی که همچون جنسها، انواع را در بر می‌گیرند، مانند نوع «انسان» که یک انسان را در بردارد و جنسی که این نوع به آن تعلق دارد، یعنی جاندار (حیوان). اینها، یعنی انسان و جاندار — یا نوع و جنس — اوسیا‌های دومین نامیده می‌شوند (مقولات، فصل 5، گ 2a، سطرهای 19-11). در میان جوهرهای دومین، نوع بیشتر جوهر است تا جنس، زیرا به جوهر نخستین نزدیک‌تر است؛ چه، اگر با توجه به جوهر نخستین پرسیده شود که این چیست؟ و در پاسخ انواع را بیان کنند، این پاسخ آگاهانده‌تر و شایسته‌تر است از اینکه جنس را بیان کنند. مثلاً اگر درباره یک فرد معین بگویند «انسان» است، آگاهانده‌تر از این است که از «حیوان» سخن بگویند،

(= افزار) نامیدند، یعنی منطق را همچون افزار فلسفه به شمار آوردند. واژه «منطقی»^۱ نزد ارسطو به طور کلی به این معناست که درباره موضوعی یا امری از لحاظ صوری و زبانی بررسی شود و در برابر آن «تحلیلی» قرار دارد که به معنی مطابقت با قواعد استدلالی و برهانی است («تحلیلهای نخستین»، کتاب I، فصل 22، گ 84a، سطر 7). یادآوری این نکته لازم است که قواعد منطق ارسطو، نه تنها با تحلیل شکلهای اندیشیدن سر و کار دارد، بلکه هدف آن شناخت واقعیت است، آنگونه که در ذهن و اندیشه انسان بازتاب دارد. بدین سان شکلهای استدلال باید به ما آگاهی یقینی درباره چگونگی پیوندهای پدیده‌های عینی بدهد و درستی نتیجه‌گیریهای ما باید هماهنگ با قانونهای صوری تفکر باشد و به وسیله پدیده‌های واقعی تأیید شود. این درست مطابق با نظریه شناخت ارسطوست. تحلیل شکلهای اندیشه، در واقع تحلیل اندیشه‌هایی است که ما از واقعیت و درباره آن داریم، یعنی واقعیتی که در ما به شکل اندیشه درآمده است. از اینجاست که ارسطو در همبستگی اندیشه با واقعیت، مسأله «مقولات» را مطرح می‌کند.

مقولات نزد ارسطو، از یک سو، شکلهایی را که ما در آنها به واقعیت می‌اندیشیم، نشان می‌دهند و از سوی دیگر، نشانگر شکلهایی از واقعیتند، به آنگونه که در خود وجود دارند. خود واژه «کاتگوریا» یا «گفتار»، یعنی شکلهای گوناگونی که در آنها می‌توان درباره یک چیز سخن گفت و درست به همین علت، ارسطو آنها را «مقولات متعلق به موجود»^۲ می‌نامد (فیزیک، کتاب III، فصل 1، گ 200b، سطر 28، قس: متافیزیک، کتاب V، فصل 28، گ 1024b، سطر 13، ترجمه، ۱۸۶). وی همچنین مقولات را «جنسهای موجود»^۳ می‌نامد.

در اینجا باید به این نکته اشاره کرد که ارسطو خود، در موارد بسیار اندک، از دست‌آوردهای منطق خویش استفاده می‌کند و خواننده آثار او نیز، هرگز خود را مجبور نمی‌یابد که از «ارگان» وی یاری جوید. در این میان جدول مقولات، مهم‌ترین بخش است که در مرز میان منطق و هستی‌شناسی قرار دارد. مقولات دهگانه ارسطو اینهاست: ۱. جوهر (گوهر، اوسیا)، ۲. چندی^۴ (کم)، ۳. چونی^۵ (کیف)، ۴. پیوند^۶ (اضافه، نسبت)، ۵. جا^۷ (مکان، آبن)، ۶. هنگام^۸ (زمان)، ۷. نهاد^۹ (وضع)، ۸. داشتن^{۱۰} (ملک، قنیه)، ۹. کنش^{۱۱} (فعل)، ۱۰. واکنش^{۱۲} (انفعال) (مقولات، فصل IV، گ 1b، سطر 95 - گ 2a، سطر 4).

در این میان مقوله جوهر نزد ارسطو اهمیت ویژه‌ای دارد. درباره این واژه و مفهوم آن در اینجا توضیح مختصری لازم است. آنچه در اصطلاح فلسفی، از راه ترجمه‌های عربی نوشته‌های ارسطو «جوهر» نامیده شده است، برابر واژه یونانی ousia (اوسیا) است و اوسیا خود مشتق از فعل یونانی eimi (= بودن یا باشیدن) است و شکل آن از اسم فاعل مفرد مؤنث ousa گرفته شده که دقیقاً به معنای باشنده یا کائن است

1. logikōs	2. Katēgoriai tou ontos	3. ta genē ontos	4. poson	5. poion	6. prosti	7. pou	8. potē
9. keistheī	10. ekhein	11. poiein	12. paskhein	13. to ti estin	14. gōhr		

و خاصه موضوع را؛ چون اگر چیستی (ماهیت) موضوع را بیان کند، «تعریف» است و اگر چنین نباشد، خاصه یا ویژگی است. اما اگر محمول معکوس شدنی به موضوع نباشد، یا یکی از صفاتی است که در تعریف موضوع داده شده است (هنگامی که جنس است، یا فصل)، یا اگر یکی از صفاتی نباشد که در تعریف داده شده است، آنگاه عرض است، زیرا عرض آن است که در حالی که متعلق و وابسته به موضوع است، نه تعریف است، نه جنس و نه خاصه (توپیکا، کتاب I، فصل 8، گ 103 b، سطرهای 1-19).

ارسطو درباره تعریف یا حد^۱ می گوید: تعریف بر هم نهاده ای است از جنس و فصلها، جنس آن است که مشترک است میان نوعهای بسیار، فصل یا اختلاف نیز چگونگیهای غیرعرضی است که انواع را از یکدیگر جدا و مشخص می کند. تعریف چیستی (ماهیت^۲) چیزی را بیان می کند، مثلاً در پاسخ انسان چیست؟ نخست می گویم جاندار (حیوان) است - که جنس را معین می کند - سپس باید بر آن همه فصلهایی را افزود که انسان دارای آنهاست و دیگر انواع جانداران، دارای آنها نیستند، یعنی سخن گفتن یا اندیشیدن؛ و در تعریف او گفته می شود: انسان جانوری است سخنگویا اندیشنده (حیوان ناطق).

مبحث مهم دیگر در منطق ارسطو، مبحث قضیه^۳ یا گزاره است. قضیه ساده سخنی است دلالت کننده بر وجود یا حضور چیزی در چیز دیگر، در گذشته، اکنون، یا آینده. قضیه یا ایجابی^۴ است، یا سلبی^۵، یعنی یا چیزی را به چیزی نسبت می دهد، یا از آن سلب می کند (پری هرمناس، فصل 5، گ 17 a، سطر 23، فصل 6، گ 17 a، سطر 25). ارسطو در «تحلیلهای نخستین» به تفصیل به مبحث قضایا می پردازد.

مبحث مهم دیگر در منطق ارسطو، قیاس (یا همگفتها) است. شناخت علمی به معنای واقعی آن، در استنتاج جزئی از کلی، یا معلول از علت است. به تعبیر خود ارسطو، شناخته شدن هر چیزی به طور مطلق، هنگامی دست می دهد که بدانیم علت آن چیست، و این علت آن چیز است و نه علت چیز دیگر؛ و نیز بدانیم که آن چیز نمی تواند به گونه ای دیگر باشد («تحلیلهای دومین»، کتاب I، فصل 2، گ 71 b، سطر 10). واژه قیاس عنوانی است که نخستین مترجمان آثار منطقی ارسطو به عربی، در برابر واژه یونانی سولگیسموس^۶ گزیده بوده اند. این واژه در کنار معانی متعدد آن، گونه ای «همگفتها» یا «گفته های برهم نهاده» است که مقصود از آن «استنتاج» است. ارسطو نیز این اصطلاح را به این معنای عام به کار برده است (خطابه، کتاب I، فصل 11، گ 1371 b، سطر 9)؛ اما مترجمان عربی بارها همان واژه یونانی را تعریب کرده، و به شکل «سلو جسموس» و «شلی جسموس» به کار برده اند (مثلاً نک: ارسطو، منطق، ۱۰۶، ۱۰۴/۱).

ارسطو در آغاز مبحث «قیاس» می گوید: ما نخست باید به این بپردازیم که موضوع پژوهش ما چیست و درباره چیست؟ پژوهش ما

زیرا آن یک (نوع) خاص اوست، و این یک (جنس) بسی عام تر است (همان فصل، گ 2 b، سطرهای 13-8). از سوی دیگر، اوسیا پیش از هر چیز نزد ارسطو بر «این چیز در اینجا» (هذا الشيء) دلالت دارد و این درباره جوهرهای نخستین به درستی صادق است که بر «این چیز در اینجا» دلالت می کنند، زیرا آنچه جوهر نخستین بر آن دلالت دارد، یک شخص و عدد^۷ یکی است (همان فصل، گ 3 b، سطرهای 13-10).

اما مقوله اوسیا نزد ارسطو منحصر به «مقولات» وی نمی شود، بلکه مبحث مهمی در متافیزیک وی نیز به شمار می رود، به ویژه در کتابهای چهارم، ششم و هفتم آن مفصلاً درباره جوهر بررسی می کند. در یک جا می گوید: نخستین موجود که نه فلان موجود است، بلکه موجود به نحو مطلق^۸ است، باید که جوهر باشد. «نخستین» به معنای بسیار گفته می شود. با وجود این، خواه بر حسب تعریف یا بر حسب شناخت و خواه بر حسب زمان، و به همه آن معانی، اوسیا (جوهر) نخستین است، چون هیچ یک از محمولات دیگر نمی توانند جداگانه وجود داشته باشند و تنها جوهر است که چنین است. بر حسب تعریف (یا مفهوم) نیز اوسیا نخستین است، زیرا در تعریف هریک از چیزها حضور تعریف جوهر ناگزیر است (متافیزیک، کتاب VII، فصل 1، گ 1028 a، سطرهای 35-30، ترجمه، ۲۰۸). در جای دیگری آمده است که اوسیا (جوهر) به یک گونه، از اجسام ساده یا بسیط گفته می شود، مانند خاک، آتش، آب و مانند اینها؛ و به طور کلی اجسام و آنچه مرکب از آنهاست از جانوران و موجودات مبنوی و اعضای آنها. همه اینها جوهر نامیده می شوند، زیرا محمول موضوعی (زیر نهادی) واقع نمی شوند، بلکه چیزهای دیگر محمول آنها می گردند. همچنین جوهر به آن گفته می شود که علت ذاتی (درون باشند) هستی چیزهایی است که محمول موضوعی نمی شوند، مانند روان (نفس) در جانوران، و نیز همه اجزاء درونی یا ذاتی آنگونه چیزها که آنها را محدود می کنند و بر «این چیز در اینجا» دلالت دارند. در نتیجه اوسیا (جوهر) به دو گونه گفته می شود: ۱. چنان واپسین موضوع (زیر نهاد) که فراتر از آن به چیز دیگری اثبات نمی شود، ۲. آنچه «این چیز موجود در اینجا» و جداگانه است (همان، کتاب ۷، فصل 8، گ 1017 b، سطرهای 25، 15-10، ترجمه، ۱۴۷-۱۴۸).

ارسطو همچنین درباره محمولات، یعنی پیوندهای مفاهیم کلی با موضوعهایی که آنها محمولشان قرار می گیرند، بحث می کند. این محمولات که در اصطلاح منطق «کلیات خمس» نامیده می شوند، عبارتند از جنس^۹، نوع^{۱۰} یا گونه، فصل^{۱۱} یا اختلاف، خاصه^{۱۲} یا ویژگی و عرض^{۱۳} یا رویداد. ارسطو این تقسیم بندی محمولات را بر پایه پیوند میان موضوع و محمول یک قضیه قرار می دهد، زیرا هر چیزی که محمول چیز دیگری می شود، یا معکوس شدنی به موضوع است، یا نیست. اگر معکوس شدنی باشد، یا تعریف موضوع را می دهد، یا ویژگی

1. tode ti 2. on haplōs 3. ho todé tion 4. génos 5. eidos 6. diaphora 7. idion 8. sumbēbēkos
9. horismos 10. toti én einai 11. apophansis 12. kataphasis 13. apophasis 14. sullogismos

ارسطو در نوشته دیگری می‌گوید: استقرا یک اصل (مبدأ) و کلی را به دست می‌دهد و قیاس از کلیها آغاز می‌کند. پس کلیهایی هستند که قیاس از آنها آغاز می‌شود، در حالی که برای آنها قیاسی وجود ندارد و از راه استقرا به دست می‌آیند («اخلاق نیکوماخس»، کتاب VI، فصل 3، گ 1139b، سطرهای 31، 28). ارسطو قواعد استقرا را در «تحلیل‌های نخستین» به دست می‌دهد (کتاب II، فصل 23، گ 68b، سطر 15 به بعد).

ارسطو به یک گونه استدلال دیگر، یعنی برهان نیز می‌پردازد: برهان قیاسی است که از مقدمات حقیقی و نخستین به دست می‌آید، یا چنان است که مبدأ شناخت ما به آنها، از مقدماتی نخستین و حقیقی به دست می‌آید. مقدمات حقیقی و نخستین آنها هستند که نه از راه چیز دیگر، بلکه از راه خودشان ایجاد باور می‌کنند؛ زیرا از لحاظ مبادی شناخت‌های یقینی علمی، لازم نیست که از چرایی آنها پرسش کنیم، بلکه هر یک از آن مبادی به خودی خود ایجاد باور می‌کند. اما عقاید پذیرفته شده^۶ آنها هستند که همه کسان یا بیشترین ایشان، یا فرزندان یا بیشتریشان یا مشهورترینشان، یا برجسته‌ترین ایشان آنها را گمان دارند (توبیکا، کتاب I، فصل 1، گ 100a، سطر 27-گ 100b، سطر 23).

ارسطو در جای دیگری می‌گوید: برهان قیاسی است که حاصل آن شناخت علمی یقینی است («تحلیل‌های دومین»، کتاب I، فصل 2، گ 71b، سطرهای 19-10). اگر شناخت به این معناست، پس شناخت (یا علم) برهانی باید از مقدماتی صادق (حقیقی)، نخستین، بی‌واسطه، شناخته شده‌تر و پیشین‌تر از نتیجه باشد و علت‌های آن را به دست دهد (همان گ، سطرهای 20-23). مبدأ برهان مقدمه‌ای بی‌واسطه است که مقدمه دیگری پیش از خود نداشته باشد. مقدمه هم یکی از دو جزء قضیه است که در آن یک جزء بر جزء دیگر حمل می‌شود (همان فصل، گ 72a، سطرهای 9-7). از سوی دیگر، ارسطو از این امر آگاه بود که در استدلال قیاسی، مقدمات، خود نیازمند به اثباتند و بدین سان، اگر بخواهیم به این کار پردازیم، دچار یک گذار بی‌پایان می‌شویم. بنابراین، باید اصلی را جست‌وجو کنیم که از آغاز و بی‌واسطه، از راه پیشی درونی، و بی‌یاری گرفتن از هیچ برهان دیگری، به درستی آن آگاهی و اذعان داریم. مهم‌ترین اصل برهان ناپذیر، «اصل عدم تناقض» است که بر اساس آن بودن و نبودن یک چیز، هر دو، در یک زمان و در همان چیز و از همان جهت، ممکن نیست. این استوارترین همه اصلهاست. آشکارا ممکن نیست که همان کس، در یک زمان، هم هستی و هم نیستی همان چیز را بپذیرد (متافیزیک، کتاب IV، فصل 3، گ 1005b، سطر 20 به بعد، ترجمه، ۹۷).

فلسفه طبیعت: شناخت طبیعت نزد ارسطو، یکی از برجسته‌ترین دست‌آوردهای فلسفی اوست که آگاهی کاملی از آن در خور پژوهشی جداگانه، و از دایره مقصود ما در این مقاله بیرون است. در اینجا تنها به

درباره «برهان»^۱ و شناخت برهانی است، و سپس بدانیم که مقدمه، حد و قیاس چیست، و کدام کامل است و کدام کامل نیست؟ («تحلیل‌های نخستین»، کتاب I، فصل 1، گ 24a، سطر 10). مقدمه گفتاری است که چیزی را درباره چیزی ایجاب یا از آن سلب می‌کند، آن نیز یا کلی است، یا جزئی، یا نامعین (مُهمله) (همان گ، سطر 16). مقدمه همچنین بر دو گونه است: یا برهانی است، یا جدلی (دیالکتیکی). فرق میان این دو آن است که مقدمه برهانی بیان یکی از دو بخش تناقض است، زیرا استدلال کننده درباره مقدمه پرسش نمی‌کند، بلکه آن را می‌نهد، در حالی که مقدمه جدلی پرسش درباره گزینش یکی از دو طرف تناقض است (همان، کتاب I، فصل 1، گ 24a، سطرهای 23-25).

آنگاه، ارسطو در تعریف قیاس می‌گوید: قیاس گفتاری^۲ است که چون چیزهایی نهاده شوند، ضرورتاً چیز دیگری از خود آن نهاده‌ها به دنبال می‌آید، مقصود این است که نتیجه از خود آنها به دست می‌آید و نیازی به هیچ چیز دیگری از بیرون نیست که نتیجه را ضروری کند (همان فصل، گ 24b، سطرهای 23-19).

هر قیاسی دارای ۳ «حد» است: حد بزرگ^۳ (اکبر)، حد کوچک^۴ (اصغر) و حد اوسط^۵ (میانی). پیوندهای مختلف «حد میانی» با دو حد دیگر، شکلهای سه‌گانه قیاس را پدید می‌آورد. اگر حد میانی، در مقدمه بزرگ، موضوع، و در مقدمه کوچک، محمول باشد، شکل اول به دست می‌آید؛ و اگر در هر دو مقدمه محمول باشد، شکل دوم؛ و اگر در هر دو مقدمه، موضوع باشد، شکل سوم قیاس پدید می‌آید. در میان شکلهای سه‌گانه قیاس، شکل اول علمی‌ترین آنهاست، زیرا نه تنها در دانشهای ریاضی، بلکه در دانش حساب، هندسه و مناظر و مریا (آپتیک)، و بر روی هم در همه دانشهایی که درباره «چرایی» (علت) پژوهش می‌کنند، نیز به کار می‌رود («تحلیل‌های دومین»، کتاب I، فصل 14، گ 70a، سطرهای 21-18، برای تفصیل، نک: فصل 4، گ 25b، سطر 32، فصل 5، گ 26b، سطر 34، فصل 6، گ 28a، سطرهای 10-15، ج).

قیاس نه تنها استدلال از کل به جزء است، بلکه همچنین استدلال از جزئی به کلی است، یعنی کشف یک کلی از راه جزئیات. ارسطو این روش را استقرا می‌نامد، یعنی ره یافتن به یک کلی از راه بر شمردن و بررسی کردن افراد یا جزئیها. این اصطلاح برای نخستین بار نزد ارسطو یافت می‌شود. استقرا پیش رفتن از تک چیزها (جزئیها) به سوی کلیهاست، مثلاً اگر ناخدای ماهر، بهترین ناخدا، و اربابان ماهر، بهترین اربابان است، پس به طور کلی هر شخص ماهری در هر امری، بهترین است. استقرا قانع کننده‌تر و روشن‌تر، و بر حسب ادراک حسی شناخته شده‌تر است و میان عامه مردمان مشترک است، اما قیاس الزام آورتر، و بر ضد مناقضان، کارا تر است (توبیکا، کتاب I، فصل 12، گ 105a، سطرهای 19-13).

1. apodeixis

2. logos

3. meizon akron

4. elleton akron

5. méson akron

6. arkhè

7. endoxa

هسته‌های اصلی فلسفه طبیعت وی بسنده می‌کنیم. نخست باید یاد آور شویم که تاکنون، به طور سنتی تصور می‌شد که فلسفه طبیعت ارسطو، مشاهده کل طبیعت بر پایه «علتهای چهارگانه» است — که به آنها اشاره خواهیم کرد — این برداشت به هیچ روی درست نیست. فلسفه طبیعت ارسطو، یک بینش کلی و جامع و یک وحدت نظام‌گونه نیست. موضوع اصلی آن فرایند طبیعت و چیزهای طبیعی است و آنچه در آنها روی می‌دهد، مانند پیدایش، حرکت و دگرگونی. نظریه علت‌های چهارگانه، روشی است جست‌وجوگرانه که وی با کاربرد آن، ساختار رویدادهای طبیعت را بررسی می‌کند. نظریه علت‌ها و اصلها (مبادی) نزد ارسطو، وسایلی هستند که وی با کمک آنها می‌کوشد که جهان تجربه طبیعی را ادراک کند. از دیدگاه وی، جهان تجربه بی‌واسطه، بیشتر یک «درهم و برهمی»^۱ از داده‌های حسی است که عناصر و مبادی آن بعداً از راه تحلیل برای ما شناخته می‌شود (فیزیک، کتاب I، فصل 1، گ 184a، سطر 22).

از سوی دیگر، فلسفه طبیعی ارسطو، فراورده درگیرهای اوست با نظریات پیشینیان، یعنی طبیعت شناسی فیلسوفان پیش از سقراط و به ویژه درگیری و معارضه است با نظریات افلاطون. آنچه اکنون فیزیک ارسطو نامیده می‌شود، ۴ مجموعه‌ای است که آندرنیکس زیر عنوان سماع طبیعی^۲ گرد آورده بود. این کتاب در واقع یادداشتهایی است که ارسطو آنها را برای سخنرانها و درسهایش نوشته بوده است.

پرش بنیادی نزد فیلسوفان پیش از ارسطو، این بود که چیزها چگونه پدید می‌آیند و این پیدایش چگونه روی می‌دهد و سرانجام انگیزه دگرگونی در موجودات چیست. ارسطو به همه این پرسشها می‌پردازد و می‌کوشد که پاسخهایی منطقی و عقلانی برای آنها بیابد. او درباره طبیعت می‌گوید که برخی از موجودات به نحوی طبیعی (phusei) وجود دارند و برخی به علت‌های دیگر. واژه phusis در یونانی از مصدر phuō به معنای پدید آوردن، پروراندن، روایندن و زاییدن است. موجوداتی که به نحوی طبیعی وجود دارند، مانند جانوران و اجزاء آنها، گیاهان و همه اجسام ساده همچون زمین، آتش، آب و هوا، اینها همه با آن چیزهایی که قوام آنها به نحوی طبیعی نیست، فرقی دارند. هر یک از موجودات طبیعی، در خود دارای مبدأ حرکت و سکون است — برخی از لحاظ حرکت در مکان، برخی از لحاظ افزایش یا رویش و برخی از لحاظ دگرگونی (همان، کتاب II، فصل 1، گ 192b، سطر 14).

هسته اساسی در فلسفه طبیعت ارسطو، مفهوم جنبش^۳ (حرکت) است. مشاهده و ادراک حسی، نشان می‌دهد که چیزها پیوسته در دگرگونینند. یک چیز چیز دیگر می‌شود و آن دیگر شده نیز بار دیگر دگرگون می‌شود و بدین سان، موجودات همه همواره در جریان شدن (صیرورت)^۴ اند. اکنون انگیزه این دگرگونی یا شدن چیست؟ ارسطو آن را حرکت می‌داند. به شمار انواع موجود در جهان، حرکت و

دگرگونی وجود دارد. هر چیز که ما آن را «موجود» می‌نامیم، یا فعلیت و واقعیت است، یا امکان و توانبود (قوه). بدین سان ارسطو می‌گوید: حرکت یعنی فعلیت یا کمال، تحقق یافتن، یا دقیقاً به «هدف رسیدگی»^۵ آنچه در «توانبود» یا بالقوه است، از آن حیث که بالقوه است؛ مثلاً فعلیت آنچه دگرگون شدنی، چونان دگرگون شدنی است، دگرگونی^۶ نامیده می‌شود و فعلیت آنچه فزاینده و نقیض آن کاهنده است، افزایش و کاهش، یا فعلیت آنچه پدید آمده، یا تباه شونده است، پیدایش و تباهی (کون و فساد) نام دارد؛ و نیز فعلیت آنچه جابه‌جا می‌شود، همانا حرکت در مکان (حرکت نقله) است (همان، کتاب III، فصل 1، گ 201a، سطرهای 14-8).

دو مفهوم مهم دیگر در فلسفه طبیعت ارسطو ماده (هیولی^۷) و صورت یا چهره^۸ است. در هر چیزی که دگرگون می‌شود، همیشه باید زیر نهاده‌ای (موضوعی) وجود داشته باشد، یعنی چیزی که در شدن است و هر چند عددی یکی است، اما از جهت صورت یکی نیست (همان، کتاب I، فصل 7، گ 190a، سطر 14). این زیر نهاده را ارسطو «ماده» می‌نامد و در تعریف آن می‌گوید: ماده نخستین زیر نهاده هر تک چیزی است که آن چیز از آن پدید می‌آید — و در آن نه به نحو عرضی موجود است — و اگر آن (ماده) از میان برود، آن چیز سرانجام همراه آن از میان خواهد رفت (همان کتاب، فصل 9، گ 192a، سطر 30 به بعد). ماده به خودی خود شناختنی نیست. برخی از مواد محسوسند و برخی معقول. ماده محسوس مانند مفرغ و چوب و هر آنچه ماده متحرک است و ماده معقول آن است که در محسوسات موجود است، اما نه چونان محسوسات، مانند موضوعات ریاضی (متافیزیک، کتاب VII، فصل 10، گ 1036a، سطر 9، ترجمه، ۲۳۸).

در اینجا باید اشاره کنیم که واژه «هوله» (= ماده) در یونانی در اصل به معنای چوب و جنگل است. ماده همچنین یک «موجود بالقوه»، یعنی یک «هنوز ناموجود» است (فیزیک، کتاب I، فصل 9، گ 192a، سطر 4). اما صورت، آن شکل یا چهره‌ای است که ماده در جریان دگرگونی به خود می‌گیرد. ماده یا صورت، «هم علت پایدار»^۹ برای چیزهای پدید آمده است، مثلاً مانند مادر است (همان گ، سطر 13). صورت مشتاق خود نیست، زیرا کمبود ندارد، بلکه ماده مشتاق صورت است، مانند ماده که به نرینه، و زشت که به زیبا اشتیاق دارد، اما نه بالذات، که بالعرض (همان گ، سطرهای 24-20).

موجودات عبارتند از وجود و حضور همزمان ماده و صورت؛ و این دو هرگز در چیزها از یکدیگر جدا نیستند. بر روی هم از دیدگاه ارسطو، در هر دگرگونی^{۱۰} مقوله یافت می‌شود: ماده، یعنی زیر نهاده‌ای که دگرگونی در آن روی می‌دهد؛ و صورت که هر چیز دگرگون شونده‌ای به خود می‌گیرد. و نیز فقدان^{۱۱} (عدم)، یعنی حالتی از چیز، پیش از آنکه دگرگون شود، یا حالتی که آن چیز هنوز صورت مشخصی به خود نگرفته

1. ta sunkékhomena 2. Phusiké akroāsis. 3. kinēsis
7. hulē 8. morphē, eidos 9. sunaitia 10. strēsis

از دیگر مباحث مهم فلسفه طبیعت ارسطو، مبحث علت‌های چهارگانه است. هنگامی می‌توان چیزی را شناخت که بتوان چونی و چرایی آن را توضیح داد. برای شناخت چونی و چرایی چیزهایی که پدید می‌آیند و از میان می‌روند، باید به عوامل اصلی دگرگونی طبیعی و پیوندهای پدیده‌ها با یکدیگر توجه کنیم. در اینجا است که ارسطو، ۴ اصل یا علت را معرفی می‌کند که هر چیزی پیوسته به آنهاست و هر دگرگونی در اثر آنها روی می‌دهد: ۱. علت از یک سو به چیزی گفته می‌شود که «چیزی از آن»^۱ پدید می‌آید و در آن است (ماده، علت مادی)، مانند مفرغ برای تندیس، یا نقره برای پیاله. ۲. علت دیگر، صورت یا الگویا تمثال^۲ است و این مفهوم چستی (ماهیت) و انواع آن است. ۳. علت دیگر، آن چیزی است که مبدأ دگرگونی و سکون است، مانند پدر که علت فرزند است و به طور کلی، فاعل برای مفعول، و دگرگون کننده برای دگرگون شونده، علت است (علت فاعلی). ۴. علت دیگر غایت یا هدف است که همان «از بهر آن، برای آن»، یا «ما من اجله»^۳، یعنی علت غایی است، مانند راه رفتن برای تندرستی (فیزیک، کتاب II، فصل 3، گ 194b، سطرهای 26-34).

در میان این علت‌های چهارگانه، هر چند که دو علت نخست بسیار مهم است، اما علت غایی اهمیت بنیادی دارد. طبیعت، از دیدگاه ارسطو، «هدفمند» است. نزد ارسطو، «چئی»^۱ و صورت، از آن رو بسیار مهمند که غایت، هدف و «برای آن را» در بردارند؛ طبیعت برای چیزی، عمل می‌کند (همان کتاب، فصل 7، گ 198b، سطرهای 2-4). در جای دیگری گفته می‌شود که خدا و طبیعت، هیچ کار بی‌هدفه‌ای نمی‌کنند («در باره آسمان»، کتاب I، فصل 4، گ 271a، سطر 33، قس: گ 291b، سطر 14).

در اینجا شایسته است که به آنچه نزد ارسطو، «ماهیت» نامیده می‌شود، بپردازیم. یکی از ویژگیهای ارسطو این است که می‌کوشد امکانهای گوناگون زبان یونانی را برای بیان دقیق مفاهیم و اندیشه‌های خود به کار گیرد. وی برای تعبیر آنچه معمولاً «چستی» یا «ماهیت» نامیده می‌شود، ترکیب to ti ên einai را ساخته است. این تعبیر را نخستین مترجمان عرب، در نوشته‌های منطقی و نیز طبیعی ارسطو، غالباً «ماهیت» ترجمه کرده‌اند، اما گاه نیز آن را به شکل «الانیه»، «انیه‌الشیء» و «ما هو بالانیه» و «ما هو الشیء» و «الهویه» برگردانده‌اند که هیچ یک منظور دقیق ارسطو را بیان نمی‌کند. تنها در یک جا، در برابر آن ترکیب، «ما هو وجود الشیء فی نفس جوهره» آمده است که تازگی دارد (نک: ارسطو، منطق، ۳۷۴/۲، در ترجمه ابویسر متی بن یونس، از نقل اسحاق بن حنین از یونانی به سریانی، نیز «تحلیلهای دومین»، کتاب I، فصل 22، گ 82b، سطر 38). در زبان عربی امکان دیگری برای برگرداندن آن یافت نمی‌شود. در تعبیر ارسطویی این عبارت بر روی هم «چه می‌بود هستی (آن چیز)»، معنا می‌دهد. در

است (همان کتاب، فصل 7، گ 191a، سطر 12 به بعد). موجود واقعی، همان کل مشخص، یا کل با هم^۱، یا مرکب از ماده و صورت است. ماده به تنهایی بر حسب نظیر شناخته می‌شود، زیرا نسبت مفرغ به تندیس، یا چوب به تخت، و بر روی هم ماده و آنچه بی صورت است — پیش از پذیرفتن صورت — مانند نسبت ماده به اوسیا (جوهر) و این چیز در اینجا — یعنی تک چیز — به وجود است (همان گ، سطرهای 8-12).

در پیوند با ماده و صورت، ارسطو دو مقوله مهم دیگر را نیز به میان می‌آورد: توان بود (یا قوه)^۲ و فعلیت^۳ یا واقعیت و کمال تحقق^۴. این دو واژه هر دو از ساخته‌های خود ارسطوست و نزد افلاطون و دیگران یافت نمی‌شود. واژه «انتلخیا» را ارسطو برای تعبیر از مرحله‌ای ساخته است که شیء در آن به غایت یا هدف^۵ رسیده است؛ هر دو واژه مفهوم حرکت را در خود دارند. حرکت و فعلیت دو خصلت هستند. ارسطو در این باره، در یک جا می‌گوید: یکی از اجناس موجودات، جوهر (اوسیا) است که برخی از آن ماده است که به خودی خود یک «این چیز» نیست؛ و دیگری صورت و چهره است که به آن «این چیز» گفته می‌شود؛ سوم بر هم نهاده از هر دو آنهاست. ماده توان بود یا قوه است و صورت کمال تحقق («در باره روان»، کتاب II، فصل 1، گ 412a، سطر 6 به بعد، قس: فصل 2، گ 414a، سطر 14 به بعد).

در جای دیگری گفته می‌شود که در چیزهای پدید آمده، ماده، همچون علت، امکان بودن یا نبودن است («در باره پیدایش و تباهی»، کتاب II، فصل 9، گ 335a، سطر 32) و نیز مقصود از ماده آن است که بالفعل یک این چیز نیست، بلکه بالقوه یک این چیز است. بدین سان ماده برای ارسطو، پیش از همه، یک امکان است؛ قوه (توان بود) و امکان نزد ارسطو یکی است. بدین سان، آنچه در جریان دگرگونی و شدن، هنوز صورتی نپذیرفته است، یعنی چیزی دیگر نشده است، هستی آن تنها یک امکان، یا به تعبیر دیگر، یک توان بود است که پس از پذیرفتن صورت، به شکل فعلیت یا واقعیت درمی‌آید، یعنی در جریان شدن به هدف یا غایتش می‌رسد، در این میان اهمیت مقوله حرکت نیز آشکار می‌شود. فعلیت که با کمال تحقق یا واقعیت همبستگی دارد، به ویژه از حرکتها به چیزهای دیگر منتقل شده است، زیرا به گفته ارسطو، گمان می‌رود که فعلیت بیش از هر چیز حرکت است (متافیزیک، کتاب IX، فصل 3، گ 1047، سطر 30، ترجمه، ۲۸۶-۲۸۷). فعلیت «باشیدن»^۶ شیء است (همان کتاب، فصل 6، گ 1048a، سطر 31، ترجمه، ۲۹۲). فعلیت از هر لحاظ، مقدم بر توان بود یا قوه است. از سوی دیگر، چنانکه اشاره شد، همان هدف یا غایت است، کار هدف، و نیز فعلیت است. بدین سان، فعلیت به سوی کمال تحقق، واقعیت، یا هدف یافتگی می‌گراید (همان کتاب، فصل 8، گ 1050a، سطرهای 23، 10، ترجمه، ۲۹۹؛ برای پژوهشهای مفصل وی درباره قوه و فعل، نک: همان کتاب، فصلهای 1-8).

1. sunolon 2. dunamis 3. énergeia 4. entelékheia 5. télos 6. to huparkhein 7. to ex hou
8. paradeigma 9. to hou hénéka 10. to ti esti

فارسی می‌توان آن را دقیقاً و به سادگی به «چه می‌بودستی» ترجمه کرد.

واژه «چیستی» نیز که در برابر ماهیت به کار می‌رود، آن معنای دقیق را نمی‌رساند، اما اکنون می‌توان پرسید، چرا ارسطو این تعبیر را برای بیان «ماهیت» ساخته است، در حالی که همچنین، تعبیرهایی مانند *ti estin* (یعنی «چی») و *ti estin* چیست را غالباً در نوشته‌هایش به کار می‌برد؟ چنانکه دیدیم، هر موجود مشخصی، بر هم نهاده‌ای از ماده و صورت است که با مشاهده آن می‌توان آن را به این دو جزء تجزیه کرد؛ اما هنگامی که بخواهیم آن موجود را از لحاظ مفهومی و منطقی تعریف کنیم، دو مفهوم ماده و ماهیت را به کمک می‌گیریم. صورت را می‌نگریم و می‌دانیم که آن چیز، در گذشته مستمراً چه می‌بوده است و اکنون چیست. به تعبیر خود ارسطو: منظور من از صورت، چه می‌بودستی (یا چیستی) هر تک چیز و اوسیای (جوهر) نخستین است (متافیزیک، کتاب VII، فصل 7، گ 1032b، سطر 1، ترجمه، ۲۲۶) و شناختن هر تک چیز، شناختن چیستی آن است (همان کتاب، فصل 6، گ 1031b، سطر 20، ترجمه، ۲۲۳).

الگوی ارسطو، در این میان ساخته‌ها و آفریده‌های فنی یا هنری است. هر هنرمند یا صنعتگری یک ماده یا مواد از پیش موجود را به کار می‌برد و صورت مشخص و ویژه‌ای به آن می‌دهد؛ این صورت است که در هر مورد چیزی را با مشخصات آن شکل می‌دهد. بدین سان می‌توان گفت که آن چیز «صورت» از پیش موجود در ذهن یا اندیشه هنرمند و صنعتگر بوده است، پیش از آنکه آن را در ساخته خود تحقق و واقعیت بخشد. مثلاً مهندس یا معمار، صورت خانه را، از پیش در ذهن خود داشته، و از چه می‌بودستی خانه آگاه بوده است. از اینجاست که ارسطو می‌گوید: مبدأ چیزهای ساخته شده در خود سازنده است که یا عقل است، یا هنر (همان، کتاب VI، فصل 1، گ 1025b، سطر 23، ترجمه، ۱۹۴). به تعبیر ارسطو: چیزی که دارای ماده است، از چیزی که بدون ماده است، پدید می‌آید، هنر معماری صورت خانه است (همان، کتاب VII، فصل 8، گ 1032b، سطر 14، ترجمه، ۲۲۶-۲۲۷).

در طبیعت نیز، به گونه دیگری می‌توان «چه می‌بودستی» را یافت. مثلاً یک درخت، بر هم نهاده‌ای از موادی است، همراه صورتی که در بذریه هسته آن، یا در درخت مادر، نهفته بوده است، پیش از آنکه بار دیگر در بذریه هسته نهفته شود. آنچه در آنها نهفته می‌بوده است، صورت آن درخت است. هستی نوع یا صورت در آن بذریه هسته مستمراً در آن بوده است. پس می‌توان پرسید: «چه می‌بوده است؟»، یعنی، در برابر آنکه اکنون «چیست»^۱، در وجود نوعی استمرار خود، چه می‌بوده است؟ از این روست که ارسطو تعریف یا حد را بیان چه می‌بودستی یا اصطلاحاً، ماهیت هر موجود می‌شمارد. صورت هم در چیزهای طبیعی و هم در ساخته‌های هنری انسانی، مقدم است، صورتی

که ارسطو آن را، با ماهیت یکی می‌داند.

جهان‌شناسی: ارسطو جهان‌شناسی خود را نخست در نوشته «در باره آسمان» و سپس در کتاب دوازدهم متافیزیک خود تصویر کرده است. در نوشته نخست نباید در جست و جوی یک جهان‌شناسی مبتنی بر پایه‌های دقیق علمی برآمد. آنچه در ۴ کتاب آن نوشته بیش و کم جنبه علمی دارد، چند مشاهده ابتدایی و شماری استدلالهای ریاضی و فیزیکی است، و بقیه آن محصول حدسها و اندیشه پردازیهای افراط گرایانه است.

ارسطو در نوشته «در باره آسمان» می‌کوشد تا تصویری از جهان به دست دهد که درست نقطه مقابل جهان‌شناسی افلاطون در محاوره تیمائس است. کل جهان، از دیدگاه ارسطو، به دو بخش عمده تقسیم می‌شود: جهان فرازمین، جهان بالای سپهر ماه، و جهان فرودین، جهان زیر سپهر ماه. محور اصلی جهان‌شناسی ارسطو نیز مقوله حرکت است. تنها ۳ گونه حرکت امکان دارد: حرکت مستقیم از مرکز به سوی پیرامون، حرکت مستقیم از پیرامون به سوی مرکز، و حرکت چرخشی (مستدیر) بر گرد مرکز. از سوی دیگر هر حرکتی وابسته به یک جسم معین است و بدین سان ۳ شکل حرکت متعلق به ۳ جسم است که هر یک از آنها به نحوی ذاتی و طبیعی دارای آن حرکت است: حرکت میانگیز (گریز از مرکز) ویژه آتش است، حرکت میانگرا (به سوی مرکز) ویژه زمین، و حرکت چرخشی از آن جسمی ویژه است که ارسطو آن را «جسم نخستین»^۲ می‌نامد و غیر از زمین، آتش، آب و هواست و به آن اثیر^۳ نام می‌دهد. اثیر در بالاترین منطقه جهان جای دارد و ارسطو نام آن را از ریشه یک واژه یونانی مشتق می‌کند که به معنای «همیشه دویدن»^۴ است. این همان است که بعدها به جسم یا جوهر پنجم^۵ مشهور شده است. حرکت چرخشی هیچ گونه نقیضی ندارد، و بنابراین، جاویدان (سرمدی) است. هر یک از عناصر در جنبش است تا به جای ویژه خود برسد و در آنجا آرام گیرد. اما جای طبیعی اثیر در هیچ نقطه‌ای از دایره گردش آن نیست، بلکه همه آن است و پیوسته در آن دایره در جنبش، و بدین سان جاویدان است. زمین ساکن است و در مرکز جهان جای دارد. آسمان و جهان نیز یکی و ناپدید آمده، تباهی ناپذیر، بی‌آغاز و بی‌پایان، و بدین سان جاویدان است.

ارسطو، کل جهان را به ۳ طبقه تقسیم می‌کند: در طبقه زیرین، عناصر چهارگانه جای دارند که پیوسته و متناوباً به هم می‌پیوندند، در هم فرو می‌روند و چیزهای دگرگون شدنی را می‌سازند. این فضای طبیعت است که مرزهای آن تا به زیر سپهر ماه می‌رسد. طبقه بالای آن، سپهر ستارگان ثابت (فلک ثوابت) است. فضای فاصل میان ماه و سپهر ستارگان ثابت آکنده از «اثیر»^۶ یا عنصر پنجم است که جاودانه به چرخش خود ادامه می‌دهد. ارسطو، در فراسوی همه اینها، در آن سوی جهان، مکان و زمان، «نخستین محرک نامتحرک»^۷ را قرار می‌دهد که

1. ti estin

2. prōton sōma

3. aithēr

4. aei thein

5. quinta essentia

6. to prōton kinoun akinēton

روان» — را احتمالاً در فاصله سالهای ۳۴۷-۳۳۴ ق م پدید آورده بود. در این فاصله زمانی، جهان بینی وی کاملاً دگرگون شده بود. وی در این میان به موضوعهایی مانند زیست شناسی و جانورشناسی علاقه ای ویژه یافته، و در این زمینه ها آثار بسیار مهمی پدید آورده بود که با توجه به اوضاع، امکانات و درجه دانش در آن دوران، پژوهشهایی دامنه دار و بسیار با ارزش را در بردارد، چنانکه در دورانی بعدی، این نوشته ها بیش از نوشته های دیگرش محور توجه پژوهش بوده است.

ارسطو روان شناسی را با شناخت طبیعت به طور کلی پیوند می دهد. وی با اشاره به اینکه هرگونه شناختی زیبا و ارزشمند است، اما برخی شناختها از لحاظ دقت، و یا از این لحاظ که به چیزهای شگرف تر رهنمون می شوند، زیباتر و ارزشمندترند، می نویسد: با توجه به این نکته لازم است که پژوهش درباره روان را در شمار نخستین دانشها قرار دهیم. از سوی دیگر، با توجه به کل حقیقت، شناخت روان می تواند سهم بیشتری در شناخت طبیعت داشته باشد، زیرا روان همچون اصل یا مبدأ موجودات زنده به شمار می رود («درباره روان»، کتاب I، فصل 1، گ 402a، سطرهای 1-7). از دیدگاه ارسطو، طبیعت دارای سلسله مراتب است؛ از بی جانها آغاز می شود و اندک اندک به جانداران می رسد، به گونه ای که مرز میان هر یک از آنها و نیز واسطه میان آنها، پنهان می شود؛ زیرا پس از جنس بی جانها، جنس گیاهان قرار دارد که در میان آنها نیز از لحاظ اشتراک در زندگی اختلاف بسیار یافت می شود. انتقال از گیاه به جانوران نیز، به هم پیوستگی نشان می دهد؛ زیرا، چنانکه ارسطو می گوید: در دریا چیزهایی یافت می شود که می توان پرسید آیا جانورند، یا گیاه («تاریخ جانوران»، کتاب VIII، فصل 1، گ 588b، سطرهای 4-13).

جسم جاندار آن چیزی است که در خودش، دارای مبدأ حرکت و سکون است («درباره روان»، کتاب II، فصل 1، گ 412b، سطر 17). اما زیست به معانی گوناگون گفته می شود. چیزی موجود زنده نامیده می شود که دارای همه یا برخی از این ویژگیها باشد: اندیشه، ادراک حسی، حرکت و سکون در مکان، حرکتی برای خوراک گیری و کاهش و افزایش (همان کتاب، فصل 2، گ 413a، سطرهای 21-25). اکنون ارسطو، برای یافتن تعریفی از روان یا روح، از این نظریه اصولی خود آغاز می کند که اوسیاها (جوهرها) از اجناس موجوداتند و از میان آنها یکی ماده است و دیگری صورت که به اعتبار آنها هر موجودی یک «این چیز» نامیده می شود، و سوم برهم نهاده ای از هر دو آنهاست. ماده، چنانکه دیدیم، توان بود یا قوه است و صورت، فعلیت و کمال تحقق. اجسام، به ویژه اجسام طبیعی، بیش از همه اوسیا (جوهر) هستند، زیرا اینها اصلهای چیزهای دیگرند. در میان اجسام طبیعی، برخی دارای زیستند و برخی فاقد آنند و هر جسم طبیعی که در زیست سهم است، باید جوهری مرکب از ماده و صورت باشد. اما از آنجا که این جسم طبیعی،

نزد وی همان خداست.

روان شناسی؛ یکی از مهم ترین دست آوردهای فلسفی ارسطو، روان شناسی او، و یکی از برجسته ترین آثار او نوشته «درباره روان» است. ساختار ۳ کتابی که این نوشته در بردارد، یک دست و یکسان نیست و خود ارسطو، آن را با قصد انتشار در شکل نوشته ای ویراسته، تنظیم نکرده بوده است و سبب فقدان همبستگی و انسجام منطقی در آنها همین امر است. این نوشته مجموعه ای است از متنها، طرحها و یادداشت هایی که ارسطو آنها را به منظور تدریس به شاگردانش فراهم آورده بوده است. اینها به گونه ای گردآوری شده اند که تا اندازه ای بتوان در آنها نظم و ترتیبی یافت، اما نمی دانیم که آیا شکل کنونی آن، از خود ارسطوست، یا کار شاگردانش پس از وی؛ یا به ویژه کار ویراستار آثار وی آندرنیکس ردسی است؟ به هر روی، این احتمال وجود دارد که تناقضهایی که اینجا و آنجا، در این نوشته یافت می شود، نتیجه ویراستاری یکی از شاگردان یا پیروان ارسطو بوده باشد.

همیشه باید به یاد داشته باشیم که این نوشته، یک روان شناسی فلسفی است. ارسطو که از درون مکتب افلاطون برخاسته بود، از همان دوران جوانی خود نیز به مسأله روان (روح، نفس) توجه و دلبستگی ویژه ای داشته، زیرا مسأله روان در فلسفه افلاطون دارای اهمیت خاصی بوده است. روان شناسی ارسطو نیز در درون فلسفه افلاطونی و در درگیری با آن، شکل گرفته بود. ارسطو در جوانی، هنگامی که هنوز عضو آکادمیای افلاطون بود، چنانکه گفته شد، نخستین نوشته های خود را به شیوه افلاطون در شکل دیالوگ (محاوړه) منتشر کرده بود. یکی از آنها دیالوگی با عنوان «اودمس» است (اودمس یکی از همشاگردیها و دوستان جوان بسیار عزیز ارسطو بود که در حدود سال ۳۵۴ یا ۳۵۳ ق م در یکی از نبردها کشته شد). ارسطو آن دیالوگ را که همچنین «درباره روان» عنوان گرفت، در حدود سال ۳۵۲ ق م، به یاد آن دوست، نوشت. الگوی وی، دیالوگ فایدن^۱ افلاطون است که ۳۰ سال یا بیشتر، پیش از آن نوشته شده بود.

ارسطو در این دیالوگ، روح یا روان را جوهری غیر مادی می داند که پس از مرگ تن، همچنان فرا می زند. روح پس از مرگ، در مقایسه با زندگی زمینی آن، بسی طبیعی تر و خوشبخت تر است. روح نامیرا و جاویدان است، چنانکه پیش از پیوستن به تن نیز وجود داشته است. روح که یک گونه «صورت» به معنای ارسطویی آن است، برخوردار از «یادآوری» است، یعنی آنچه را هنگام اسارتش در زندان تن در این جهان، آزموده، و بر او گذشته است، به یاد می آورد، در حالی که پس از پیوستن به تن، آنچه را در جهان دیگر، بر او گذشته بوده است، فراموش می کند (درباره این دیالوگ، نک: یگر، فصل 3؛ کروت، ج I، فصل 5).

از سوی دیگر، ارسطو در مسیر تحول و گسترش جهان بینی فلسفی خود در همه زمینه ها، از جمله در روان شناسی، به اندیشه ها و نظریاتی کاملاً متفاوت از نظریات پیشین دست یافته بود. ارسطو نوشته های خود درباره روان شناسی — از جمله «طبیعیات کوچک» و «درباره

1. Eudēmos.

2. Phaidon.

گونه‌ای ویژه از جسم، یعنی دارای زیست است و خود روح یا روان نیست، پس باید همچون زیر نهاده، یعنی ماده‌ای برای روان انگاشته شود. بنابراین لازم است که روان را اوسایی بدانیم که همچون صورتی است برای یک جسم طبیعی که در توان بود یا بالقوه دارای زیست است (همان، کتاب، فصل 1، گ 412a، سطرهای 21-3). از اینجا است که ارسطو روان را چنین تعریف می‌کند: نخستین کمال یافتگی جسم طبیعی که بالقوه دارای زندگی است (همان، گ، سطر 28). اما این جسم طبیعی باید پیکریا تن، یعنی جسمی اندام مند (ارگانیک) باشد که اجزاء آن به علت و برای هدفی خاص به هم پیوسته‌اند و افزارهای معینی برای فعالیت‌های ویژه‌اند. بدین سان ارسطو، تعریف کامل‌تری از روان می‌دهد: نخستین کمال یافتگی جسم طبیعی اندام مند (همان، فصل، گ 412b، سطر 5).

اکنون می‌توان پرسید که پیوند روان با تن چیست؟ ارسطو پژوهش در این باره را لازم نمی‌داند که آیا روان و تن هر دو یکپند؛ زیرا این پرسش بدان می‌ماند که آیا موم و نقشی که بر آن نهاده می‌شود، یکپند؟ یا به طور کلی آیا ماده هر «تک چیزی» با خود آن چیز، یکی و همان است؟ (همان گ، سطرهای 8-6). اما از سوی دیگر، ارسطو همهٔ انفعالات¹ روح — مانند خشم، نرمش، ترس، ترحم، شجاعت، شادی و... — را وابسته به تن می‌داند و می‌گوید: این انفعالات دگرگونی‌هایی در ماده، یعنی در تنند (همان، کتاب I، فصل 1، گ 403a، سطر 16 به بعد). از سوی دیگر، هر چند روح نمی‌تواند بی‌جسم وجود داشته باشد، خود جسم نیست، ولی وابسته به جسم است و در جسم وجود دارد (همان، کتاب II، فصل 2، گ 414a، سطرهای 22-20).

روان دارای نیروهایی است که برخی در همهٔ جانوران، و برخی در بعضی از آنها، و برخی نیز تنها در نوعی از آنها یافت می‌شوند. این نیروها عبارتند از خوراک دهنده (غاذیه²)، رغبت یا شهوت، احساس، حرکت در مکان و نیروی اندیشنده³ (همان، کتاب، فصل 3، گ 414a، سطر 31). آنگاه ارسطو دربارهٔ هر یک از حواس و موضوعهای آنها بررسی می‌کند و سپس به نیروهای ویژه در انسان می‌پردازد: نخست ادراک حسی است که همانا کسب صورت محسوسات بدون ماده آنهاست، همانگونه که موم صورت مهر را بدون مادهٔ آن، مثلاً آهن یا طلا می‌پذیرد (همان، کتاب، فصل 12، گ 424a، سطر 18). دیگری نیروی تخیل، خیال یا توهم⁴ است که حرکتی ناشی از ادراک حسی بالفعل؛ و از آنجا که ثبات دارد و همانند ادراکهای حسی است، جانوران طبق آن عمل می‌کنند (همان، کتاب III، فصل 3، گ 429a، سطر 2). کار حس در آنچه ویژهٔ آن است، همیشه درست است، ولی تفکر ممکن است نادرست باشد. خیال یا تخیل، غیر از تفکر است. خیال بدون ادراک حسی وجود ندارد، و بدون تخیل نیز ظن یا گمان⁵ حاصل نمی‌شود. اما

روشن است که اندیشه و گمان فرق دارند، زیرا اندیشیدن، توان بود یک انفعال است، هر گاه که آن را اختیار کنیم، اما داشتن باورها در اختیار ما نیست، چون ناگزیریم که درست یا نادرست باور داشته باشیم. ما در خیال یا تخیل مانند تماشاگرانی هستیم که به یک تصویر ترس آور یا شوق‌انگیز می‌نگریم. پس تخیل حالتی است که در آن، پنداشته‌ها یا اشباحی در ما پدید می‌آیند و نیرو یا استعدادی نیست که ما به یاری آن — چه درست و چه نادرست — داوری می‌کنیم؛ اما ادراک حسی، باور، شناخت و عقل از آنگونه نیروهایند. تخیل ادراک حسی نیست، چون ادراک حسی یا بالقوه است، یا بالفعل، مانند بینایی و دیدن. اما تخیل چیزی است که بی‌هر دو اینها دست می‌دهد، مانند چیزهایی که در رؤیا پدید می‌آیند. از سوی دیگر، ادراک حسی همیشه حضور دارد، اما تخیل چنین نیست (همان فصل، گ 427b، سطر 10، گ 428a، سطر 9). ارسطو، برجسته‌ترین ویژگی انسان را «جان عقلی یا اندیشه‌ای⁶» می‌شمارد که آن را همچنین به اختصار «عقل⁷» می‌نامد.

مبحث «عقل» مهم‌ترین و همچنین دشوارترین بخشهای روان‌شناسی ارسطوست که از دیرباز تاکنون موضوع بررسیهای گوناگون و تفسیرهای گاه متناقض بوده است. ارسطو در جایی، روان یا روح را دارای دو بخش می‌داند: بخش دارای عقل و بخش ناعقلانی. بخش عقلانی نیز دو گونه است: یکی آن است که مابدان وسیله موجوداتی را در نظر می‌آوریم که مبادی آنها ممکن نیست دگرگون شوند و دیگری آن است که بدن وسیله اموری را در نظر می‌آوریم که در معرض دگرگونیند. ما یکی از این دو را «شناسنده⁸» و دیگری را «شمارشگر⁹» می‌نامیم؛ زیرا شمارشگری و مشورت‌جویی همان و یکپند. در روح 3 انگیزه برای کنش و یافتن حقیقت یافت می‌شوند: احساس، عقل و شهوت («اخلاق نیکوماخس»، کتاب VI، فصل 2، گ 1139a، سطرهای 19-5).

از سوی دیگر، عقل که یک ویژگی انسان است، دو گونه فعالیت دارد: یکی همچون عقل نظری یا شناسنده¹⁰ که در جست و جوی حقیقت برای خود آن است، و دیگری همچون فهم یا اندیشهٔ عملی¹¹ که هدف آن دستیابی به مقاصد عملی و مصلحت‌آمیز است. از سوی دیگر، عقل دارای دو خصلت دهنده و پذیرنده است. ارسطو یکی را عقل گنشمند یا فاعل¹² و دیگری را عقل کنش پذیر یا منفعل¹³ می‌نامد. چنانکه دیدیم، ارسطو روح و انفعالات آن را وابسته به تن می‌داند. آیا عقل نیز چیزی وابسته است، یعنی یکی از انفعالات روانی است، یا چیزی مستقل؟ ارسطو در یک‌جا می‌گوید: دربارهٔ عقل و نیروی اندیشنده هنوز چیزی روشن نیست، اما چنین می‌نماید که جنس دیگری از روح است، و تنها آن است که می‌تواند جداگانه (مستقل) باشد، چنانکه آنچه جاویدان است، از آنچه تباه‌شدنی است، جداست؛ اما

1. ta pathè 2. thréptikon 3. dianoètikon 4. phantasia 5. huplépsis 6. psukhè logikè, noètikè
7. nous 8. épistèmonikon 9. logistikon 10. nous théōrètikos 11. dianoia praktikè 12. nous poioun
13. nous pathètikos

را فعال کند، حتی در آن هنگام نیز، (عقل) به نحوی بالقوه است، هر چند نه به همان نحو پیش از آموختن و کشف کردن. افزون بر این، عقل همچنین می‌تواند به خودش بیندیشد (همان، کتاب III، فصل 4، گ 429a، سطر 10-گ 429b، سطر 10).

ارسطو سپس این پرسش را به میان می‌آورد که اگر عقل، بسیط و انفعال ناپذیر است و در هیچ چیزی با هیچ چیز مشارکت ندارد، پس چگونه می‌اندیشد؛ چه، اندیشیدن گونه‌ای انفعال است، زیرا اگر میان اندیشیدن و اندیشیده (عقل و معقول) امر مشترکی وجود دارد، پس یکی فعلی دارد و دیگری انفعالی. از سوی دیگر می‌توان پرسید که آیا اندیشیده (معقول) همان اندیشنده (عاقل) است، یعنی آیا عقل می‌تواند به خود بیندیشد؟ پاسخ این است که یا عقل در چیزهای دیگر نیز وجود دارد - اگر خود عقل به نحوی دیگر معقول نباشد - و با معقول یا اندیشیده صورتاً یکی است، یا دارای گونه‌ای آمیختگی است که آن را معقول می‌سازد (در اندیشیدن چیزهای دیگر)، بنابراین آنچه پیش از این گفته شد که انفعال بنابر امر مشترکی روی می‌دهد، پس عقل، به نحوی، همان معقولات است، اما بالفعل، پیش از آنکه بیندیشد، هیچ یک از آنها نیست؛ در اینجا عقل باید مانند لوحی باشد که بالفعل دارای هیچ نوشته‌ای نیست. خود عقل نیز، مانند معقولات دیگر، معقول (یا اندیشیده) می‌شود؛ زیرا در چیزهای بی‌ماده، عاقل یا اندیشنده و معقول یا اندیشیده، یکی و همان است [یکی از سرچشمه‌های نظریه اتحاد عاقل و معقول (هم) در فلسفه اسلامی]؛ زیرا در شناختها یا دانشهای نظری، به همین سان، شناسنده (عالِم) و شناخته شده (معلوم) یکی و همان است. در چیزهای دارای ماده، هر یک از معقولات بالقوه وجود دارد، چون در آنها عقل وجود ندارد، عقل با آنها - بدون ماده آنها - بالقوه یکی است. اما عقل می‌تواند معقول خودش باشد (همان فصل، گ 429b، سطر 23-گ 430a، سطر 9).

سرانجام ارسطو، مبحث عقل را اینگونه پایان می‌دهد که همان طور که در همه طبیعت یک چیز ماده برای همه جنسهاست (که بالقوه هر یک از آنهاست) و چیزی دیگر علت و فاعل است که همه را می‌سازد - چنانکه فن یا هنر با ماده خود می‌کند - به همان سان، گونه‌ای از عقل هست که همه چیز می‌شود و گونه‌ای نیز که همچون خصلتی یا استعدادی همه چیز را می‌سازد، مانند نور، زیرا نور نیز به نحوی رنگهای بالقوه موجود را رنگهای بالفعل می‌سازد. به همین سان است عقل جدا از ماده^۱ که انفعال ناپذیر و ناآمیخته و در اوسپای (جوهر) خود فعلیت است؛ زیرا همیشه فاعل از مفعول و مبدأ از ماده ارجمندتر است. شناخت (علم) بالفعل همان شیء شناخته شده (معلوم) است. شناخت بالقوه، از لحاظ زمان، در فرد مقدم است، اما کلاً مقدم نیست. چنین نیست که عقل گاهی می‌اندیشد و گاهی نمی‌اندیشد، اما فقط هنگامی که جداست، واقعاً همان خودش است و تنها این (عقل جدا) نامیرا و

آشکار است که بخشهای دیگر روح (از تن)، چنانکه بعضی می‌گویند، جدا نیستند؛ ولی واضح است که از لحاظ مفهوم چیزهای دیگرند («درباره روان»، کتاب II، فصل 2، گ 413b، سطرهای 25-30).

چنانکه اشاره شد، نظریه عقل در روان‌شناسی ارسطو، آمیخته با پیچیدگیها و دشواریهایی است که از دیرباز مفسران را به خود مشغول داشته است. از استدلالهای ارسطو درباره نیروهای دیگر روان، آشکار می‌شود که او همه آنها را وابسته به تن می‌داند؛ اما به مسأله عقل که می‌رسد آن را از این اصل کلی مستثنی می‌کند و ابهامهایی که در گفته‌های وی یافت می‌شود، از همین امر است. ارسطو فصلهای ۴ و ۵ کتاب سوم «درباره روان» را به مسأله عقل اختصاص می‌دهد. این دو فصل هر دو کوتاه و فشرده‌اند و جای شگفتی است که چگونه ارسطو درباره چنین مسأله مهمی، چنین به اختصار بسنده می‌کند.

اشاره کردیم که عقل، از دیدگاه ارسطو، بر دو گونه است: فاعل و منفعل. اکنون وی می‌گوید، درباره آن بخش از روان که به وسیله آن می‌اندیشد و می‌شناسد - چه مانند جسم از جسم جدا باشد، چه در معنا و مفهوم جدا باشد - باید بررسی کرد که چه اختلافی (با دیگر نیروهای روان) دارد و اندیشیدن یا تعقل چگونه از آن پدید می‌آید. اگر اندیشیدن مانند احساس کردن باشد، باید عقل از سوی اندیشیده (معقول) منفعل شود و این بخش، با اینکه نامنفعل^۱ است، باید پذیرای صورت شیء (معقول) باشد، و بالقوه همان باشد، اما همان نباشد، یعنی عقل نیز باید نسبت به معقولات همانگونه باشد که اندام حس کننده نسبت به محسوسات است. اما از آنجا که عقل به همه چیز می‌اندیشد، باید ناآمیخته [با موضوعهای اندیشیدن] باشد. اکنون آن بخش از روان که عقل نامیده می‌شود - منظور آن بخش از روان است که با آن تفکر و داوری می‌شود - پیش از آنکه بیندیشد، هیچ یک از موجودات بالفعل نیست، پس درست نیست که گفته شود که با تن آمیخته است؛ زیرا [اگر چنین می‌بود] به گونه‌ای دارای کیفیت می‌شد، سرد یا گرم می‌شد و می‌بایست، مانند اندامهای حسی، دارای ابزار می‌شد؛ اما چنین نیست. کسانی که عقل را جای صورتهای^۲ می‌دانند، حق دارند، جز اینکه باید گفت: همه آن چنین نیست، بلکه روان اندیشنده^۳ چنین است، و صورتهای را نه در فعلیت و واقعیت، بلکه بالقوه در خود دارد، اما اینکه نیروی حس کننده و نیروی اندیشنده، در انفعال ناپذیری، همانند نیستند، هنگامی روشن می‌شود که ما اندامهای حس را با ادراک حسی در نظر گیریم؛ زیرا حس نمی‌تواند محسوس شدید را احساس کند، مثلاً بانگی در میان بانگهای بلند، یا رنگها و بوهای تند را نمی‌تواند ببیند، یا بو کند. اما عقل هنگامی - که به معقولاتی شدید می‌اندیشد، به ضعیف‌تر از آن نیز کمتر نمی‌اندیشد، بلکه بهتر می‌اندیشد، ابزار حسی بدون تن وجود ندارد، اما عقل جداست. اکنون اگر عقل هر یک از چیزها می‌شود، مانند هنگامی که درباره مرد بالفعل داننده گفته می‌شود، یعنی هنگامی که می‌تواند خود

1. apathès

2. topon eidōn

3. noētikè

4. ho nous khōristos

جاویدان است؛ ولی ما آن را به یاد نمی‌آوریم، چون برخی از آن انفعال‌ناپذیر است. اما عقل منفعل^۱ تباه شدنی است، و بی این نیز، اندیشیدن نیست (همان کتاب، فصل ۵، گ 430a، سطرهای 10-25).

چنانکه گفتیم، نظریات ارسطو درباره عقل، پرسشهایی را از سوی مفسران و پژوهشگران برانگیخته، و پاسخهایی هم به آنها داده شده است. اما مسأله همچنان پیچیده در ابهام است. از یک سو، آنچه وی درباره عقل منفعل می‌گوید، کم و بیش روشن است. بدین معنا که کار این عقل پذیرش صورتهای معقول جدا از ماده آنهاست. افراد انسان همه از این عقل برخوردارند. این عقل، بالقوه همه چیز است. اما از سوی دیگر، ارسطو این عقل را آشکارا تباه شدنی می‌شمارد، یعنی آن را در کنار دیگر نیروهای روح قرار می‌دهد که با مرگ فرد انسان، تباه می‌شوند. دشواری عمده بر سر عقلی است که ارسطو آن را عقل کنشمند (فاعل) می‌نامد و بعدها مفسر آثار ارسطو، اسکندر افرویدی (سده‌های ۲-۳ م)، آن را «عقل فاعل»^۲ نامیده است و سپس از راه ترجمه‌های عربی، به فلسفه اسلامی نیز راه یافته است. کار این عقل، این است که معقولات بالقوه را بالفعل می‌سازد؛ از این روست که ارسطو درباره آن می‌گوید که این عقل «همه چیز را می‌سازد». اکنون می‌توان پرسید که پیوند این عقل با روح فردی انسان چگونه است؟ آیا از آن جداست، یا در درون آن است؟ دیدیم که ارسطو تنها این عقل را بی‌مرگ و تباهی‌ناپذیر می‌داند، آیا همه افراد انسان از این عقل برخوردارند؟

ارسطو در دو نوشته مهم دیگرش اشاره‌هایی به مسأله عقل دارد که شاید بتوان در آنها اندیشه‌های روشن‌تری یافت. وی در جایی می‌گوید: اما درباره عقل و اینکه جانداران چگونه، چه هنگام، و از کجا در آن سهم می‌شوند، مسائل دشواری وجود دارد و ما باید به اندازه توانایی خود و تا جایی که ممکن است، به آنها پردازیم. وی در پایان پژوهش خود به این نتیجه می‌رسد که «تنها چیزی که باقی می‌ماند، عقل است که از بیرون^۳ وارد می‌شود، و آن تنها خدایی است، زیرا هیچ گونه اشتراکی با افعال جسمانی ندارد» («درباره پیدایش جانوران»، کتاب II، فصل 3، گ 736b، سطرهای 27-29).

ارسطو در جای دیگری، پس از بررسی درباره زندگی سعادت آمیز و چگونگی شرایط آن، یعنی زندگی هماهنگ با فعالیت عقلی که همان تأمل و نظر است، می‌گوید: چنین فعالیت عقلی، همانا نیکبختی یا سعادت کامل است، اما اینچنین زندگی فراتر از توانایی انسان است و انسان، نه به اعتبار انسان بودنش، بلکه به اعتبار چیزی الهی که در درون او وجود دارد، می‌تواند به آنچنان زندگی دست یابد. اکنون اگر عقل در مقایسه با انسان، چیزی الهی است، پس زندگی هماهنگ با عقل، برای انسان یک کار الهی است. ما برای نامیرا شدن باید به اندازه امکان بکوشیم و هر کاری را انجام دهیم تا زندگی را با آنچه در انسان برترین چیزهاست، هماهنگ کنیم، زیرا حجم این کار هر چند کوچک است، اما در اثر بخشی و ارزشمندی بسی برتر از همه چیزهاست

(«اخلاق نیکوماخس»، کتاب X، فصل 7، گ 1177b، سطر 26-گ 1178a، سطر 1). ارسطو، در جای دیگری از همین نوشته، بار دیگر به مسأله عقل اشاره می‌کند، و می‌گوید: کسی که هماهنگ با فعالیت عقل زندگی می‌کند و عقل را پرورش می‌دهد و از آن پرستاری می‌کند، بهترین زندگانی را برگزیده است و نزد خدایان محبوب‌ترین است؛ زیرا — چنانکه انسانها باور دارند — اگر خدایان به گونه‌ای بر امور انسانی نظارت دارند، پس درست است که گفته شود: ایشان از آنچه در انسان بهترین و با ایشان خویشاوندترین است — یعنی عقل — شاد می‌شوند و به چنین انسانی که آن برترین چیز را قدر می‌داند و ارج می‌نهد، پاداش نیک می‌دهند. آشکار است که چنین صفاتی، بیش از همه در انسان فرزانه یافت می‌شود و بدین‌سان، چنین کسی نزد خدایان محبوب‌ترین است (همان کتاب، فصل 8، گ 1179a، سطرهای 31-23). بنابراین، شاید بتوان نتیجه گرفت که آنچه ارسطو آن را «عقل جدا و از بیرون» می‌نامد، همان عنصر الهی است که به گفته خودش در نوشته دیگری، در میان همه جانداران، تنها انسان در آن سهم است («درباره اجزاء جانوران»، کتاب II، فصل 10، گ 656a، سطر 7) و این عقل، یعنی این عنصر الهی، همانا در انسان مرگ‌ناپذیر است.

اکنون می‌توان پرسید که آیا این عقل در هر فرد انسانی نامیراست، یا در نوع انسان؟ به دیگر سخن آیا بقای شخصی دارد، یا نوعی؟ از دیرباز این پرسش به میان آمده بوده است که آیا ارسطو همه روح یا روان را مرگ‌ناپذیر می‌داند، یا نه؟ چنانکه دیدیم، وی همه نیروهای روان را — جز عقل فاعل — وابسته به تن، و با مرگ آن، تباه شدنی می‌داند. بر روی هم، چنین پیداست که ارسطو از جوانی تا پایان زندگیش، به نامیرایی عنصری الهی در انسان — یعنی عقل — باور داشته است؛ زیرا در یکی از نوشته‌هایش پُرترتیبیکس، این اعتقاد را بیان می‌کند که آدمی دارای هیچ چیز نیست که شایسته باشد الهی و فرخنده به شمار رود، جز آنچه در او از عقل و فرزاندگی وجود دارد. از همه داشته‌های آدمی، چنین می‌نماید که تنها این نامیرا و الهی است و از آن رو که می‌توان در این سهم بود، زندگی هر چند طبعاً بد و دشوار باشد، اما چنان هوشمندانه سامان یافته است که گویی انسان در سنجش با همه موجودات دیگر، یک خداست، زیرا عقل، خدا در ماست (راس، پاره 10c).

نکته بسیار توجه‌انگیز دیگر، در گفته‌های ارسطو درباره روح، عبارتی است که در نوشته مهم دیگری از وی یافت می‌شود. وی در آنجا می‌پرسد که مبدأ حرکت در روان (روح) چیست؟ و پاسخ می‌دهد که آشکار است: همانگونه که در کل جهان، در روح نیز خدا همه چیز را به جنبش می‌آورد؛ زیرا آنچه در ما الهی است، به گونه‌ای علت همه حرکتها در ماست. مبدأ عقل، عقل نیست، بلکه چیزی برتر و نیرومندتر از عقل است، اکنون، جز خدا، چه چیز برتر و نیرومندتر از عقل است؟

شهوتها و جیرگی بر آنها، یا جیره شدن آنها بر انسان؛ زیاده روی و انضباط؛ درباره لذت^۳، کتابهای هشتم و نهم؛ پژوهش درباره دوستی. کتاب دهم؛ درباره لذت و نظریات دیگران درباره آن. سپس بحث درباره اینکه زندگی فلسفی و زندگی سعادت‌مندانه یک زندگی برتر اخلاقی است و کوشش و تلاش طلب می‌کند و بازی نیست؛ برترین سعادت، زندگی عقلانی و اندیشه‌ای است و شرط آن داشتن فراغ است و تنها گزیدگان می‌توانند به این هدف دست یابند. پس از آن بهترین زندگی زندگانی اخلاقی است؛ اهمیت خیرهای بیرونی؛ نبود تندرستی و دیگر خیرهای بیرونی نمی‌توان سعادت‌مند زیست؛ هر کس که به زندگی معنوی پردازد، به بهترین سعادت دست می‌یابد؛ می‌توان از راه پرورش، انسانی نیک شد؛ انتقال به مبحث بعدی، یعنی فلسفه جامعه و سیاست.

فلسفه اخلاق ارسطو و به ویژه «اخلاق نیکوماخس»، دیرپاترین و ژرف‌ترین تأثیر را در تفکر جهان غرب داشته، و الگوی هر گونه اندیشه و پژوهش در زمینه اخلاق نظری و عملی به شمار می‌رفته است. ارسطو نخستین پایه‌گذار نظام ارزشها و ضدارزشها در تفکر غربی، به شیوه‌ای واقعیت‌گرایانه و عقلانی بوده است. گفته شد که ارسطو شناختها یا دانشها را به دو دسته اصلی تقسیم می‌کند: شناخت نظری و شناخت عملی. هدف شناخت نظری حقیقت، و هدف شناخت عملی کردار یا کنش است. از سوی دیگر، دانشهای عملی نیز دارای دو بخش است: اخلاق و سیاست. فلسفه اخلاق درباره خصال فردی انسانها، به این اعتبار که در جامعه زندگی می‌کنند، و سیاست درباره زندگی، رفتار و کردار اجتماعی انسانها پژوهش می‌کند. بدین سان، فلسفه اخلاق ارسطو، دارای خصلت اجتماعی و فلسفه سیاست وی دارای خصلت اخلاقی است. بنابراین فلسفه اخلاق ارسطو، پیش از هر چیز، با عمل یا کردار سروکار دارد. کوشش برای شناخت خصلتهای انسانی هدفی در خود نیست، بلکه وسیله‌ای است برای رسیدن به هدفی دیگر که آن کردار یا عمل^۴ انسانی است. از اینجاست که ارسطو، اخلاق و سیاست را «فلسفه امور انسانی»^۵ می‌نامد («اخلاق نیکوماخس»، کتاب X، فصل 11، گ 11b، 1181، سطر 15). بدین سان هدف اصلی از فلسفه اخلاق روشن می‌شود؛ ارسطو می‌گوید منظور از نوشتن «اخلاق نیکوماخس»، بحثی نظری مانند کتابهای دیگر نیست؛ زیرا «پژوهش ما در این نیست که بدانیم فضیلت چیست، بلکه در این است که از نیکان (اخیار) شویم؛ چون اگر این نباشد، آن پژوهش سودی ندارد، پس لازم است که درباره کردارها پژوهش کنیم که چگونه به آنها عمل کنیم» (همان، کتاب II، فصل 2، گ 1103b، سطرهای 30-21).

بر این پایه، ارسطو می‌گوید: هدف هر هنر و هر پژوهش علمی، مانند هر کنش و گزینشی، گویی خیر (نیکی) است؛ پس درست گفته‌اند که آنچه همه اشتیاق آن را دارند، خیر است (همان، کتاب I، فصل 1، گ 1094a، سطر 1 به بعد)، اما انسانها، خیر را به شکلهای

(«اخلاق اودمس»، کتاب VIII، فصل 2، گ 1248a، سطرهای 25-29).

فلسفه اخلاق: نوشته‌های ارسطو درباره فلسفه اخلاق، ارج و اهمیت ویژه‌ای دارند و در دوران کنونی بیش از همه موضوع پژوهش و شرح و تفسیر بوده‌اند. ما در این زمینه اکنون ۳ نوشته در دست داریم: «اخلاق بزرگ»، «اخلاق اودمس»، «اخلاق نیکوماخس». «اخلاق بزرگ» کوتاه‌ترین نوشته ارسطو در این زمینه است و شاید علت نام‌گذاری آن، این بوده باشد که ابعاد طومارهای پایروس که این اثر بر آنها نوشته شده، بزرگ‌تر از اندازه معمولی بوده است. تقسیمات این نوشته و عنوان آن نیز از دورانیهای بعدی است. اما «اخلاق اودمس» را اکنون بیشتر ارسطو‌شناسان، نوشته‌ای، هر چند پاره‌گونه، از خود ارسطو می‌دانند. کتابهای چهارم و ششم آن از میان رفته‌اند و ما آنها را اکنون در شکل تغییر یافته‌ای، در کتابهای پنجم تا هفتم «اخلاق نیکوماخس» می‌یابیم. همچنین دانسته نیست که علت نام‌گذاری آن چه بوده است؛ اما یقیناً مؤلف آن، اودمس ردسی، شاگرد برجسته ارسطو، نیست. شیوه نگارش آن نیز با سبک ارسطو فرق دارد. کتابی که اکنون از آن در دست است، بازمانده اثر بزرگ‌تری است. در این میان، «اخلاق نیکوماخس» مهم‌ترین و کامل‌ترین نوشته ارسطو درباره فلسفه اخلاق است. وی آن را یا به نام پدرش یا با احتمال قوی‌تر، به یاد پدرش که در جوانی مرده بوده است، تألیف کرده بود. این کتاب از آخرین نوشته‌های ارسطوست و می‌توان حدس زد که پس از مرگ وی، از سوی شاگردان مکتب او منتشر، و به یاد پسر جوان مرده‌اش نامیده شده بود. به استثنای این نوشته — چنانکه گفته شد — بقیه نوشته‌های ارسطو، همه در آغاز سخنرانیها و درسهای مستقلی بوده که بعداً گردآوری و منتشر شده است. از شیوه نگارش و طرز بیان در این نوشته، پیداست که شکل کنونی آن به خود ارسطو باز می‌گردد. مشخصه اصلی آن، ظرافت استدلال و ساختار اندیشه‌ای و لحن آرام و بی‌خصلت مجادله آمیز در عرضه کردن مسائل است.

این نوشته ۱۰ کتاب را در برمی‌گیرد. فشرده مطالب آن اینهاست: کتاب یکم؛ خیر یا نیکی هدف اصلی از همه چیز است؛ نظریات گوناگون درباره خیر؛ برترین خیری که انسان از راه عمل می‌تواند بدان دست یابد، زندگی سعادت آمیز است؛ سعادت شکلی است از فعالیت روح هماهنگ با برترین فضیلت؛ چگونگی کسب این فضیلت که برخی اخلاقی و برخی فکری و معنوی است. کتاب دوم، فصل ۱ تا کتاب سوم، فصل ۸؛ نظریات مختلف درباره فضیلت. کتاب سوم، فصل ۹ به بعد؛ پژوهش درباره هر یک از فضائل اخلاقی (بحثی جامعه‌شناسانه و پدیدینه‌شناسانه)؛ مبحث مهم «قاعده» یا هنجار یا فهم درست... کتاب ششم؛ فضیلت‌های اندیشه‌ای یا عقلی؛ مهارت هنری (فنی)؛ شناخت یا علم؛ هوشمندی عملی؛ فرزاندگی (حکمت^۲)؛ عقل. کتاب هفتم؛ بحث درباره

گوناگون جست و جو می‌کنند؛ بنابراین، هدفهایشان نیز مختلف است و از آنجا که هدفها بسیارند و ما برخی را برای چیز دیگری انتخاب می‌کنیم، پس پیداست که همه هدفها کامل نیستند و بهترین چیز آن است که کامل باشد. بنابراین، اگر یک چیز کامل هست، مطلوب ما باید آن باشد و اگر این چیزها بسیار باشند، باید کامل‌ترین آنها را جست‌وجو کنیم (همان کتاب، فصل 7، گ 1097a، سطرهای 26-31).

از سوی دیگر، چون هدفها بسیارند، ممکن است هدفی را برای هدف دیگری دنبال کنیم، یعنی آن را وسیله رسیدن به هدف دیگری قرار دهیم؛ اما هدفی هست که ما آن را برای خودش و دیگر چیزها را برای آن آرزو می‌کنیم، ولی اگر همه چیز را برای چیز دیگری، تا بی‌پایان، انتخاب می‌کردیم، تا بی‌نهایت می‌رفتیم و خواهش ما بیهوده می‌بود؛ پس آشکار است که هدف ما نمی‌تواند چیز دیگری باشد، جز خیر (نیکی)، آن هم برترین خیر^۱ (همان کتاب، فصل 2، گ 1094a، سطرهای 18-23).

اکنون می‌توان پرسید، آن خیری که همه انسانها آن را آرزو می‌کنند چیست؟ زیرا دیدیم که هدف هر شناخت و گزینشی، یک خیر است. بیشتر انسانها و نیز هوشمندان ایشان، درباره نام آن برترین خیر، همنویند و آن را سعادت^۲ (نیک فرشتگی، نیکبختی) می‌نامند و بر این باورند که «خوش زیستی»^۳ و خوش کرداری همانا سعادت است، اما درباره اینکه سعادت چیست، اختلاف دارند. عامه انسانها در تعریف آن با فرزندان موافق نیستند، بعضی آن را امری بدیهی و آشکار می‌دانند، مانند لذت، ثروت و افتخار، و دیگران آن را به گونه دیگری وصف می‌کنند (همان کتاب، فصل 4، گ 1095a، سطرهای 14-24).

ارسطو به نظریات دیگران درباره سعادت نمی‌پردازد، اما زندگی انسانها را در ۳ مقوله فراگیر، برمی‌شمارد. عامه انسانها و فرومایه‌ترین ایشان، سعادت را در لذت می‌دانند و بدین سان زندگی با خوشگذرانی^۴ را ترجیح می‌دهند؛ کسان دیگری زندگی سیاسی^۵، و گروه سوم زندگی اهل نظر یا زندگی نظری^۶ (نگرش در حقیقتها) را برمی‌گزینند (همان کتاب، فصل 5، گ 1095b، سطرهای 17-19).

اما می‌توان پرسید که سعادت ویژه انسان چیست؟ اینکه گفته شود، سعادت برترین خیر است، امری بدیهی است. سعادت یک عمل یا کنش انسان است. خیر یا نیکی هر هنرمند و سازنده‌ای در وظیفه و کار اوست. کنش ویژه انسان چیست؟ آیا محض زیستن است؟ انسان در این کار با گیاهان شریک است، پس باید نیروی خورشی (غذایه) و رویشی (نامیه) را کنار نهاد. در پس آن دو نیرو، نیروی احساسی می‌آید. اما پیداست که در این نیرو نیز، انسان با اسب و گاو و کلاً با همه جانوران شریک است. آنچه باقی می‌ماند، فعالیت هدفمند بخش عقلانی انسان است که آن نیز دو گونه است: برخی فرمانبر عقل است و برخی اندیشه‌گر است. کار ویژه انسان، فعالیت روح هماهنگ با عقل است یا دست‌کم نه

دور از عقل است. اگر وظیفه یک مرد جدی، انجام دادن کارهایش به نحوی درست و زیباست، پس می‌توان گفت که خیر یا نیکی انسانی فعالیت روح هماهنگ با فضیلت^۷ است و چون فضیلتها بسیارند، برترین و کامل‌ترین فضیلت را باید در نظر گرفت. این کاریک عمر کامل را طلب می‌کند، زیرا همچنانکه از یک گل بهار نمی‌شود، یک روز یا زمانی کوتاه در سعادت زیستن، زندگی انسان را فرخنده نمی‌سازد (همان کتاب، فصل 7، گ 1097b، سطر 21 - گ 1098b، سطر 20). از سوی دیگر، فضیلت انسانی فضیلت جسم نیست، بلکه فضیلت روح است و سعادت نیز فعالیت روح است (همان کتاب، فصل 13، گ 1102a، سطرهای 15-17). بنابراین، سعادت که هدف زندگی انسان است، گونه‌ای فعالیت است.

برخی از فعالیتها، برای چیز دیگری انتخاب می‌شوند، اما برخی دیگر برای خود آنها گزیده می‌شوند؛ سعادت از فعالیتهایی است که برای خودش انتخاب می‌شود، نه برای چیزی دیگر، زیرا سعادت به چیزی نیازمند نیست، بلکه خود بسنده است (همان، کتاب X، فصل 6، گ 1176b، سطرهای 1-5). پس سعادت نتیجه فعالیتهای هماهنگ با فضیلت است و اضداد آنها ضد سعادت است (همان، کتاب I، فصل 10، گ 1100b، سطرهای 9-11). نیکبخت آن کسی است که هماهنگ با فضیلت فعال است و به اندازه کافی از خیرهای بیرونی [مثلاً تندرستی، زیبایی، دارایی و مانند اینها] برخوردار است، آن هم نه برای زمانی کوتاه، بلکه در سراسر عمر (همان فصل، گ 1101a، سطر 14).

در اینجا ارسطو درباره سعادت، به نکته دیگری اشاره می‌کند و می‌پرسد: آیا سعادت چیزی آموختنی یا خوگرفتنی، یا به شیوه‌ای دیگر، پرورش یافتنی است، یا بهره‌ای خدایی است، یا از راه بخت^۸ دست یافتنی است؟ سپس پاسخ می‌دهد که اگر بخشی از هر چیزی که انسان دارد، خدایی است، پس درست است که گفته شود، سعادت نیز چیزی خدا داده است و از داشته‌های انسانی بهترین آنهاست. اما اگر هم سعادت چیزی خدا فرستاده نباشد، بلکه فضیلتی باشد که می‌توان آن را از راه گونه‌ای آموزش یا پرورش به دست آورد، همچنان خدایی‌ترین چیزهاست (همان کتاب، فصل 8، گ 1099b، سطرهای 10-16).

اکنون اگر سعادت، از دیدگاه ارسطو، فعالیت روح هماهنگ با فضیلت است، باید پرسید که وی فضیلت را چگونه تعریف می‌کند؟ در یک جا گفته می‌شود ما خصال ستوده را فضیلت می‌نامیم (همان کتاب، فصل 13، گ 1103a، سطر 10). این تعریفی کلی از فضیلت است. از سوی دیگر، ارسطو فضیلتها را به دو دسته تقسیم می‌کند: فضیلت اندیشه‌ای یا فکری^۹ و فضیلت اخلاقی^{۱۰}. پیدایش و افزایش فضیلت فکری، بیشتر حاصل آموزش است و بدین سان نیازمند به تجربه و زمان دراز است. اما فضیلت اخلاقی، از راه عادت^{۱۱} به دست می‌آید. هیچ یک از فضیلتهای اخلاقی بالطبع پدید نمی‌آید، زیرا هیچ یک از

1. to ariston agathon

2. eudaimonia

3. eu zèn

4. apolaustikos bios

5. Politikos bios

6. theōrètikos bios

7. arètè

8. tukhè

9. arètè dianoètika

10. arètè ethikè

11. ex èthos

ارسطو روح را مرکب از دو بخش غیر عقلانی و عقلانی می‌داند. پاره‌ای از بخش غیر عقلانی، شهوانی یا خواهشی و پاره‌ای دیگر، غضبی است و هر یک از آن دو بخش، در خود دارای فضایی است. از سوی دیگر، کردار انسانها خواسته یا ناخواسته (اختیاری یا اجباری) است. اعمال اجباری آنهايي هستند که همچون ترس و مانند آن، انگیزه‌هایی بیرونی و مقاومت ناپذیر دارند. برخی از اعمال انسان نیز زائیده نادانیدنند. اما اعمالی که انسانها به سبب آنها ستایش یا نکوهش می‌شوند، همان کردارهای اختیارینند. در اینجا است که ارسطو به مسأله «گزينش سنجیده»، یا «انتخاب ترجیحی» یا «به سادگی» - «اختیار» می‌پردازد. گزينش مهم‌ترین ویژگی فضیلت است و بیش از همه حاکم بر اخلاقیات انسان در اعمال اوست. گزينش آشکارا یک عمل ارادی است، اما اراده نیست. اعمال ارادی، بیشتر از اعمال گزينشی هستند، زیرا کودکان و جانوران در اعمال ارادی شریکند، اما گزينش ندارند. اعمال ناگهانی را نیز، می‌توان گفت که ارادینند، اما گزينشی نیستند. نظر کسانی که می‌گویند: گزينش شهوت، رغبت، خواهش، یا گونه‌ای اعتقاد است، درست نیست. ارسطو پس از استدلال در رد آن پیشنهادها، می‌گوید، چنین می‌نماید: که گزينش یا اختیار، یک عمل ارادی است، اما همه آنچه ارادی است، انتخاب شده نیست، زیرا انتخاب مربوط به چیزی است که «از پیش ترجیح داده شده است»، چون انتخاب از راه عقل و اندیشه است (همان، کتاب III، فصل 2، گ 1112a، سطرهای 14-17). ارسطو در جایی دیگر می‌گوید: گزينش عقل خواهشی یا شهوانی^۱، یا شهوت و خواهشی فکری و عقلانی^۲ است و مبدأ آن انسان است (همان، کتاب VI، فصل 2، گ 1139b، سطر 4).

ارسطو سپس به پژوهش گسترده‌ای درباره خصال گوناگون انسان می‌پردازد و فضیلتها و اضداد آنها را بر می‌شمارد. وی برترین سعادت انسانی را در فعالیت عقلی یا اندیشه‌ای او می‌داند و می‌گوید: مرد فرزانه (فیلسوف) محبوب‌ترین کس نزد خداست و کسی که چنین است، حقاً سعادتمندترین است (همان، کتاب X، فصل 8، گ 1179a، سطر 30). ارسطو با پژوهش درباره خصال اخلاقی از لحاظ افراط و تفریط و حد میانی، آنها را بدین گونه تقسیم کرده است:

افراط	تفریط	میانه
گستاخی، تهور	ترسویی	شجاعت، مردانگی
زیاده روی	بی‌احساسی	خوشتن‌داری، عفت
اسراف، ولخرجی	بخل	سخاوت، بخشندگی
ابتذال	پستی	بزرگ منشی
تکبر	کوچک‌رویی	بزرگ‌رویی
جاده‌طلبی	بی‌آرامی	افتخار دوستی
زود خشمی، تندخویی	بی‌غیرتی	خوش‌خویی، نرم‌خویی
جابلوخی	نفرت یا دشمنانگی	دوستی و مهربانی

چیزهایی که بالطبع وجود دارند، نمی‌تواند از راه عادت دگرگون شود، مثلاً سنگ طبعاً به سوی پایین حرکت می‌کند و نمی‌توان آن را عادت داد که به سوی بالا حرکت کند، هر چند هزار بار آن را به بالا بیندازند و بخواهند آن را به این حرکت عادت دهند. آتش را نیز نمی‌توان عادت داد که به سوی پایین حرکت کند؛ بر روی هم هیچ یک از چیزهایی را که طبعاً به یک حالتند، نمی‌توان عادت داد که به حال دیگری شوند. بنابراین فضیلتها، در ما نه بالطبع و نه بر خلاف طبیعت پدید می‌آیند، بلکه ما در سرشتمان آمادگی داریم که آنها را بپذیریم و سپس آنها به وسیله عادت کامل شوند (همان، کتاب II، فصل 1، گ 1103a، سطرهای 25-15).

آنگاه ارسطو در پی گیری مسأله فضیلت، به این نکته اشاره می‌کند که آنچه در روح ما روی می‌دهد، ۳ چیز است: عوارض یا انفعالات، نیروها (قوی) و خصلت‌های پایدار. کدام یک از اینها فضیلت است؟ منظور از عوارض یا انفعالات، چیزهایی مانند شهوت، خشم، ترس، جرأت، رشک، شادی، محبت، نفرت، شوق، حسد، ترحم و کلاً همه چیزهایی است که لذت یا دردی در پی دارد. نیروها چیزهایی هستند که ما به وسیله آنها می‌توانیم خشم بگیریم، یا اندوهگین شویم، یا ترحم کنیم. اما خصلت‌های پایدار یا حالات^۱ چیزهایی هستند که ما به سبب آنها در برابر عواطف یا انفعالات واکنش خوب یا بد داریم. ارسطو پس از بررسی هر یک از رویدادهای روح، این نتیجه را می‌گیرد که هیچ یک از فضائل یا رذائل، در شمار انفعالات، عوارض یا نیروها نیست و باید آنها را از خصلت‌های پایدار به شمار آورد (همان کتاب، فصل 5، گ 1105b، سطر 20-گ 1106a، سطر 10).

ارسطو سپس به مسأله افراط و تفریط یا فزونی و کمبود در کارها می‌پردازد و نظریه مهم و تاریخی خود را درباره معیار فضائل به میان می‌آورد. همان‌گونه که در هر چیزی فزونی و کمبود یافت می‌شود و «میانه» ای (متوسطی) هم وجود دارد، در اعمال انسانی نیز چنین است. فضیلت نیز با عواطف و اعمال سروکار دارد. افراط یا فزونگرایی^۲ و تفریط یا کمبود^۳ در عواطف و اعمال هر دو خطاست، در حالی که حد میانی یا متوسط^۴ ستودنی است و موجب موفقیت است و هر دو اینها از ویژگی‌های فضیلتند. پس فضیلت گونه‌ای «میانه»^۵ است که هدف آن حد متوسط است. در اینجا است که ارسطو، تعریف جامع خود را از فضیلت به میان می‌آورد: فضیلت خصلت پایدار گزیده شده‌ای در میانه موجود در ماست؛ میانه‌ای به حسب مفهوم و آنگونه محدود که انسان خردمند آن را تعیین می‌کند؛ میانه‌ای از دو رذیلت افراط و تفریط، زیرا برخی از رذائل، در مورد عواطف و اعمال در آنچه باید، دچار کمبود یا فزونی می‌شوند، اما فضیلت حد میانی را کشف و انتخاب می‌کند. بنابراین، فضیلت، طبق جوهر (اوسیای) آن و تعریفی که ماهیت را بیان می‌کند، از لحاظ آنچه بهترین و برترین است، «حد میانه» است (همان کتاب، فصل 6، گ 1107a، سطرهای 9-1).

خودستایی، لافزنی	ریاکاری	صداقت، صمیمیت
دلفکی، لودگی	کج خلقی، خشونت	شوخ طبعی
کمر روی	بی شرمی	فروتنی
حسادت، بدخواهی	خیانت، شادی به رنج دیگران	رنجش بجا

فلسفه سیاست: چنانکه پیش از این اشاره شد، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست ارسطو، پیوندی استوار دارند. آنچه اکنون با عنوان پولیتیکا یا پولیتیکن^۱، در دست است، مانند دیگر نوشته‌های ارسطو، اثری یکپارچه نیست، بلکه مشتمل بر نوشته‌های جداگانه‌ای است که در زمانی بعد، احتمالاً به وسیله خود ارسطو یا شاگردانش، گردآوری شده بود. این کتاب در دوره دوم اقامت ارسطو در آتن (۳۳۴-۳۲۳ ق م) پدید آمده، و از آخرین نوشته‌های اوست. این نوشته ۸ کتاب یا مقاله را در بر می‌گیرد که محتوای آنها چنین است: کتاب یکم: پیش گفتاری کوتاه؛ سازمان خانواده یا «تدبیر منزل»^۲؛ به عنوان عنصر اصلی جامعه و دولت، به ویژه خصلت اقتصادی آن. کتاب دوم: بهترین شکل دولت یا سازمان سیاسی^۳؛ ارسطو در اینجا، به پژوهش انتقادی از شناخته شده‌ترین شکلهای دولت و سازمانهای سیاسی می‌پردازد، چه آنهایی که از پیش (در یونان) وجود داشته‌اند، چه آنهایی که تنها به نحو مفروض از سوی دیگران پیشنهاد شده‌اند. کتاب سوم: نظریات کلی درباره دولت؛ در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا «انسان نیک» یا «شهروند نیک» یکی است؟ و نیز آیا فضیلت‌های ویژه سیاسی وجود دارند؟ درباره سازمانهای سیاسی و شکلهای منحرف آنها (۳ شکل خوب و ۳ شکل بد قانونهای اساسی)؛ تقسیم قدرت در جامعه؛ معنی و اهمیت آموزش و پرورش؛ شکلهای حکومت پادشاهی؛ قانون همچون نمایانگر عقل گروهی. کتاب چهارم: دیگر شکلهای سازمانهای سیاسی و دولتی، غیر از حکومت پادشاهی؛ قانونهای اساسی دموکراسی و الیگارش؛ طبقات اجتماعی، توانگران و تهیدستان، اهمیت طبقه میانی (متوسط)؛ تقسیم مقامات و مأموران دولتی، دادرسان، دادیاران و داوران. کتاب پنجم: علتها و انگیزه‌های انقلابها و شورشهای اجتماعی؛ انحطاط و زوال سازمانهای سیاسی و دولتی و علت اصلی آن، قدرت طلبی. کتاب ششم: چگونگی تضمین ثبات قانون اساسی و دولت؛ درباره ادارات و مقامات. کتابهای هفتم و هشتم: درباره بهترین سازمان سیاسی و دولت؛ بررسی درباره سعادت و شادکامی فردی و اجتماعی؛ نیکی یا خیری که فرد و دولت باید جویای آن باشند؛ دولت آرزویی (آرامانی)؛ برنامه آموزش و پرورش برای دولت آرامانی (کتاب هشتم ناتمام).

افزون بر کتاب سیاست، ارسطو با همکاری شاگردانش، مجموعه‌ای از ۱۸۵ قانون اساسی را نیز گردآوری کرده بود که — چنانکه در فهرست آثار موجود وی دیدیم — در پایان سده ۱۹ م کشف و منتشر شده است.

در اینجا هسته‌های اصلی فلسفه سیاسی ارسطو به اختصار مطرح

می‌شود. در آغاز به این نکته اشاره کردیم که فلسفه اخلاق و سیاست ارسطو به گونه‌ای درهم آمیخته‌اند. وی در پایان «اخلاق نیکوماخس» می‌گوید: از آنجا که پیشینیان موضوع قانون‌گذاری را پژوهش ناکرده رها کرده‌اند، بهتر این است که خود ما کلاً در پیرامون سازمان سیاسی پژوهش کنیم تا به اندازه توانایی «فلسفه امور انسانی» را کامل سازیم (کتاب X، فصل 11، گ 1187b، سطرهای 12-15).

ارسطو در سرزمین و دورانی می‌زیست که فیلسوفان و حتی اندیشه‌پردازان جامعه، خود را نه تنها با زندگی اجتماعی پیرامونشان، بیگانه نمی‌شمردند، بلکه فعالانه در آن شرکت داشتند و حتی نمی‌توانستند جدا ماندگی فرد را از کلیت جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کردند، تصور کنند. چنانکه در سرگذشت ارسطو دیدیم، خود وی نمونه بارز چنان اندیشمندی بوده است. از سوی دیگر، وی چونان بزرگ‌ترین اندیشمند جهان باستان، از چگونگی زندگی اخلاقی افراد انسان و از همبستگی فضایل اخلاقی فردی با فضایل اخلاقی اجتماعی، غافل نبوده است. وی حتی اخلاق سیاسی و اجتماعی را بر اخلاق فردی برتری می‌دهد. چنانکه خود می‌گوید: هر چند «خیر» برای فرد انسان و برای دولت یکی است، اما چنین می‌نماید که به دست آوردن و نگهداشت آن برای دولت امری بزرگ‌تر و کامل‌تر است (همان، کتاب I، فصل 1، گ 1094b، سطر 8).

نخستین نکته‌ای که ارسطو، در بررسی زندگی اجتماعی بر آن تکیه می‌کند، این است که انسان طبعاً جانوری شهرنشین (یا اجتماعی و سیاسی) است (سیاست، کتاب I، فصل 2، گ 1253a، سطر 2، قس: کتاب III، فصل 6، گ 1278b، سطر 19). از دیدگاه ارسطو، پرورش و نگهداشت فضیلت فردی نیز تنها در جامعه امکان پذیر است. به علت همین خصلت اجتماعی انسان است که از میان جانوران تنها آدمی دارای نطق (سخن) است (همان کتاب، فصل 1، گ 1253a، سطر 11). اما جامعه از دیدگاه ارسطوی یونانی، همان «دولت‌شهر»^۴ یونانی است. ویژگی آدمی در مقایسه با دیگر جانوران در این است که تنها او نیک و بد و عدالت و بی‌عدالتی را ادراک می‌کند و اشتراک در این امور است که خانوار یا دولت‌شهر را می‌سازد. بنابراین دولت‌شهر (جامعه) طبعاً بر هر یک از افراد انسان مقدم است، زیرا کل ناگزیر مقدم بر جزء است؛ چه، اگر کل تن از میان برود، پا و دست جز به همنامی وجود نخواهند داشت (همان گ، سطرهای 16-22).

بدین سان، شرط پیشین تحقق فضیلت اخلاقی جامعه است. از سوی دیگر، هسته اصلی جامعه، خانواده است که سپس به شکل گروهها در می‌آید و سرانجام در دولت‌شهر یا دولت، شکل می‌گیرد. نخستین شکل زندگی مشترک^۵ از چندین خانوار پدید آمد و سپس شکل روستا به خود گرفت. واپسین اجتماع چند روستا شهر، یا بهتر بگوییم، دولت‌شهر را تشکیل داد. این مرحله‌ای از کمال و استقلال است.

1. *Politika, Politikōn.*2. *oikonomia*3. *politéia*4. *polis*5. *koinōnia*

کارافزار دیگر را انجام می‌دهد (همان گ، سطرهای 23-33). پس بردگان نزد ارسطو کارافزارهای لازم زندگیند، زیرا به گفته او اگر ماکوها خود می‌باقتند، یا مضراها خود می‌نواختند، استادکاران به دستیاران، و سروران به بردگان، نیاز نمی‌داشتند (همان گ، سطر 37-1254a، سطر 1).

آنگاه ارسطو برای اثبات وابستگی ضروری برده به سرور می‌گوید: دارایی به همان چیزی گفته می‌شود که به یک جزء یا پاره‌ای از آن، زیرا جزء یا پاره نه تنها پاره‌ای از چیز دیگر است، بلکه همگی از آن چیز دیگر است. بنابراین، سرور تنها سرور برده است و از آن او نیست، اما برده نه تنها برده سرور است، بلکه همگی و یکپارچه از آن اوست. از اینجا سرشت و خاصیت برده آشکار می‌شود. کسی که در سرشتش نه از آن خود، بلکه از آن انسان دیگری است، طبیعتاً برده است، و انسانی را می‌توان گفت از آن دیگری است که هر چند انسان است، همچنین یک پاره‌داری است و این پاره‌داری، جدا از دارنده آن، یک کارافزار عملی است (همان گ، سطرهای 17-10).

انگیزه این نظریات ارسطو، اصل تقسیم کار جسمی و فکری است؛ برده کارافزاری است که تنها می‌تواند نیروی تن خود را به کار گیرد، زیرا به تعبیر ارسطو کسی که تواناست با نیروی اندیشه پیش بینی کند، طبیعتاً رئیس و سرور است و کسی که تواناست با تن خود کارها را انجام دهد، طبیعتاً مرئوس و برده است (همان فصل، گ 1252a، سطرهای 31-33).

از سوی دیگر، ارسطو میان کسانی که برده زاده شده، و کسانی که در جنگها به اسارت و به بردگی کشیده شده‌اند، فرق می‌نهد. وی نظر کسانی را نقل می‌کند که می‌گویند: اگر یونانیان در جنگ اسیر شدند، نباید برده شوند؛ اما غیر یونانیان برده‌اند. پایه نظر ایشان این است که بعضی طبیعتاً در همه جا برده‌اند و بعضی دیگر در هیچ جا برده نیستند (همان فصل، گ 1255a، سطرهای 31-27).

سپس ارسطو درباره شهروند^۱ مفصلاً بررسی می‌کند و می‌کوشد که تعریفی از شهروند واقعی بدهد. شهروند به طور مطلق کسی است که بتواند در امور قضایی و اداری شرکت کند. این تعریف درباره شهروند در دموکراسی صادق است (همان، کتاب III، فصل 1، گ 1275 a، سطرهای 22-23، گ 1275 b، سطر 6). بنابر چنین تعریفی از شهروند، ارسطو دستکاران^۲ را شایسته شهروندی در بهترین سازمان دولت نمی‌شمارد. ارسطو سپس به بررسی شکلهای گوناگون دولت می‌پردازد: هدف اصلی از دولت یا سازمان سیاسی، خوش زیستی انسانهاست، چه مشترکاً برای همه و چه برای فرد، سازمان سیاسی و حکومت هر دو یکی است. حکومت بالاترین مرتبه از دولت است. در این میان یا یک تن فرمانروایی دارد، یا چند تن، یا اکثریت؛ منظور همه آنها تأمین منافع مشترک است. نخستین شکل دولت، حکومت

دولتشهر از آن رو پدید آمد که «خوش‌زیستی» انسانها را فراهم کند، زیرا همانگونه که در طبیعت دیده می‌شود، در مورد انسانها نیز، پیشرفت به سوی کمال، هدف نهایی است. از سوی دیگر همانگونه که در جهان جانوران، سلسله مراتبی از پایین‌تر تا بالاتر هست که مرتبه پایانی آن انسان است، هدفهای زندگی انسانها نیز چنین است. هر نوعی از جانوران، هدفی را که طبیعت برای آن معین کرده است، دنبال می‌کند. انسان نیز چنین است. اگر انسان خدا می‌بود، می‌توانست تنها زندگی کند، اما چنانکه دیدیم، انسان جانوری اجتماعی است. از سوی دیگر، هر چند انسان، هنگامی که به کمال برسد، بهترین جانوران است، اما اگر از قانون و عدالت جدا بماند، بدترین جانوران خواهد بود. به دیگر سخن، بدون فضیلت، انسان شریرترین و وحشی‌ترین جانوران از لحاظ شهوت‌پرستی و شکمبارگی است. از سوی دیگر، عدالت امری سیاسی (اجتماعی) است زیرا «عدل»^۳، نظم و ترتیب در اشتراک سیاسی است (همان گ، سطرهای 37-31).

آنگاه ارسطو به تفصیل درباره خانواده — همچون نخستین هسته و عنصر جامعه — و در درون آن، درباره پیوند میان زن و مرد، پدران و مادران و فرزندان و سپس سروران و بردگان سخن می‌گوید. چنانکه می‌دانیم، دولتشهرهای یونانی، جوامع برده‌داری بوده‌اند و بردگان یکی از پایه‌های مهم تولید اقتصادی و خدماتی جامعه را تشکیل می‌داده‌اند. نظریات ارسطو درباره بردگان و برده‌داری، در دوران ما نه تنها شگفت‌انگیز، بلکه همچنین نفرت‌انگیز می‌نماید. اما نباید فراموش کرد که ارسطو نیز مانند هر فیلسوف و اندیشمندی دیگر، در هر دورانی، فرزند دوران خویش و برخاسته از یکی از طبقات اجتماعی و وابسته به یکی از آنها بوده است. هیچ یک از جوامع یونان باستان را، بی بردگان نمی‌توان تصور کرد. برده‌داری بنیاد مادی زندگی اجتماعی یونان باستان بوده است. ارسطو گزارش کوتاهی از نظریه کسانی می‌دهد که معتقد بوده‌اند که سروری گونه‌ای دانش است و نیز دیگرانی که می‌گفته‌اند که سروری یک انسان بر انسان دیگر، برخلاف طبیعت است، زیرا فقط قرارداد (یا قانون) است که یکی را برده و دیگری را آزاد می‌شمارد، و گر نه طبیعتاً فرقی میان آنان نیست، و بنابراین ناعادلانه و برپایه زور است (همان فصل، گ 1253b، سطرهای 23-16).

ارسطو در دفاع از برده‌داری می‌گوید که مالکیت، بخشی از خانه‌داری یا فن تدبیر منزل و اقتصاد است و هیچ کس بدون ضروریات زندگی نمی‌تواند زیست کند و خوش زیست کند و همانگونه که در فنون معین، انسانها برای انجام دادن کارهایشان، ناگزیر باید کارافزارهای ویژه خود داشته باشند، در امور خانه‌داری نیز چنین است. از میان کارافزارها، برخی بی‌جان است و برخی جاندار؛ مثلاً برای سگ‌اندار کشتی، سگان افزاری بی‌جان و دیدبان افزاری جاندار است؛ از این رو، خدمتکار نیز یک افزار است. به همین سان دارایی هم افزاری برای زندگی است و مالکیت مجموعه‌ای از کار افزارهاست. برده نیز یک دارایی جاندار است و خدمتکار نیز کار افزاری است که کارچندین

1. dikè 2. ho politès 3. banausos

«پادشاهی»^۱ است؛ دوم «فرمانروایی چند تن»^۲ و سوم «فرمانروایی عامه مردم» یا دموکراسی^۳. هنگامی که عامه مردم یا در نظر داشت منافع مشترک و همگانی فرمان می‌دهند، آن شکل سازمان سیاسی جمهوری^۴ نامیده می‌شود. هر یک از شکلهای حکومت، دارای یک شکل انحرافی است: خودکامگی^۵ (استبداد) شکل انحرافی حکومت پادشاهی؛ فرمانروایی چند تن، شکل انحرافی فرمانروایی اشرافی (ارستوکراسی)^۶، و دموکراسی، شکل انحرافی حکومت جمهوری است؛ زیرا خودکامگی یعنی فرمانروایی به سود یک تن (پادشاه)، و حکومت چند تن، فرمانروایی به سود توانگران (سرمایه‌داران)، و دموکراسی فرمانروایی به سود تهیدستان است. هیچ یک از این شکلهای حکومت در مسیر منافع همگانی نیست (همان کتاب، فصل ۵، گ 1279a، سطر 25-گ 1279b، سطر 10).

آنگاه ارسطو مفصلاً مزایا و معایب هر یک از شکلهای حکومت را بررسی می‌کند و سرانجام این پرسش را به میان می‌آورد که حکومت و دولت برای اکثر دولتشهرها و به طور کلی برای انسان چیست؟ وی در اینجا به آنچه در «اخلاق نیکوماخس» گفته بود، اشاره می‌کند (گ 1101a، سطر 14) که زندگی سعادتمند، زندگی بدون مانع هماهنگ با فضیلت است و فضیلت نیز رعایت حد میانی یا اعتدال است؛ پس زندگی در حد میانی، بهترین شکل زندگی است و برای هر کسی ممکن است که به آن حد میانی دست یابد (سیاست، کتاب IV، فصل 9، گ 1295a، سطرهای 26-38). وی سپس می‌افزاید که همه دولت‌ها دارای ۳ بخش یا طبقه از انسان‌ها: توانگران، تهیدستان و کسانی که در میانه جای دارند (طبقه متوسط)، کسانی که ثروت و دارایی متوسط دارند، بیش از همه آماده‌اند که از عقل پیروی کنند. برای کسی که فوق معمول زیبا، نیرومند، شریف زاده، یا توانگر است، و بر عکس برای کسی که فوق معمول تهیدست، ناتوان، یا زشت‌روست، پیروی از احکام عقل دشوار است؛ زیرا گروه نخست، به «استکبار»^۷ و شرارت بسیار می‌گرایند، و گروه دوم به آزار رسانی و نابکاری دچار می‌شوند (همان فصل، گ 1295 b، سطرهای 1-10). سرانجام ارسطو نتیجه می‌گیرد که بهترین جامعه مشترک سیاسی آن است که «طبقه متوسط» بر آن فرمانروایی کند و این طبقه در آن بیشتر و نیرومندتر از آن دو طبقه دیگر (یعنی بسیار توانگران و بسیار تهیدستان) باشد (همان گ، سطرهای 35-36).

ارسطو درباره علت‌ها و انگیزه‌های شورش‌ها و انقلاب‌ها در نظام‌های سیاسی گوناگون و در درون دولت‌ها، به تفصیل بررسی می‌کند. این علت‌ها و انگیزه‌ها در نظام‌های سیاسی گوناگون مختلفند. هر یک از نظام‌های سیاسی به انگیزه‌ای پدید می‌آید، اما همه در این باره توافق دارند که هدف باید عدالت و برابری متناسب باشد. فرمانروایی عنامه (دموکراسی) از آنجا پدید آمد که توده مردم می‌پنداشتند کسانی که از جهتی برابرند، مطلقاً برابرند و چون مردم یکسان آزادند، پس مطلقاً نیز

برابرند. انگیزه فرمانروایان در الیگارشسی این تصور بود که چون ایشان از جهتی — مثلاً در دارایی — با دیگران نابرابرند، از این رو، بهره و سهم بیشتری باید برای خود طلب کنند — یعنی فزونجویی کنند — که یکی از شکلهای نابرابری است. در هر یک از نظام‌های سیاسی، گونه‌ای عدالت یافت می‌شود، اما نه به طور مطلق؛ و بدین سان، هرگاه که سهم آنان در دولت هماهنگ با تصورشان نباشد، دست به شورش می‌زنند، در حالی که کسانی که به حسب فضیلت برتری دارند، بیش از همه حق دارند که شورش کنند، اما کمتر از همه به آن دست می‌زنند، هر چند فقط ایشانند که به راستی مطلقاً با دیگران نابرابرند. اما به طور کلی، نابرابری در همه جا انگیزه شورش می‌شود. در این میان، نظام دموکراسی، استوارتر یا ایمن‌تر از فرمانروایی چند تن است و کمتر به شورش گرایش دارد، زیرا این نظام که از طبقه متوسط تشکیل می‌شود، به توده مردم نزدیک‌تر است و بدین سان، در میان دیگر نظام‌های سیاسی، استوارتر و ایمن‌تر است. از سوی دیگر، هدف اصلی شورش‌ها، سودجویی و افتخارجویی یا امتیازطلبی است. این دو انگیزه همچنین سبب می‌شوند که انسان‌ها بر ضد یکدیگر بشورند، نه برای آنکه آن دو امتیاز را از آن خود کنند، بلکه بدان سبب که می‌بینند بعضی انسان‌ها در مواردی به حق و در موارد دیگری به ناحق سهم بیشتری از آن امتیازها دارند. گرایش به استکبار و سودجویی بیش از همه انگیزه‌ها در شورش مؤثر است (همان، کتاب V، فصل‌های 1 و 2، جم).

در اینجا توجه‌انگیزترین نکته‌ای که ارسطو بدان اشاره می‌کند، این است که نظام سیاسی هر چه آمیخته‌تر [از عناصر سیاسی مختلف] باشد، با دوام‌تر است و خطای بزرگ کسانی که در پی استقرار حکومت اشرافی (ارستوکراسی) هستند، این است که نه تنها سهم بیشتری به اغنیا می‌بخشند، بلکه همچنین توده‌های مردم را فریب می‌دهند و ناگزیر زمانهایی فرا می‌رسد که از خیرات دروغین، شری حقیقی پدید می‌آید، زیرا آزمندیها و فزونجوییهای توانگران برای نظام جمهوری، از فزونجوییهای توده‌های مردم، ویران‌کننده‌تر است (همان، کتاب IV، فصل 10، گ 1297a، سطرهای 14-6). بنابراین انگیزه‌های اصلی شورش‌ها و انقلاب‌ها از دیدگاه ارسطو نیروی استکبار و سودجویی است، زیرا هنگامی که کارگزاران و رئیس‌ان دچار استکبار و فزونجویی می‌شوند، مردمان بر ضد یکدیگر و بر ضد نظام سیاسی که چنان سلطه‌ای به آنان داده است، شورش می‌کنند. فزونجویی، گاه به اموال خصوصی و گاه به اموال عمومی، چشم می‌دوزد (همان، کتاب V، فصل 2، گ 1302b، سطرهای 12-5).

درباره بهترین شکل دولت و حکومت، نمی‌توان به طور مطلق گفت که بهترین نظام سیاسی کدام است، زیرا در بسیاری موارد، دست یافتن به بهتر ناممکن است. بنابراین، قانون‌گذاران و سیاستمداران حقیقی باید هم با بهترین به طور مطلق آشنا باشند، هم با بهترین طبق شرایط موجود؛

1. basileia

2. oligarkhia

3. demokratia

4. politeia

5. turannis

6. aristokratia

7. hūbris

واقع‌بینانه‌تر و تحقق‌پذیرتر است، هر چند، به نوبه خود، بازتاب گرایشهای طبقات ممتاز و نخبگان جوامع یونانی در دورانی است که ارسطو در آن پرورش یافته بود. ارسطو می‌گوید: بهترین زندگی، چه برای افراد و چه مشترکاً در دولتها، زندگی پیوسته با فضیلت، و همچنین سهم داشتن در خیرهای بیرونی برای شرکت در اعمال فضیلت‌آمیز است (سیاست، کتاب VII، فصل 1، گ 1323b، سطر 40-گ 1324a، سطر 2). در اینجا می‌توان پرسید که آیا سعادت دولت با سعادت هر یک از افراد انسانها یکی است؟ پاسخ روشن است. همگان برآنند که هر دو یکی است (همان گ، سطرهای 5-8).

بدین سان آشکار است که بهترین نظام سیاسی آن است که همه کس، هر که باشد، بتواند به بهترین نحوی عمل، و با برکت زندگی کند. اما حتی کسانی که با این نظر موافقتند که زندگی فضیلت‌آمیز، مرجع‌ترین شکل زندگی است، این پرسش را به میان می‌آورند که آیا زندگی سیاسی و عملی مرجع است، یا آن زندگی که از همه کارهای بیرونی آزاد است، یعنی یک گونه زندگی نظری و تأمل‌آمیز که بعضی می‌گویند تنها زندگی فیلسوف است؟ (همان کتاب، فصل 2، گ 1324a، سطرهای 32-23).

از سوی دیگر، کسانی که زندگی فضیلت‌آمیز را مرجع‌ترین شکل زندگی می‌دانند، درباره چگونگی آن اختلاف دارند؛ چه، برخی کسان از پذیرفتن مقامات سیاسی بنا بر این اعتقاد که زندگی یک انسان آزاده، غیر از زندگی سیاسی است، سر باز می‌زنند، در حالی که کسان دیگری، زندگی سیاسی را بهترین می‌دانند و استدلال می‌کنند که کسی که هیچ کاری نمی‌کند، نمی‌تواند کاری را به خوبی انجام دهد و خوب کار کردن، همان سعادت است. هر دو گروه هم درست می‌گویند، هم درست نمی‌گویند. درست است که زندگی آزاده مردان، بهتر از زندگی سروری یا فرماندهی است و استخدام یک برده شأن بزرگی نیست، یا فرمان دادن به کارهای اجباری، پسندیده نیست، اما خطاست اگر تصور شود که همه‌گونه فرماندهی خودکامانه است؛ زیرا فرق بزرگی است میان فرمان راندن بر انسانهای آزاد و بر بردگان، همانگونه که فرق است میان کسی که طبیعتاً آزاد است و کسی که طبیعتاً برده است (همان، کتاب فصل 3، گ 1325a، سطرهای 30-16).

اما ساختار نظام سیاسی یا جامعه آرمانی ارسطو چیست؟ چنانکه اشاره شد، نظم و ترتیب دو مفهوم بنیادی در جهان بینی ارسطوست؛ خیر نیز گونه‌ای نظم است. اکنون شرایط بهترین نظام دولتی چیست؟ بهترین نظام سیاسی، بدون وسایل و تجهیزات شایسته نمی‌تواند پدید آید. از این رو، باید از پیش به بسیاری از شرایط آرمانی اندیشید، هر چند هیچ یک از آنها نباید ناممکن باشد. یکی از شرایط شمار شهروندان، و دیگری منطقه زندگی ایشان است. همانگونه که صنعتگران برای انجام دادن کارهایشان نیازمند به مواد و وسایلند، سیاستمداران و قانون‌گذاران نیز باید دارای مواد مناسب باشند. نخستین

ونه تنها درباره بهترین نظام سیاسی، اندیشه پردازی کنند، بلکه به آنچه شدنی و عملی است، نیز بیندیشند (همان، کتاب IV، فصل 1، گ 1286b، سطر 25 به بعد). از سوی دیگر، هر دولتی، اجتماعی مشترک از انسانهای برابر است و هدف از وجود آن، زندگی به بهترین شکل ممکن است؛ اما چون سعادت برترین خیر است و این نیز گونه‌ای فعالیت و کاربرد فضیلت است، بدین سبب، شکلهای گوناگون دولت و نظامهای سیاسی پدید می‌آیند؛ زیرا انسانهای گوناگون به شیوه‌ها و با وسایل گوناگون در جست و جوی سعادتند و بدین سان برای خودشان شکلهای مختلف زندگی و نظامهای سیاسی می‌گزینند (همان، کتاب VII، فصل 7، گ 1328a، سطرهای 41-36).

ارسطو به بررسی دولت و نظام سیاسی افلاطون، آنگونه که در نوشته‌های جمهوری و «قانونها»¹ وی تصویر می‌شود، می‌پردازد و به ویژه از پیشنهادهای افلاطون درباره اشتراکی کردن کودکان، زنان و مالکیت، شدیداً انتقاد می‌کند و آنها را ناپسند، غیرعملی و زیانبار می‌شمارد و به ویژه، بر جنبه‌های ضد اخلاقی نظام دولت افلاطون تکیه می‌کند. در چنان نظامی، بیش از همه دو فضیلت اخلاقی از میان می‌روند: خویش‌داری (عفت) در برابر زنان و سخاوت در مورد دارایی. از سوی دیگر، اموالی که میان مالکان بسیاری مشترک باشد، از کمترین مراقبت برخوردار می‌شود، زیرا انسانها به آنچه داشته خصوصی ایشان است، بیشتر، و به آنچه مشترک با دیگران است، کمتر می‌پردازند. همچنین در چنان نظامی، مفهوم دوستی، که بزرگ‌ترین خیر در دولتها و نگهدار آنها در برابر انقلابهاست، از میان می‌رود؛ عشق نیز در چنان جامعه اشتراکی، بی‌رونق می‌شود و پدر نمی‌گوید: «پسر من» و پسر نمی‌گوید: «پدر من» (همان، کتاب II، فصلهای 1، 2، 3، جم).

سرانجام، ارسطو بهترین نظام سیاسی یا به تعبیر خودش نظام سیاسی آرمانی² را تصویر می‌کند که در اینجا مشخصات اصلی آن به اختصار یاد می‌شود: ارسطو کتاب هفتم و هشتم نوشته خود را به این پژوهش اختصاص داده است. جامعه آرمانی ارسطو، یک دولت‌شهر کوچک یونانی و سازمان سیاسی آن است، جامعه‌ای بی‌جنبش و بی‌گسترش که باید یک بار برای همیشه سازمان یابد. نظام چنین جامعه‌ای باید درست هماهنگ با نظام کلی زندگی جانوران و جهان باشد. خود ارسطو در یکی دیگر از نوشته‌هایش به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید که اندام‌مندی (آرگانیزم) جانداران را باید همانند نظام سیاسی یک دولت‌شهر دارای حکومتی به سامان تصور کرد که چون یک بار نظم در آن برقرار شود، دیگر در آن به تک فرمانروایی جداگانه نیازی نیست که بر وظایف گوناگون سرپرستی کند؛ چه، در آن هر یک از افراد، وظیفه معین خود را آنگونه که از پیش تنظیم شده است، اجرا می‌کند و هر کاری طبق نظم جاری صورت می‌گیرد («درباره حرکت جانوران»، گ 703a، سطرهای 34-30).

جامعه و دولت آرمانی ارسطو، در مقایسه با «مدینه فاضله» افلاطون،

1. *Nomoi*. 2. *hē eukhomenē politéia*

(همانجاها).

اما از سوی دیگر، از دیدگاه ارسطو، همه افراد جامعه شایستگی شهروندی را ندارند، چون سخن درباره بهترین نظام سیاسی و اجتماعی است که دولت در آن می‌تواند به برترین سعادت برسد؛ سعادت نیز — چنانکه ارسطو بارها گفته است — بدون فضیلت ممکن نیست. بدین سان در چنان دولت آرمانی، شهروندان نباید زندگی دستکاران و تاجران را داشته باشند، زیرا چنان زندگی، پست و مخالف فضیلت است. همچنین کشاورزان نباید شهروند باشند، زیرا برای پرورش فضیلت و نیز برای انجام دادن اعمال سیاسی فراغت، یعنی وقت آزاد لازم است. از سوی دیگر، در هر دولتی طبقه‌ای جنگاور، و طبقه‌ای که درباره منافع مشترک مشورت، و در امور مربوط به عدالت داوری می‌کند، وجود دارد. مشاغل و وظایف دولتی، باید به این دو طبقه سپرده شود، اما نه به طور یکسان، زیرا طبیعتاً جوانان دارای نیروی جسمی و پیران برخوردار از عقل یا هوشمندی عملی‌اند. پس مصلحت این است که مشاغل و وظایف دولتی، بر آن پایه میان ایشان تقسیم شود. همچنین ثروت باید متعلق به این طبقات باشد، چون ایشان شهروندان واقعی و شهروندان باید توانگر باشند و دستکاران یا گروه دیگری که پدید آورنده فضیلت نیستند، سهمی در شهروندی ندارند. این امر بر این پایه است که سعادت بدون فضیلت وجود ندارد و دولت را نه بر حسب بخش معینی از شهروندان، بلکه به حسب همه شهروندان آن می‌توان سعادت‌مند دانست. پس آشکار است که مالکیت‌ها نیز باید از آن طبقات باشد، همانگونه که کشتگری باید در دست بردگان یا ساکنانی از سرزمینهای دیگر باشد (همانجاها).

ارسطو سپس به مسأله فرهنگ و آموزش و پرورش در جامعه آرمانی خود می‌پردازد. وی پس از اشاره به نقش بخت یا تصادف در تعیین خیرهای بیرونی یک جامعه تأکید می‌کند که امر فضیلت و سعادت در یک دولت، نه کار بخت و تصادف، بلکه امر دانش و انتخاب ترجیحی است. اما چگونه می‌توان از فضیلت برخوردار شد؟ هر چند ممکن است که کل جامعه دارای فضیلت شود، بی‌آنکه افراد چنان باشند، اما فضیلت داشتن افراد مرجح است. ۳ چیز عامل پدید آمدن انسانهای نیک و برجسته می‌شود: سرشت طبیعی، عادت و فهم. بدین سان نزد ارسطو سرشت، عادت و عقل باید با یکدیگر هماهنگ شوند، چون اینها همیشه هماهنگ نیستند؛ اما اگر عقل انسانها را مجاب کند، بسا کارها که برخلاف طبیعت و عادت می‌کنند (همان، کتاب VIII، فصلهای ۱-۵، جم). ارسطو سپس برنامه‌ای تفصیلی برای مردان، زنان، کودکان و جوانان پیشنهاد می‌کند. در این میان سودمندترین آموزشها، خواندن، نوشتن، ورزش و موسیقی است. اما آنچه ارسطو «موسیقی» می‌نامد، تنها منحصر به نواختن و سرودن ترانه‌ها نیست، در زبان یونانی، واژه‌ای ویژه برای ادبیات وجود ندارد. بنابراین، «موسیکه»^۱ دربرگیرنده شعر و

وسایل لازم سیاسی شمار جمعیت و خصال طبیعی مردم، سپس وسعت و ویژگی منطقه زندگی ایشان است. بیشتر کسان تصور می‌کنند که دولت و جامعه سعادت‌مند باید دارای سرزمینی بزرگ باشد. هر چند این نظر ممکن است درست باشد، اما ایشان به این نکته نمی‌اندیشند که بزرگی یا کوچکی دولت چگونه است. ایشان بزرگی دولت را در بسیاری جمعیت آن می‌دانند، در حالی که شمار جمعیت به اندازه کارایی آن مهم نیست. هر دولتی، مانند هر فرد انسان باید کارهایی انجام دهد و بزرگ‌ترین دولت آن است که برای انجام دادن کارهایش، بیشترین آمادگی و شایستگی را دارد. از سوی دیگر، تجربه نشان می‌دهد که بر دولت پر جمعیت نمی‌توان به خوبی حکومت کرد. دولتشهرهایی که به خوبی حکومت شهرت دارند، دارای جمعیتی محدودند. این نکته از لحاظ نظری نیز آشکار است، زیرا قانون‌گونه‌ای نظم است و قانون خوب ناگزیر همراه نظم خوب است، در حالی که ایجاد نظم در جمعیت بسیار زیاد ممکن نیست و چنین کاری تنها در توانایی نیروی الهی است که کل جهان را به هم پیوند می‌دهد. از سوی دیگر، شمار کم جمعیت نیز دولت را آنگونه که باید باشد، نمی‌سازد، زیرا دولت باید از بیشترین خود بستندگی برخوردار باشد تا بتواند ضروریات زندگی را به همه کسی برساند، خود بستندگی، یعنی برخورداری از همه وسایل لازم و بی‌نیازی از هر لحاظ. پس، دولت باید از لحاظ جمعیت و وسعت، چنان باشد که مردم بتوانند از زندگی آزاد منشانه و نیز از فراغت معتدلی برخوردار باشند. همچنین دولت باید به دریا و خشکی هر دو دسترسی داشته باشد (همان، کتاب VII، فصلهای ۱-۸، جم).

ارسطو آنگاه به خصال لازم برای جمعیت در یک دولت می‌پردازد و تأثیر اقلیم و محیط زیست را در تکوین خصال انسانها برمی‌شمارد: ملت‌های مناطق سردسیر شهامت و روحیه فراوان دارند، اما فاقد هوش و مهارتند؛ ملت‌های آسیایی هوشمند و ماهرند، اما شهامت و روحیه ندارند و از این رو، همواره محکوم و در بردگیتند؛ اما یونانیان، از هر دو خصلت برخوردارند، یعنی هم هوشمندند، هم روحیه و شهامت دارند و بدین علت همیشه آزاده‌اند و بهترین شکلهای حکومت را دارند و اگر نظام سیاسی یگانه‌ای داشته باشند، می‌توانند بر همه جهان فرمانروا شوند (همانجاها).

ارسطو سپس به وظایف ششگانه لازم در دولت آرمانی خود می‌پردازد: نخست، تأمین خوراک؛ دوم، ایجاد فنون و صنایع، زیرا زندگی نیازمند به بسی کار افزار است؛ سوم، تهیه سلاح؛ چهارم، ایجاد درآمد مالی کافی برای تأمین نیازهای داخلی و جنگ؛ پنجم، و شاید مقدم بر همه، توجه به امور دینی (الهی) که معمولاً شغل روحانیان است؛ ششم، و لازم‌تر از همه، داشتن نیروی داوری کننده (قضات) برای منافع مشترک و عدالت میان انسانها با یکدیگر. اینها موجب ایجاد مشاغلی است که هر دولتی به آنها نیازمند است. اکنون هر یک از این مشاغل و وظایف باید ویژه یک طبقه باشد. این طبقات عبارتند از کشاورزان، صنعتگران، جنگاوران، ثروتمندان، روحانیان و قضات

اصل همه اعمال ما همانا فراغت است. هر چند اشتغال و فراغت، هر دو لازمند، اما فراغت هدف زندگی است و بهتر از اشتغال است (همان کتاب، فصل ۲، گ ۱۳۳۷ b، سطرهای ۲۵-۳۴). در پایان گفتنی است که واژه «فراغت» و مشتقات آن در مجموعه آثار ارسطو ۸۹ بار آمده که از آن میان ۴۶ بار در کتابهای هفتم و هشتم سیاست به کار رفته است.

متافیزیک (مابعد الطبیعه): متافیزیک تاج فلسفه ارسطوست، اما از سوی دیگر، دشوارترین بخش فلسفه او نیز هست. پژوهش درباره متافیزیک ارسطو از دو هزار سال پیش آغاز شده است و تاکنون ادامه دارد و شاید هرگز پایان نیابد، زیرا اختلاف برداشتها و تفسیرها درباره این مجموعه از نوشته‌های ارسطو نه چندان است که بتوان میان آنها گونه‌ای توافق و آشتی برقرار کرد. اما باید گفت که ارسطو خود - دست کم تا آنجا که این نوشته‌ها در شکل کنونی‌شان نشان می‌دهد - مسبب اینگونه برداشتهای متضاد و ظاهراً آشتی ناپذیر بوده است. پیش از هر چیز باید یادآوری شود که عنوان متافیزیک از خود ارسطو نیست. ارسطو در آثار دیگرش، به مطالبی که موضوعهای عمده این نوشته‌ها را تشکیل می‌دهد، عنوان «فلسفه نخستین»^۴ داده است.

درباره عنوان کنونی این نوشته‌ها (متافیزیک) نیز در میان مفسران و ارسطو شناسان اختلاف نظر هست: بعضی بر آنند که اودمس ردسی، یکی از برجسته‌ترین شاگردان ارسطو برای نخستین بار این عنوان را به این مجموعه داده بوده است. به عقیده دیگران، آندرنیکس ردسی، نخستین گردآورنده و ویراستار آثار ارسطو به مجموعه‌ای از نوشته‌های وی که پس از نوشته‌هایش درباره طبیعت و طبیعیات قرار گرفته است، عنوان متافوسیکا^۵ داده بوده است، یعنی آنچه پس از موضوعات و مباحث مربوط به طبیعت آمده است. اما آنچه از لحاظ تاریخی مسلم است، این است که تاریخ‌نگار برجسته نیکولائوس دمشقی (ح ۶۴۰-۶۰۰ پس از ق م)، برای نخستین بار ضمن نوشته‌ای با عنوان «درباره فلسفه ارسطو»^۶، آنگونه نوشته‌های وی را با عنوان متافوسیکا می‌آورد. نوشته نیکولائوس به سریانی و عربی نیز ترجمه شده بوده است، چنانکه ابن ندیم از آن با عنوان اختصار فلسفه ارسطالیس نام می‌برد (ص ۲۵۴) که ابن زرع (د ۳۹۸ ق/ ۱۰۰۸ م) آن را از سریانی به عربی ترجمه کرده بود (نک: همو، ۲۶۴). ترجمه انگلیسی این نوشته را از سریانی در سارت لولفس، با عنوان «نیکولائوس دمشقی درباره فلسفه ارسطو»^۷ با مقدمه و تفسیر در لیدن (۱۹۶۹ م) منتشر کرده است. ابن رشد نیز در تفسیر بزرگ خود بر مابعد الطبیعه ارسطو در چند جا از آن نوشته نیکولائوس، پاره‌هایی نقل می‌کند (درباره نام‌گذاری متافیزیک، نک: راینر، ۲۱۰-۲۳۷؛ نیز درباره نیکولائوس دمشقی، نک: مرو، ۴۸۷-۴۶۵ I).

ترکیب و ساختار متافیزیک: پیش از هر چیز باید یادآوری شود که مجموعه متافیزیک نیز، مانند برخی دیگر از آثار ارسطو، به ویژه از سوی خود وی به شکل کتابی مستقل نوشته، و ویراسته نشده بوده است.

هنرهای وابسته به آن نیز هست. از سوی دیگر، موسیقی به معنای خاص آن نیز لازم است، زیرا انسانها نیازمند به استراحت، تفریح و سرگرمی و لذت بردند. از این روست که همگان موسیقی - چه سازی، چه آوازی - را انگیزه شیرین‌ترین لذتها می‌شمارند. اما هدف واپسین از موسیقی نه تنها سرگرمی و استراحت است، بلکه موسیقی وظیفه‌ای فراگیرتر دارد و انگیزه آرامش درونی و ارضای روح، و درمان دردهای ناشی از رنجهای زندگی، و عامل «پالایش»^۸ روح است (همانجاها).

چنانکه دیدیم، آن شکل زندگی که ارسطو آن را در جامعه آرمانی خود تصویر می‌کند، زندگانی سیاسی است. اکنون می‌توان پرسید که هدف واپسین از زندگانی شهروندان در چنان جامعه‌ای چه باید باشد؟ پاسخ ارسطو این است: فراغت یا آسایش^۹. اما فراغت، در مفهوم ارسطویی آن به معنای عاطل و بی‌کار ماندن نیست، بلکه به معنای برخورداری شهروندان از «وقت آزاد» برای خودشان است، و این مقابل اشتغال یا مشغله^{۱۰} است، یعنی تکالیف و وظایفی که کار روزانه بر انسانها تحمیل می‌کند. ارسطو می‌گوید: زندگی انسانها شامل مشغله، فراغت، جنگ و صلح است و از همه اعمال ما برخی شامل ضروریات زندگی و چیزهای سودمند، و برخی شامل چیزهای زیباست. در این باره باید ترجیح به میان آید، مثلاً جنگ برای صلح، اشتغال برای فراغت، ضروریات و چیزهای سودمند برای چیزهای زیبا و والا. بنابراین، قانون‌گذار با در نظر داشتن این نکات باید قانون وضع کند (همان، کتاب VII، فصل ۱۳، گ ۱۳۳۳ a، سطرهای ۳۸-۳۱).

از سوی دیگر، چون هدف همه انسانها - چه گروهی، چه فردی - یکی است، و نیز چون همین هدف، ناگزیر هم درباره بهترین انسان و هم بهترین سازمان سیاسی، صادق است، پس روشن است که فضیلت‌های مربوط به فراغت ضروری است. اما فضیلت‌های سودمند برای فراغت نه تنها آنهایی است که در فراغت مفید است، بلکه همان فضیلت‌هایی است که در هنگام اشتغال نیز سودمند است. چون بسیاری از ضروریات زندگی، پیش از پرداختن به فراغت باید تأمین شده باشد. بنابراین دولت باید خویشتن‌دار، شجاع و بردبار باشد، زیرا چنانکه در مثل گفته می‌شود، «برندگان را فراغتی نیست» و «کسانی که نمی‌توانند دلیرانه با خطر روبه‌رو شوند، بردگان مهاجمان می‌شوند». پس شهامت و بردباری در هنگام اشتغال، فلسفه در هنگام فراغت، و خویشتن‌داری و عدالت در هر دو هنگام، به ویژه بیشتر در هنگام فراغت لازم است (همان، کتاب VIII، فصل ۱، گ ۱۳۳۷ a، سطرهای ۲۶-۱۱).

ارسطو سرانجام به این نکته اشاره می‌کند که هر چند در روزگار او اکثر کسان برای لذت بردن به موسیقی می‌پرداخته‌اند، اما کسان دیگری در آغاز آن را در کار آموزش و پرورش و فرهنگ گنجانده بوده‌اند؛ زیرا خود طبیعت نیز جویای آن است که ما نه تنها بتوانیم درست در فراغت باشیم، بلکه همچنین بتوانیم به زیبایی به فراغت بپردازیم؛ چه، نخستین

1. katharsis philosophias. 2. skholè. 3. askholia. 4. Prôtè Philosophia. 5. Meta ta phusika. 6. Peri tès Aristotelous philosophias. 7. Drossart Lulofs, H. J., Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle. 8. ... 9. ... 10. ...

ارسطو شناس بزرگ معاصر یگر در کتاب بنیادی خود «مطالعاتی درباره تاریخ...» که پیش از این به آن اشاره شد، پژوهشی همه سویه درباره این نوشته‌ها انجام داده، و به نتایجی رسیده است که تقریباً همه ارسطو شناسان آنها را پذیرفته‌اند. وی می‌نویسد: ارسطو هرگز قصد نداشته، و نمی‌خواسته است که اثری ادبی با عنوان متافیزیک پدید آورد. به این عنوان در هیچ یک از نوشته‌های دیگر ارسطو اشاره نشده است. این نیز درست نیست که آندرنیکس مجموعه نوشته‌هایی را که درباره «فلسفه نخستین» بوده، در جریان ویراستاری آثار ارسطو، پس از نوشته‌های «فیزیکی» وی با عنوان متافوسیکا قرار داده است، بلکه به احتمال زیاد پیش از وی حداقل در سده ۲ ق م مجموعه‌ای از نوشته‌ها با عنوان متافوسیکا در ۱۰ کتاب در مکتب «مشاء» و در اسکندریه، وجود داشته است (ص ۱۸۰). شیوه نگارش بغرنج این نوشته‌ها نیز، نشان دهنده آن است که منظور از آنها ارائه به عموم خوانندگان نبوده است (همو، ۱۳۶-۱۳۷). ناپوستگی ادبی آنها، این فرض را رد می‌کند که منظور از آنها یک اثر یگانه ادبی بوده است، یا ارسطو قصد داشته است آنها را همچون بخشهایی از یک نوشته مستقل، حتی با عنوان فلسفه نخستین یا تئولوژی (الهیات) گرد آورد. در حالی که از دیدگاه ارسطو این دو عنوان موضوعهای اصلی دانشی را تشکیل می‌دهند که در این نوشته‌ها عرضه شده است (همو، ۱۶۴-۱۷۴). همچنین این نوشته‌ها را نمی‌توان همچون رشته‌ای از سخنرانیها تلقی کرد که بتوان آنها را گردآورد و به شکلی واحد منتشر ساخت؛ آنها یادداشتهایی هم نیستند که به منظور سخنرانی، یا به رسم یونانیان برای کمک به حافظه^۱ تهیه شده باشند، زیرا ارجاعهای درهم در این نوشته‌ها، تغییر شیوه نگارش به حسب اقتضا و توجه بسیار به دقت در تعبیر و زبان همگی آن فرضها را نفی می‌کند (همو، ۱۳۵-۱۳۸).

پژوهشهای یگر نشان می‌دهند که این نوشته‌ها گونه‌ای از کارهای ادبی ویژه دوران باستان است، یعنی آنچه یونانیان آن را «تقریرات»^۲ استاد می‌نامیدند که از سوی شاگردان یا شنوندگان، به حافظه سپرده، یا کتباً یادداشت می‌شده است. نمونه‌های آنها در برخی از آثار افلاطون نیز یافت می‌شود. اینگونه یادداشتهای پس از خواندن موضوع مباحثه قرار می‌گرفته است. بدین سان آن «تقریرات» کار اصلی فعالیت مدارس به شمار می‌رفته است (همو، ۱۳۸-۱۴۸) و همواره مورد تجدید نظر، تغییر و افزودن قرار می‌گرفته است. هنگامی که سرانجام، آن نوشته‌ها از ارسطو برجای ماندند، بعدها از سوی دیگران به شکل دسته بندیهای بزرگتر و جامع به منظور آموزش گردآوری شده بود. بقیه پاره‌ها نیز طی ۳ سده پس از مرگ ارسطو بر آنها افزوده شده است. این افزوده‌ها از نوشته‌هایی از ارسطو که به نظر می‌رسیده است مربوط به موضوعهایی متعلق به مباحث متافیزیکی باشد، برگرفته شده است (همو، ۱۷۴-۱۸۴). سرانجام این نوشته‌ها در طی سده ۱ ق م ویراستاری،

و به شکل کتابی واحد به عامه خوانندگان عرضه شده است، در حالی که در شکل آغازین خود، فقط برای استفاده اعضای مدرسه ارسطو، و پیش‌برد شناخت فلسفی آنان بوده است (همو، ۸۷-۱۷۴، ۱۴۷-۱۴۴).

بنابراین، می‌توان گفت که آنچه امروز با عنوان متافیزیک ارسطو در دست داریم، نباید همچون یک کتاب متن، یا یک رشته سخنرانی، یا مجموعه‌ای از یادداشتهای برای سخنرانی تلقی شود، بلکه باید آنها را همچون نحوه‌های پرداختن به یک موضوع معین در نظر گرفت که در محیط فلسفی آتن در سده ۴ ق م پدید آمده بوده است. بدین سان، بهترین روش برای شناخت متافیزیک ارسطو در نظر گرفتن همزمان شکل و محتوای آن است. باید کوشید که ارسطو را به وسیله خود ارسطو — از راه مقایسه متنها در مجموعه آثار او — شناخت. توجه به شکل بیان و تعبیر ارسطو به ویژه مهم است تا نوشته‌های متافیزیکی وی را در زمینه و قالبهای مفاهیم و گرایشهای جدید و امروزی فلسفی نگنجانیم؛ به ویژه باید توجه داشت که ارسطو سازنده یک «نظام یا سیستم فلسفی» نبوده است. او پیش از هر چیز، فیلسوفی «مسأله اندیش» است. وی همچنین «نظریه پرداز» (تئورسین) به معنای کنونی این واژه نیست. آنچه ارسطو «نظریه»^۳ می‌نامد، نظر ناب یا تأمل نیست، بلکه تحقق بخشیدن به شناخت است. لذتی که از نگرش یا «بینش»^۴ و آموزش دست می‌دهد، بینش و آموزش را گسترش می‌دهد («اخلاق نیکوماخس»^۵، کتاب VII، فصل ۱۲، گ ۱۱۵۳، سطرهای ۲۳-۲۲). چنانکه دیدیم، ارسطو زندگی آمیخته با بینش و مشاهده عقلی را — که گونه‌ای فعالیت است — بهترین شکل زندگی می‌شمارد.

اکنون به محتوای ۱۴ کتابی که متافیزیک ارسطو را تشکیل می‌دهند، نگاهی گذرا می‌اندازیم:

کتاب یکم (آلفای بزرگ): در اینجا سخن در آن است که فلسفه یا حکمت، دانش و شناخت مبادی و علت‌های نخستین است. کانون بحث مبادی یا اصلاها، علت‌ها و آغازها و به ویژه علت‌های چهارگانه موجودات است. سپس گزارشهایی درباره عقاید فیلسوفان پیشین و انتقاد از آنان است.

کتاب دوم (آلفای کوچک): رساله‌ای است از لحاظ زبان و محتوا کاملاً ارسطویی، اما پاره‌ای بیش نیست. موضوع اصلی آن درآمدی به آموختن مطالب فلسفه است. سخن اصلی این است که در علت‌ها و مبادی موجودات و پیدایش آنها نمی‌توان به تسلسل گرایید و همواره باید در سلسله علت‌ها به یک نقطه آغاز رسید، یعنی به یک مبدأ یا اصل. این رساله با وجود کوتاهی، شامل اندیشه‌های برجسته ارسطو درباره دانش و شناخت است.

کتاب سوم (بتا): ارسطو در این نوشته به مسائل بنیادی «فلسفه نخستین» در قالب ۱۴ دشواری یا «بیراهگی»^۶ می‌پردازد. اندیشه مرکزی آن، به تعبیر ارسطو این است که تاکنون از چند دیدگاه به مسأله

و الهیات» به معنای اخص و نیز جهان‌شناسی متافیزیکی وی را دربر دارد. موضوع اصلی آن دربارهٔ اوسیا (جوهر) و به ویژه «جوهرهای نامتحرک و جاویدان»، یعنی مبادی حرکت است. این رساله یکی از نخستین نوشته‌های ارسطو، و رساله‌ای مستقل است که وی آن را در زمان حضورش در مدرسه افلاطون نوشته بوده است و می‌توان آن را متن یک درس یا تقریرات مستقل و کامل دربارهٔ فلسفه مبادی یا اصلهای نخستین^۱ دانست. این کتاب پیوند آشکاری با کتاب یکم فیزیک ارسطو دارد و احتمالاً از نظر زمان مقدم بر آن، و همچنین مقدم بر کتاب هشتم فیزیک است.

کتاب سیزدهم (موتا فصل نهم a): در این رساله سخن بر سر این است که در کنار محسوسات، گونه‌ای وجود دیگر یافت می‌شود که دگرناشدنی و جاویدان است. زمینه اصلی آن انتقاد از نظریه ایده‌ها (مثلاً جدایا مفارقی) افلاطون و نیز نظریه او دربارهٔ عدد است.

کتاب چهاردهم (موتا فصل نهم b و کتاب نو): ارسطو در این بخش انتقاد از نظریه مبادی و به ویژه نظریه افلاطونی «واحد» و «بزرگ و کوچک» را همچون علت‌های موجودات مطرح می‌کند و سپس به بررسی نظریه‌ای می‌پردازد که «ایده‌ها» را «اعداد» می‌داند، و از آن سخت انتقاد می‌کند.

از لحاظ زمان بندی رساله‌های متافیزیک، یعنی تعیین تقدم و تأخر آنها، هر چند نمی‌توان به نتیجه‌ای قطعی رسید، اما بنابر شواهدی، چنانکه اشاره شد، رساله دوازدهم، در این مجموعه بر رساله‌های دیگر زماناً مقدم است. فصل نهم b از کتاب «مو» و کتاب «نو» و نیز فصل یکم تا نهم a از کتاب «مو» و کتابهای «آلفای بزرگ»، «بتا»، و «یوتا» پس از آن، و در همان مرحله اقامت ارسطو در آکادمیای افلاطون پدید آمده‌اند. در مرحله‌ای بعد، ارسطو پس از پایان دادن به نوشته‌های زیست‌شناسی، رساله‌های «گاما» و مجموعه «زتا، اتا و ثتا» را تقریر کرده بوده است. کتاب «اپسیلون» نیز متعلق به همین مرحله است.

متافیزیک ارسطو چیست؟ چنانکه در آغاز اشاره شد، مجموعه نوشته‌ها یا تقریرات ارسطو که اکنون آنها را با عنوان متافیزیک می‌شناسیم، از دیرباز تاکنون انگیزه سرگشتگیهای بسیار بوده است. برداشتهای گوناگون و غالباً متضاد از آن، بخش چشم‌گیری از تاریخ اندیشه فلسفی را تشکیل می‌دهد و بیش از دو هزار سال اندیشه فلسفی را به خود مشغول داشته است. جای شگفتی نیست که تقریباً از اندکی پس از مرگ ارسطو تاکنون، تفسیرها و شرح‌های بسیاری پدید آمده که همه آنها کوششهایی برای حل مسأله متافیزیک بوده است. بدین سان، بهتر است که در این موضوع نیز کوشش شود که پدیده شناسانه آنچه را متافیزیک خوانده می‌شود، به یاری خود ارسطو بیابیم.

چنانکه گفته شد، ارسطو خود، موضوعهایی را که در مجموعه متافیزیک وی یافت می‌شوند، «فلسفه نخستین» می‌نامید. وی در برخی

مبادی و علت‌های موجودات پرداخته‌ایم، اما باز می‌توان پرسید که آیا در کنار دانشی دربارهٔ جوهرها (اوسیاها)، دانشی هم یافت می‌شود که دربارهٔ اعراض جوهر بررسی کند؟ پاسخ به این پرسش «بسیار دشوار» را ارسطو در آغاز کتاب چهارم به بعد می‌دهد.

کتاب چهارم (گاما): موضوع اصلی دربارهٔ طبیعت یا گنه جوهری است. ارسطو در اینجا نظریه بنیادی و ابتکاری خود را دربارهٔ «موجود چونان موجود» (بما هو موجود) مطرح می‌کند. سپس بررسی مهمی است دربارهٔ اصل عدم تناقض و گرفتاریها و دشواریهایی که دامنگیر منکران آن می‌شود.

کتاب پنجم (دلتا): این رساله پیش از هر چیز یک فرهنگ اصطلاحات فلسفی است. موضوع اصلی آن معانی مختلف واژه‌ها و نامها، یعنی واژه‌های همنام (متواطی) است که به وسیله مفاهیم مختلف تعریف می‌شوند. ارسطو چندین بار در این رساله بازنگری کرده، و گاه پاره‌هایی از نوشته‌های پیشین و گاه پاره‌هایی از نوشته‌های بعدی خود را، در آن گنجانده است.

کتاب ششم (اپسین): در این رساله مسائل گوناگونی دربارهٔ «موجود چونان موجود» بررسی می‌شود. ساختار آن نیز با کنار هم نهادن متنهای پراکنده به وسیله یک ویراستار (به احتمال زیاد اندرینیکس ردسی) تنظیم شده است.

کتابهای هفتم، هشتم و نهم (زتا، ایتا و ثتا): این ۳ کتاب که با هم یک مجموعه به هم پیوسته را تشکیل می‌دهند، از مهم‌ترین رساله‌های متافیزیک به شمار می‌روند. پژوهش اصلی دربارهٔ اوسیا (جوهر)، و به ویژه جوهر دگرگون ناشدنی و فناپذیر است که هستی واقعی افراد جوهرهای فناپذیر است. مباحث بنیادی دربارهٔ هستی یا وجود در این ۳ کتاب یافت می‌شوند.

کتاب دهم (یوتا): این رساله شامل آموزشهایی است دربارهٔ مفاهیم موجود و واحد و مفاهیم پیوسته با آنها، مانند همان‌بودی (هو هو)، نه همان‌بودی، همانندی و ناهمانندی.

کتاب یازدهم (کاپا): از دیر زمان در میان ارسطو شناسان دربارهٔ اصالت این رساله، اختلاف نظر وجود داشته است. بعضی آن را نوشته خود ارسطو می‌دانند و برخی دیگر بر آنند که مطالب آن به وسیله یکی از شاگردان یا پیروان ارسطو گردآوری شده است و در آن از یک سو، مطالب رساله‌های دیگر این مجموعه (بتا، گاما و اپسین)، و از سوی دیگر، مطالبی از کتابهای ۳ و ۵ فیزیک ارسطو بر هم نهاده، و گونه‌ای متن آموزشی مباحث بنیادی «فلسفه نخستین» ساخته شده است. اما ارسطو شناسانی مانند یگر و راس، فصلهای یکم تا هشتم آن را نوشته اصیل ارسطو می‌دانند. زمینه آن بحث دربارهٔ مفاهیم بنیادی فلسفه طبیعت و به ویژه قوه و فعل است.

کتاب دوازدهم (لامبدا): این رساله که از جهاتی آن را مهم‌ترین نوشته در مجموعه متافیزیک ارسطو به شمار می‌آورند، به ویژه از این لحاظ مهم است که اندیشه‌ها و نظریات ارسطو را دربارهٔ «خداشناسی

از نوشته‌های دیگرش نیز به این نام‌گذاری اشاره می‌کند. در یک جا می‌گوید: تعیین دقیق و کامل مبدأ بر حسب صورت، و اینکه آیا یکی یا بسیار است، و اینکه چیست یا چیستند، کار فلسفه نخستین است. بنابراین آن را برای آن فرصت نگه داریم (فیزیک، کتاب I، فصل 9، گ 192 b، سطر 2). در جای دیگر آمده است که تعیین چگونگی آنچه جدا [از ماده] است، و اینکه چیست، کار فلسفه نخستین است (همان، کتاب II، فصل 2، گ 194 b، سطر 14). همچنین در جای دیگری، پس از بررسی درباره حرکت طبیعی اجسام بسیط، و اینکه سرانجام حرکت‌های مکانی باید در جایی باز ایستند و نمی‌توانند تا بی‌پایان ادامه یابند، گفته می‌شود که باز همین نکته می‌تواند از راه فلسفه نخستین نشان داده شود («درباره آسمان»، کتاب I، فصل 8، گ 277 b، سطر 10). نیز در جایی گفته می‌شود که چگونگی نخستین متحرک سرمدی و اینکه محرک نخستین چگونه آن را به حرکت می‌اندازد، در مباحث پیرامون فلسفه نخستین، معین شده است («درباره حرکت جانوران»، گ 700b، سطرهای 7-9). ارسطو در جای دیگری، پژوهش درباره موجودات فناناپذیر و جاویدان را موضوع فلسفه پیرامون امور الهی^۱ می‌نامد («درباره اجزاء جانوران»، کتاب I، فصل 5، گ 465 a، سطر 4)، و باز در جای دیگری پرداختن به چیزهای جدا از ماده را کار «فیلسوف نخستین»^۲ می‌شمارد («درباره روان»، کتاب I، فصل 1، گ 403 b، سطر 15).

اکنون می‌توان پرسید که منظور ارسطو از «نخستین» چیست؟ پاسخ این پرسش را نزد خود ارسطو می‌یابیم. در جایی که می‌گوید: [واژه] نخستین درباره حرکت — همچنانکه درباره همه چیزها — به چندین معنا گفته می‌شود: پیشین یا مقدم، یعنی چیزی که بی‌وجود آن، چیزهای دیگر وجود نخواهند داشت، اما آن چیز، بی وجود دیگران وجود دارد. سپس پیشینی (تقدم) بر حسب زمان و اوسیا (جوهر) است (فیزیک، کتاب VIII، فصل 8، گ 260 b، سطرهای 18-16). تا اینجا روشن می‌شود که «فلسفه نخستین» نزد ارسطو، دانشی است که با نخستین اصلها یا مبادی و موجودات جدا از ماده، نامتحرک و جاویدان، یا به دیگر سخن با «امور الهی» سر و کار دارد. این همان نتیجه‌ای است که صد و اندی سال پیش، بونیتس، در «فهرست ارسطویی»^۳، به آن رسیده بود: فلسفه نخستین، یعنی فلسفه‌ای درباره نخستینها، امور الهی، موجودات نامتحرک و موجودات مفارق یا جدا از ماده (گ 653 a، سطر 23).

ارسطو فلسفه‌های نظری را به ۳ گونه تقسیم می‌کند: طبیعی، ریاضی و الهی. دانش طبیعی، دانشی نظری است، زیرا با چیزهایی سر و کار دارد که از یک سو، مبدأ حرکت و سکون را در خود دارند و از سوی دیگر، جدا از ماده نیستند. ریاضیات نیز دانشی نظری است که برخی شاخه‌های آن با چیزهای نامتحرک، اما آمیخته با ماده سر و کار دارند.

موضوع هر دو دانش اوسیاها یا جوهرهای مادی است. اما در کنار جوهرهای مادی، جوهری هم جاویدان یا سرمدی، نامتحرک، یعنی دگرگون ناشدنی و جدا از ماده یافت می‌شود که شناخت آن نیز کار دانشی نظری است. اما این دانش نه فیزیک است، نه ریاضیات، بلکه دانشی است که بر هر دو آنها مقدم است. ارسطو آن را دانش نخستین، شناخت نخستین، یا علم اول^۴ می‌نامد. ارجمندترین دانش باید درباره ارجمندترین جنس (از موجودات) باشد. پس دانشهای نظری باید بر دانشهای دیگر، و دانش الهیات باید بر دیگر دانشهای نظری برتری داده شود. آیا فلسفه نخستین کلی است، یا اینکه درباره یک جنس معین یا یک گونه طبیعت معین است؟ اگر اوسیای دیگری در کنار اوسیاها^۵ که طبیعتاً به هم گرد آمده‌اند، یافت نمی‌شد، در آن صورت، دانش طبیعی می‌توانست دانش نخستین باشد. اما از آنجا که یک جوهر نامتحرک وجود دارد، پس آن جوهر مقدم است، و دانش آن فلسفه نخستین است که فلسفه کلی است، زیرا نخستین است (متافیزیک، کتاب VI، فصل 1، گ 1026 a، ترجمه، ۱۹۳).

از سوی دیگر، ارسطو حکمت را ارجمندترین دانش می‌داند، زیرا الهی‌ترین دانش، ارجمندترین است. دانشی که برای داشتن آن، خدا شایسته‌ترین است، دانش الهی یا دانشی است که به امور الهی می‌پردازد (همان، کتاب I، فصل 2، گ 983 a، سطر 5، ترجمه، ۹). پس فلسفه نخستین، عنوان خود را مدیون برتری و ارجمندتر بودن موضوع آن است. البته برتری این دانش، به هیچ روی از اهمیت دانشهای دیگر، به ویژه دانش طبیعت نمی‌کاهد. در واقع همه دانشهای دیگر از این دانش ضروری‌ترند، اما بهتر از این نیستند (همان گ، سطر 10، ترجمه، همانجا). از اینجا است که ارسطو، فلسفه طبیعی^۶ را «فلسفه دومین»^۷ می‌نامد (همان، کتاب VII، فصل 11، گ 1037 a، سطر 15، ترجمه، ۲۴۲). از سوی دیگر، اگر جوهری (اوسیایی) مفارق یا جدا از ماده و نامتحرک در جهان اعیان^۸ وجود داشته باشد، پس وجود الهی نیز باید در این جهان، در جایی یافت شود و اوست که باید نخستین و قاهرترین مبدأ باشد (همان، کتاب XI، فصل 7، گ 1064 b، سطرهای 38-31، ترجمه، ۳۶۴). ارسطو در کتاب دوازدهم، فصلهای ششم و هفتم، می‌کوشد که وجود او را اثبات کند.

بنیادی‌ترین مسأله متافیزیک ارسطو، مسأله هستی (وجود) است. این مسأله به طور سنتی و تاریخی و نیز هم اکنون انگیزه مجادلات حاد و اختلاف نظرهای بسیار در میان پژوهشگران شده است. آیا ارسطو بنیان‌گذار یک «هستی‌شناسی»^۹ و ویژه خود است؟ آیا در این نوشته‌های او متافیزیکی «عام» و متافیزیکی «خاص» یافت می‌شود؟ به هر روی، یک نکته مسلم است و آن این است که مسأله هستی یا وجود هست یا موجود در همه مراحل گسترش فلسفیش، برای ارسطو — هر چند نه به یک نحو — مطرح بوده است. این مسأله در متافیزیک به شکلی

1. ta theia philosophia
6. deuthera philosophia

2. ho protōs philosophos
7. en tois ousin

3. Index...
8. ontologie

4. hē prōtē epistēmē

5. phusikē philosophia

فلسفه ارسطوست. وی در یکی از نوشته‌های خود، موجود و واحد را به حسب دلالت لفظی، یکی می‌شمارد، زیرا موجود و واحد بر همه موجودات حمل می‌شوند، بنابراین مفهوم آنها نیز چنین است (توبیکا، کتاب IV، فصل 1، گ 121a، سطر 17) و نیز موجود و واحد صفات همراه همه چیزند (همان کتاب، فصل 6، گ 127a، سطر 27)، در متافیزیک نیز گفته می‌شود که موجود و واحد، یک چیز و یک طبیعتند، به این معنا که مانند مبدأ و علت همراه یکدیگرند (کتاب IV، فصل 1، گ 1003b، سطر 25، ترجمه، ۹۰).

بخش چهارم- خداشناسی (الهیات) ارسطو:

خدا در فلسفه ارسطو، جایگاه و اهمیت ویژه‌ای دارد. مسائل مربوط به الهیات، از همان دوران جوانی وی و زمانی که هنوز وابسته به آکادمی افلاطون بوده، اندیشه او را به خود مشغول می‌داشته است. وی در نخستین نوشته‌های همگانی (بیرونی) خودش، در اثبات وجود «مبدأ نخستین» و هستی خدا می‌کوشیده است، بهترین نمونه‌های اینگونه نوشته‌ها در پاره‌های بازمانده از دیالوگ وی با عنوان «دربارۀ فلسفه»^۸ دیده می‌شود. وی در یکی از پاره‌های آن، پس از توضیحی درباره‌ی واژه «سفیا»^۹ که از ریشه‌ای به معنای نور یا روشنایی گرفته شده است، می‌گوید که انسانها در طی دورانه‌ها در ۴ مرحله به هنرهای بسیار دست یافتند و کمال هر یک را سفیا نامیدند. در مرحله پنجم، انسانها سفیا را در پیوند با اوسیاها (جوهرهای) الهی و دگرگون ناشدنی به کار بردند و شناخت این چیزها را، برترین فرزاندگی نامیدند (نک: راس، پاره 8، همچنین درباره‌ی اثبات وجود خدا، نک: پاره‌های 12a، 12b، 13، 18، 19c، 21).

نگاهی کلی به جهان بینی فلسفی ارسطو نشان می‌دهد که وی فلسفه خود را از جهان فرودین (ناسوت) آغاز می‌کند و به جهان فرازین (لاهوت) پایان می‌دهد. چنانکه در فلسفه طبیعت ارسطو دیدیم، وی حرکت را بنیاد طبیعت و پدیده‌های طبیعی می‌داند و موجودات را از نظر حرکت به ۳ گونه تقسیم می‌کند: آنچه متحرک است، اما محرک نیست؛ آنچه هم محرک است، هم متحرک؛ و آنچه محرک است، اما خود متحرک نیست. از سوی دیگر، وی حرکت را جاویدان، یعنی بی‌آغاز و بی‌انجام (ازلی و ابدی) می‌داند. هر چیزی که حرکت می‌کند، باید چیز دیگری آن را به حرکت آورده باشد و آن چیز دیگر نیز، به نوبه خود، باید چیز دیگری را همچون جنباننده داشته باشد و به همین سان، باید آن را تا بی‌پایان دنبال کنیم و محرکها و متحرکها را به بازپس بازگردانیم. اما ممکن نیست که محرکهایی را تا بی‌پایان به چیزهایی که خودشان از سوی چیز دیگری حرکت دارند، بازپس گردانیم. پس ناگزیر باید به چیزی برسیم که جنباننده چیزهای دیگر است، اما خودش متحرک نیست. در اینجا باید یادآوری شود که مباحث فیزیک ارسطو، با آنچه وی «تئولوگیا» (خداشناسی، الهیات) می‌نامد، دارای پیوندی استوار

گسترده و مشخص بیان می‌شود. مشخص‌ترین شکل آن در جایی است که گفته می‌شود: در واقع آنچه از دیرباز و اکنون و همیشه جست و جو شده، این است که موجود چیست؟^۱ و این بدان معناست که اوسیا (جوهر) چیست؟^۲ (همان، کتاب VII، فصل 1، گ 1028b، سطرهای 4-1، ترجمه، ۳۰۸).

ارسطو دانش ویژه‌ای را به این کاوش اختصاص می‌دهد و می‌گوید: دانشی هست که به موجود چونان موجود^۳ (بما هو موجود) و متعلقات یا لواحق آن به خودی خود^۴ نگرش دارد، اما هیچ یک از آن [دانشهایی] نیست که پاره دانش نامیده می‌شوند، زیرا هیچ یک از دانشهای دیگر موجود چونان موجود را در کلیت آن بررسی نمی‌کنند، بلکه پاره‌ای از موجود را جدا کرده، به بررسی اعراض آن می‌پردازند (همان، کتاب IV، فصل 1، گ 1003، سطرهای 20-25، ترجمه، ۸۷-۸۸). همه آن دانشها «فلان موجود» و «فلان جنس» را مشخص می‌کنند و به آن اشتغال می‌ورزند، اما نه «موجود» به طور مطلق^۵ را، یا موجود چونان موجود (بما هو موجود) را (همان، کتاب VI، فصل 1، گ 1025b، سطرهای 10-7، ترجمه، ۱۹۳). پس دیگر پرسش این نیست که فلان چیز چیست؟ بلکه این است که هستی یا بودن چیست؟ از سوی دیگر، هستی امری بدیهی است. اما درباره‌ی این پرسش نیز که چرا چیزی خودش است، هیچ گونه جست و جویی لازم نیست؛ زیرا این «که هست» یا «که‌ای» و هستی^۶ همچون موجود باید بدیهی باشند. پس هستی را باید چیزی موجود داشته بگیریم (همان، کتاب VII، فصل 17، گ 1041a، سطر 15-گ 1041b، سطر 5، ترجمه، ۲۵۸-۲۵۹).

از سوی دیگر ارسطو می‌گوید که واژه موجود در معناهای بسیار به کار می‌رود، اما همه آن معانی به اصل یا مبدأ یگانه باز می‌گردند؛ زیرا برخی چیزها، موجود نامیده می‌شوند، چون اوسیا یا جوهرند و برخی چون عوارض جوهرند و بعضی چون راه به سوی جوهرند، یا چون کیفیاتند، یا سازنده و مولد جوهر یا چیزهایی هستند که در پیوند با جوهرند (همان، کتاب IV، فصل 2، گ 1003a، سطر 33-گ 1003b، سطر 39، ترجمه، ۸۹).

آنگاه ارسطو در توضیح معناهای «بودن»، کاربرد آن را به طور کلی ۴ گونه می‌داند: ۱. بودن از یک سوی به معنی عرضی (بالعرض) و از سوی دیگر به معنی ذاتی (بالذات) است. بودن بالعرض مانند اینکه بگوییم عادل موسیقی‌دان است، یا انسان موسیقی‌دان است. ۲. بودن بالذات درست به شمار چیزهایی است که مقولات بر آنها دلالت دارند. ۳. همچنین بودن، یا «هست» دلالت بر آن دارد که چیزی حقیقی یا راست است. ۴. نیز بودن دلالت بر آن دارد که چیزی بالقوه یا بالفعل است (همان، کتاب V، فصل 7، گ 1017a، سطر 8-گ 1017b، سطر 1-5، ترجمه، ۱۴۵-۱۴۶).

از سوی دیگر، پیوند میان «موجود» و «واحد» یکی از مسائل محوری

1. ti to on?

2. tis hè ousia?

3. to on hèi on

4. kath hautò

5. ontos haplòs

6. to hoti

7. to einai

8. *Péri philosophias.*

9. sophia

است، چنانکه خودش تصریح می‌کند: باید در این باره پژوهش کنیم [یعنی درباره آغاز حرکت] که چگونه است: زیرا این کار نه تنها برای بینش حقیقت درباره امور طبیعی سودمند است، بلکه همچنین برای ریافت به بینش درباره مبدأ (اصل) نخستین مفید است (فیزیک، کتاب VIII، فصل 1، گ 251 a، سطر 7). اشاره ارسطو در اینجا به مباحث «فلسفه نخستین» است، یعنی راه یافتن به مبدأ نخستین حرکات و آنچه که وی آن را در کتاب دوازدهم متافیزیک دنبال می‌کند. ارسطو در کتاب هشتم فیزیک، پس از پی‌گیری مبحث حرکت به این نتیجه می‌رسد که چون حرکت باید همیشگی و ناگسستی باشد، پس ناگزیر باید چیزی جاودان موجود باشد که محرک است و خودش متحرک نیست و آن «نخستین محرک نامتحرک»^۱ است (همان کتاب، فصل 6، گ 258 b، سطرهای 10-15).

همین نظریه در متافیزیک ارسطو نیز بازتاب می‌یابد. وی در کتاب دوازدهم پس از اشاره به انواع سه‌گانه جوهرها [یعنی جوهرهای محسوساتی که جاویدانند، جوهرهای محسوساتی که تباهی پذیرند و جوهری که نامتحرک است]، می‌گوید: وجود یک اوسیای (جوهر) جاویدان نامتحرک لازم است. آن جوهر، سرمدی و جدای از محسوسات است، و ممکن نیست که سبتر داشته باشد، بلکه بی‌جزء و تقسیم ناپذیر است، همچنین انفعال ناپذیر و دگرگون ناشدنی است. از سوی دیگر، حرکت ممکن نیست که پدید آمده باشد، یا تباه شود، زیرا همیشه بوده است، مانند زمان. پس حرکت به همان سان متصل است که زمان؛ چون زمان یا خود حرکت، یا انفعالی از حرکت است. از سوی دیگر، محرک نخستین باید در خودش فعلیت داشته باشد و نیز فعال باشد، زیرا اگر محرکی یا فاعلی وجود داشته باشد، ولی در واقع فعالیت نکند، حرکتی هم وجود نخواهد داشت، چون ممکن است آنکه توانمند است، کاری انجام ندهد. آنچه بالقوه است، نیز نمی‌تواند منشأ حرکت باشد. پس باید مبدای وجود داشته باشد که جوهرش فعلیت است (متافیزیک، کتاب XII، فصل 6، گ 1071 b، سطرهای 21-6، ترجمه، ۳۹۵-۳۹۶). بدین سان محرک نخستین باید فعلیت محض باشد.

اکنون می‌توان پرسید که محرک نخستین چگونه انگیزه حرکت می‌شود؟ و اگر فعلیت است، فعلیت او چیست؟ ارسطو در پاسخ پرسش نخست می‌گوید: نخستین محرک همچون علت غایی انگیزه حرکت می‌شود. او همچون معشوق^۲ به حرکت می‌آورد. او هدف یا موضوع شوق و تعقل است. چیز آرزو شده یا موضوع شوق^۳ و چیز اندیشیده شده^۴ موجب حرکت می‌شوند، اما خودشان متحرک نیستند؛ زیرا موضوع شوق، پدیدار زیباست و نخستین خواسته شده، موجود زیباست. اندیشه نیز مبدأ حرکت است، زیرا عقل به وسیله معقول به حرکت می‌آید. از آنجا که محرکی هست که خودش متحرک نیست و وجود بالفعل است، موجب حرکت می‌شود، چون وجوباً موجود است

و همچون موجود واجب، نیکی و زیبایی (خیر و جمال) است و بدین سان مبدأ است. آسمان و طبیعت به چنین مبدای وابسته‌اند، گذران زندگی او، از آن بهترین گونه‌ای است که ما فقط اندک زمانی از آن برخورداریم. او باید همیشه بدان سان باشد، چون فعلیت او همچنین لذت است، او به خودش می‌اندیشد. اندیشه‌ای که به خودی خود است، معطوف به آن چیزی است که به خودی خود بهترین است. از سوی دیگر، گونه‌ای فعالیت است که پیوسته و همواره فعلیت است و آن فعالیت عقلی یا اندیشه‌ای است. عقل یا اندیشه از راه اتحاد یا اشتراک با اندیشیده (معقول) به خودش می‌اندیشد و خودش نیز در تماس و تعقل آن، معقول می‌شود، چنانکه عقل و معقول یکی و همانند؛ زیرا پذیرای معقول و جوهر عقل است. عقل هنگامی فعالیت می‌کند که دارای معقول است. بنابراین، چنین فعالیتی بیشتر در خور عقل الهی است. مشاهده عقلی نیز لذت بخش‌ترین و بهترین چیز است. اکنون اگر خدا همیشه در آن حال خوشی است که ما گاه در آنیم، شگفت‌انگیز است. ولی حال خدا چنین است. زندگی نیز از آن اوست؛ زیرا فعلیت یا فعالیت عقل، زندگی است. او فعلیت است، فعلیت بالذات او، بهترین زندگی و جاویدان است. از اینجاست که ما می‌گوییم خدا زنده، جاویدان و بهترین است، چنانکه زندگی جاودانه و هستی پیوسته و جاودانه از آن خداست (همان کتاب، فصل 7، گ 1072 b، سطرهای 30-10، ترجمه، ۳۹۹-۴۰۲).

اکنون اگر برسیم که موضوع عقل الهی یا اندیشیدن او چیست؟ پاسخ ارسطو این است که او به الهی‌ترین چیز می‌اندیشد. عقل الهی چون برترین چیز است، به خودش می‌اندیشد و اندیشیدن او، اندیشیدن به اندیشیدن است.^۵ او در سراسر دهر، اندیشه به خویش خویش است (همان کتاب، فصل 9، گ 1074 b، سطرهای 35-25، ترجمه، ۴۰۸-۴۰۹).

در پایان می‌توان پرسید که واپسین هدف متافیزیک ارسطو چیست؟ شاید در میان همه آنچه ارسطو شناسان در پاسخ این پرسش گفته‌اند، داوری فیلسوف و ارسطو شناس آلمانی شوگلر (۱۸۵۷-۱۸۱۹م) به حقیقت نزدیک‌تر باشد که می‌گوید: تنها اوسیای حقیقی، نخستین و مطلقاً موجود، الوهیت است. خدا اوسیا به اعلی درجه است. او موجود بماهو موجود واقعی است که متافیزیک در جست‌وجوی آن است. مفهوم خدا موضوع، هدف و انگیزه همه متافیزیک ارسطویی است. متافیزیک برای ارسطو الهیات است (IV/35).

در اینجا گزیده‌ای از مهم‌ترین پژوهشهای نوین درباره متافیزیک و خداشناسی ارسطو افزون بر آنچه در مآخذ خواهد آمد، آورده می‌شود:

Arnim, H., « Die Entwicklung der aristotelischen Gotteslehre », *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien*, 1931, CCXII/3-80; Auben, P., *Le Problème*

1. to prōton kinoun akinēton 2. hōs érōmenon 3. to oreton 4. to noēton 5. kai estin hē noēsis noēseōs noēsis

اسلامی تأثیری ماندگار — هر چند گاه گمراه کننده — داشته است. کوشش اصلی و ستایش انگیز مترجمان عربی آثار ارسطو بیش از همه این بوده است که زبان عربی را که تا آن زمان به هیچ روی بیان و انتقال اندیشه‌ها و مفاهیم فلسفی یونانی آمادگی نداشته است، تا حد امکان برای این منظور آماده کنند و در این کوشش خود تا نزدیک به مرز کمال موفق شده‌اند.

درباره تأثیر کلی فلسفه ارسطو بر جهان اسلام گزافه نیست اگر بگوییم که — گذشته از تأثیر منطق ارسطو که عاملی عمده در روش اندیشیدن بوده است — بیش از نیمی از آنچه فلسفه اسلامی خوانده می‌شود، محصول میراث فلسفه ارسطوست. حتی عناصر فلسفه نو افلاطونی نیز که سهم بسیار مهمی در تکوین فلسفه اسلامی داشته، به نام فلسفه ارسطویی به اندیشه فلسفی اسلامی منتقل شده است. بر روی هم، اگر آن ترجمه‌های عربی آثار ارسطو نمی‌بود، فیلسوفان و اندیشمندان سترگی، مانند کندی، فارابی، ابن سینا، ابن باجه، ابن طفیل، ابن رشد و نیز فیلسوفان دیگری در دورانهای بعدی پدید نمی‌آمدند، همانگونه که در غرب نیز کسانی مانند آلبرت بزرگ و توماس آکویناس، از راه ترجمه لاتینی آثار عربی شده ارسطو، به وجود نمی‌آمدند.

از سوی دیگر، ترجمه‌های عربی نوشته‌های ارسطو و سپس در دورانهای بعدی، ترجمه لاتینی آنها از عربی در سده‌های میانه اروپا انبوهی از اصطلاحات فنی فلسفی را پدید آورد که پایه و مایه اصطلاحات فلسفی در همه زبانهای اروپایی در دورانهای بعدی و تاکنون شده است. مترجمان عربی افزون بر ترجمه متن آثار ارسطو، همچنین بسیاری از آثار شارحان و مفسران یونانی زبان نوشته‌های او را نیز که در دوران هلنیسم پدید آمده بودند، به عربی برگرداندند. این کار نیز انگیزه دیگری برای گسترش روز افزون ارسطوگرایی در جهان اسلام شده بود. بعضی از فیلسوفان مسلمان، این ارسطوگرایی را تا مرز شیفتگی به فلسفه او کشانده بودند. ابن رشد، فیلسوف و شارح بزرگ نوشته‌های ارسطو برجسته‌ترین نمونه آن است. وی در یک جایی می‌گوید: «سیاس خدایی را که این مرد [یعنی ارسطو] را از میان دیگران، در کمال ممتاز کرده، و وی را در برترین جایگاه عظمت انسانی قرار داده است که هیچ انسانی در هیچ دورانی نتوانسته است به آن برسد، ابن رشد در جایی دیگر می‌گوید: من معتقدم که این مرد نمونه‌ای بوده، که طبیعت پدید آورده است تا کمال نهانی انسانی را در امور مادی نشان دهد. او آن کسی است که حقیقت نزد وی به کمال رسید (نک: ۵، ۳/۵۶۵). اینگونه ستایشها از ارسطو، کم و بیش نزد دیگر فیلسوفان و اندیشمندان اسلامی نیز دیده می‌شود. فهرست ترجمه‌های عربی نوشته‌های ارسطو و نیز نوشته‌های منسوب به او در *الفهرست* ابن ندیم، *تاریخ الحکماء* قفطی و *عیون الانباء* ابن ابی اصیبعه یافت می‌شود. این ترجمه‌ها تا صد و اندی سال پیش، به شکل دست نوشته در کتابخانه‌های جهان، پراکنده باقی مانده بودند. از آن زمان تاکنون، بیشتر این نوشته‌ها به کوشش پژوهشگران و خاورشناسان اندک اندک کشف شده، و به شکلی علمی

de l'être chez Aristote, Paris, 1960; Chroust, A. H., «The Origin of Metaphysics», *Revue Métaphysique*, 1961, XIV/601-616; Chung-Hwan Chen, *Sophia, the Science Aristotle Sought*, New York, 1976; Guthrie, W. K. C., «The Development of Aristotle's Theology», *Classical Quarterly*, XXVII/162-171, 1933, XXVIII/90-98, 1934; Mansion, A., «Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote», *Revue Philosophique de Louvain*, 1958, LVI/165-221; Merlen, P., *From Platonism to Neoplatonism*, 1975; id., «Metaphysik, Name und Gegenstand», *The Journal of Hellenistic Studies*, 1957, LXXVII/87-99; Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 1978; Patzig, G., «Theologie und Ontologie in der Metaphysik des Aristoteles», *Kant Studien*, LII/185-205; Vianney, D., *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Paris, 1972; Wagner, H., «Zum Begriff des aristotelischen Metaphysik», *Philosophische Rundschau*, 1959, VII/129-148.

بخش پنجم - ارسطو در جهان اسلام

در جهان اسلام ارسطو شناخته شده‌ترین فیلسوف یونان باستان است. از هنگامی که جنبش ترجمه عربی دانش و فلسفه یونانی در حوزه فرهنگ اسلامی آغاز شد (سده‌های ۳-۴ ق)، ترجمه آثار ارسطو از اهمیت و شکوفایی ویژه‌ای برخوردار بود. در این میان، تقریباً همه نوشته‌های اصیل ارسطو در کنار بسیاری از نوشته‌های مجعول و منسوب به او به عربی برگردانده شده بود. مترجمان زبردست مسیحی نستوری و یعقوبی آثار ارسطو را گاه مستقیماً از یونانی، ولی در بیشتر موارد با واسطه ترجمه‌های سریانی آنها، به عربی ترجمه می‌کردند. فضای علمی و فرهنگی جهان اسلام نیز از پایان دوران خلافت امویان تا دوران شکوفایی خلافت عباسیان زمینه را برای پذیرش فلسفه یونانی و به یژه فلسفه ارسطو آماده کرده بود. ارسطوی عربی شده، هر چند نه تصویر دقیق و کاملی از ارسطوی واقعی، دست کم کوششی بوده است برای انتقال مفاهیم و اندیشه‌ها از زبانی به زبان دیگر که ساختار آنها از بسیاری جهات فرقه‌ای فراوان داشته است. با وجود این، باید انصاف داد که در بسیاری موارد ترجمه مترجمان عربی به متن ارسطو وفادارتر و نزدیک‌تر است، تا بسیاری از ترجمه‌های جدید به زبانهای اروپایی. البته ترجمه‌های عربی نوشته‌های ارسطو از لحاظ دقت در انتقال اندیشه‌های او، همه یکسان نیستند و شاید یکی از علت‌های آن، ترجمه آثار ارسطو با واسطه ترجمه سریانی آنها بوده است. ترجمه نوشته‌های ارسطو در منطق (ارگانون) در پیدایش تفکر فلسفی در جهان اسلام عمده‌ترین نقش را داشته، و حتی به کلام اسلامی نیز راه یافته است. افزون بر ترجمه آثار اصیل ارسطو، ترجمه انبوهی از نوشته‌ها و گفته‌های مجعول منسوب به او نیز در شکل بخشیدن به تفکر فلسفی

۱۴۴).

۴. سرالاسرار (یا السياسة فی تدبیر الرئاسة)، که در سده‌های میانه میلادی از شهرت و تأثیر بسیار برخوردار بوده است، متن عربی آن به کوشش عبدالرحمان بدوی در الاصول اليونانية للنظريات السياسية فی الاسلام (قاهره، ۱۹۵۴م) منتشر شده است (۱۷۱-۶۷/۱).

۵. چند رساله هرمسی که در منابع عربی به ارسطو نسبت داده می‌شود و با نامهای ملاطیس، اسطماخس، سلماطیس آمده است (نک: ابن ندیم، ۳۵۳)، بخشی از این نوشته‌ها در نسخه خطی شماره ۲۵۷۷ در کتابخانه ملی پاریس با عنوان کتاب الاستوطاس لهرمس الحکیم آمده است. در رسائل اخوان الصفا از این نوشته با اندک تحریفی در عنوان کتاب، نام برده، و عباراتی از آن نقل می‌شود (۴۲۹/۴، ۴۴۳).

۶. شروح علی ارسطو مفقودة فی اليونانية و رسائل اخرى از عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۷۱م.

فارابی نیز در یکی از نوشته‌هایش، خلاصه‌ای از فلسفه ارسطو را آنگونه که در آثار ترجمه شده او یافته، عرضه کرده است که محسن مهدی آن را با عنوان «الفارابی، فلسفه ارسطوطالیس» در مجله الشعر (بیروت، ۱۹۶۱م) منتشر کرده است.

در پایان عناوین گزیده‌ای از مهم‌ترین نوشته‌های ارسطو شناسان درباره ارسطو و فلسفه او (جز آنچه در متن آمده است)، برای مراجعه بیشتر یاد می‌شود:

Allan, D. J., *The Philosophy of Aristotle*, Oxford, 1952; Brentano, F., *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig, 1911; id, *Von der mannigfaltigen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg, 1862; Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935; id, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944; Düring, I., «Aristoteles», *Pauly, Supplement*, 1968, XI/159-336; Grene, M. A., *A Portrait of Aristotle*, London, 1963; Lloyd, G. E. R., *Aristotle, the Growth and Structure of His Thought*, Cambridge, 1968; Randall, J. H., *Aristotle*, New York, 1960; Ross, D., *Aristotle*, London, 1923; Robin, L., *Aristote*, Paris, 1944; Zeller, E., «Aristoteles und die alten Peripatetiker», *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1921, vol. II(2); Züricher, J., *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn, 1952. مأخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۸۸۲م؛ ابن فاتک، مبشر، مختار الحکم و محاسن الکلم، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن ندیم، الفهرست، به کوشش گوستاو فلوکل، لایپزیگ، ۱۸۷۱م؛ ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی (شرف)، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، منطق، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۴۸م؛ بطلیموس غریب، «وصیة

و انتقادی ویراسته، و منتشر شده است؛ اما برخی از آنها هنوز به دست نیامده، و امید است که روزی در گوشه و کنار کتابخانه‌های اروپا یا آسیا یافت شوند. از نوشته‌های اصیل ارسطو، ظاهراً تنها کتاب سیاست او به عربی ترجمه نشده بوده است و علت آن شاید اوضاع و احوال و فضای سیاسی، فرهنگی و اجتماعی نخستین قرنهای خلافت عباسیان بوده باشد. آنچه تاکنون از متون عربی آثار ارسطو منتشر شده، اینهاست: ۱. مجموعه نوشته‌های منطقی او با عنوان منطق ارسطو، به کوشش عبدالرحمان بدوی، ۳ ج، قاهره، ۱۹۴۸، ۱۹۴۹، ۱۹۵۲م؛ ۲. الطبیعة (فیزیک)، به کوشش همو، ۲ ج، قاهره، ۱۹۶۴، ۱۹۶۵م؛ ۳. کتاب الشعر (متن عربی)، با مقدمه و پژوهشهای بسیار با ارزش، به کوشش تکاچ^۱، ۲ ج، وین، ۱۹۲۸، ۱۹۳۳م؛ ۴. فی السماء و الآثار العلویة، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ۵. فی النفس، به ضمیمه چند نوشته دیگر از پلوتارک، «الحس و المحسوس» ابن رشد و «فی النبات» منسوب به ارسطو، به کوشش همو، کویت/بیروت، ۱۹۷۹م؛ ۶. طباع الحیوان، در واقع تاریخ جانوران، به کوشش همو، کویت، ۱۹۷۷م؛ ۷. الخطابة، به کوشش همو، کویت، ۱۹۷۹م؛ ۸. اجزاء الحیوان، به کوشش همو، کویت، ۱۹۷۸م؛ ۹. فی کون الحیوان، به کوشش ی. بروگمان و در سارت لولفس، لیدن، ۱۹۷۱م؛ ۱۰. تفسیر ما بعد الطبیعة، از ابن رشد که متن ترجمه عربی متافیزیک ارسطو نیز در آن است، به کوشش مریس بویژ^۲، ۳ ج، بیروت، ۱۹۳۸-۱۹۵۲ و ۱۹۶۷م؛ ۱۱. الاخلاق (اخلاق نیکوماخس) به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۹م. از سوی دیگر، شماری از نوشته‌های مجعول منسوب به ارسطو نیز به عربی ترجمه شده بوده است که مهم‌ترینشان اینهاست:

۱. اتولوجیا (نک: ه.د، ۵۷۹/۶-۵۸۵).

۲. کتاب الايضاح فی الخیر المحض، که در سده‌های میانه میلادی با عنوان کتاب العلل شهرت داشته است، این نوشته ترجمه پاره‌هایی است از کتاب فیلسوف مشهور نوافلاطونی پرکلس (ح ۴۱۱-۴۸۵م) با عنوان «عناصر الهیات^۳». متن عربی آن نوشته برای دومین بار به کوشش عبدالرحمان بدوی در کتاب الافلاطونية المحدثه عند العرب (قاهره، ۱۹۵۵م؛ کویت، ۱۹۷۷م) منتشر شده است.

۳. کتاب التفاحه، در سده‌های میانه میلادی با عنوان «سیب نامه^۴» شهرت داشته است، در رسائل اخوان الصفا از آن نام برده می‌شود (۱۷۹/۴). متن عربی آن به کوشش ی. کرمر در مجموعه «مطالعات خاورشناسی^۵» به افتخار جورج لوی ولّا ویدا (I/484-506) در رم منتشر شده است (۱۹۵۶م). متن ترجمه فارسی آن که با متن عربی تفاوت‌هایی دارد، نخست به کوشش مارگولیسو^۶ در «روزنامه انجمن سلطنتی آسیایی^۷» (۱۹۸۲م) منتشر شده است (ص ۲۲۹-۲۲۰) و در مصنفات بابا افضل کاشانی، به کوشش مجتبی مینوی و یحیی مهدوی (ج ۲، ۱۳۶۶ش) با عنوان «رساله تفاحه» یافت می‌شود (ص ۱۱۲).

1. Jaroslau Tkatsch

orientalistici in onore di G. Levi della Vida.

2. Liber de causis.

3. Stoikheiosis theologikè.

6. JRAS.

4. Liber de pomo.

5. Studi

حسینی، ۸۵-۸۶). آنگاه برخی از یاران بوری برس را تطمیع کرد و در اردوی او اختلاف افکند و سرانجام سپاه بوری برس را در مرو شکست و خود او را در ترمذ به بند افکند (۴۸۸ق) و یک سال بعد فرمان داد خفه‌اش کردند (بنداری ۲۳۷-۲۳۸؛ ابن اثیر، ۲۶۲/۱۰-۲۶۴).

ارسلان ارغون پس از این پیروزی در شهرهای گوناگون خراسان همچنان به قتل و غارت پرداخت، اما دیری نپایید که به دست غلام خاص خود که از سخت‌گیرهای او به ستوه آمده بود، در مرو کشته شد (بنداری ۲۳۸؛ حسینی، ۸۶؛ ابن اثیر، ۲۶۲/۱۰). از آن سوی برکیارق پس از شکست بوری برس، نخست برادر خود سنجر را به خراسان فرستاد و سنجر چون خبر قتل ارسلان را شنید، در دامغان فرود آمد تا برکیارق نیز به او پیوست و در جمادی الاول ۴۹۰ بدون جنگ بر خراسان مستولی شد. برکیارق سپس حکومت آنجا را به برادرش سنجر واگذار (راوندی، ۱۴۳-۱۴۴؛ ظهیرالدین، ۳۷؛ ابن اثیر، ۲۶۵/۱۰). به گزارش ابن اثیر (همانجا) پس از قتل ارسلان ارغون، سپاهیان هواداری، فرزند خردسالش را به حکومت برداشتند، اما پس از ورود برکیارق، خود را به وی تسلیم کردند و برکیارق اقطاعات پیشین ارسلان را به پسر خردسال وی سپرد.

روایت‌های متناقض منابع عصر سلجوقی درباره ارسلان پیش از ادعای سلطنت در خراسان، بخشهایی از حیات و نیز سالزاد و سالهای امارت او در عصر الب ارسلان و ملک‌شاه را در پرده ابهام فرو برده است. بنداری و حسینی (همانجاها) برآنند که ارسلان به هنگام مرگ ۲۶ سال داشته است. بنابراین او می‌بایست در ۴۶۴ق زاده شده باشد. در حالی که حسینی در جای دیگر (ص ۴۰) آورده که وقتی الب ارسلان در حدود سال ۴۵۸ق (که بنا به روایت بالا هنوز ارسلان زاده نشده بود) از امرای سلجوقی برای ولایت عهدی پسرش ملک‌شاه پیمان می‌گرفت، پسر دیگر خود، ارسلان ارغون را به حکومت خوارزم برگمارد. از سوی دیگر به روایت منحصر مؤلف مجمل‌التواریخ (ص ۴۰۸)، ملک‌شاه نیز در آغاز فرمانروایی خود (۴۶۵ق)، حکومت خراسان را به برادرش ارسلان ارغون واگذار. گویا ابن اثیر متوجه این تناقضها بوده، و بی آنکه سخنی از سن ارسلان ارغون به میان آورد، حاکم خوارزم را در ۴۵۸ق ارسلان ارغون، برادر الب ارسلان - نه پسر او - دانسته است (۵۰/۱۰). شاید همین نکته سبب شده که کائن بدون دست یافتن به نتیجه‌ای صریح، حدس زند که در آن ایام دو تن به نام ارسلان ارغون وجود داشته‌اند و تلویحاً تأیید کرده است که در نیمه سده ۶ق احفاد برادر ملک‌شاه در مرو زندگانی می‌کرده‌اند (نک: Et²). با اینهمه، چنین می‌نماید که اگر روایات بنداری و حسینی را درباره سن و سنوات امارت ارسلان، دستخوش تحریف ناسخان بشماریم و ارسلان ارغون را به هنگام قتل، مردی میان سال بدانیم، به صواب نزدیک‌تر باشد. به هر حال از میان شاعران عصر سلجوقی، امیر معزی (نک: ص ۴۱۱-۴۱۲، جم) ارسلان ارغون را ستوده است.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ امیرمعزی، محمد، دیوان، به کوشش ناصر حیری، تهران،

ارسطوطالیس و فهرست کتب و شیء من اخباره»، همراه فلسفه افلاطون و... نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه استانبول، ش ۲۸۳۳؛ رسائل اخوان الصفا، بیروت، ۱۹۵۷م؛ قنطی، علی، تاریخ الحکماء، به کوشش ی. لیرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ نیز:

Aristotle, *Analytica posteriora*; id, *Analytica priora*; id, *Categoriae*; id, *De Anima*; id, *De Caela*; id, *De generatione animalium*; id, *De generatione et corruptione*; id, *De motu animalium*; id, *De partibus animalium*; id, *Ethica Eudemia*; id, *Ethica Nicomachea*; id, *Historia animalium*; id, *Metaphysica*; id, *Peri hermeneias*; id, *Physica*; id, *Politica*; id, *Rhetorica*; id, *Topica*; Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berlin, 1870; *Britannica*, 1911; Chrust, A. H., *Aristotle, New Light on His Life and Some of His Lost Works*, London, 1973, vol. I; Diogenes Laertios, *Biōn kai gnōmōn en philosophiai eudokimēsantōn*; Düring, L., *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957; Jaeger, W., *Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923; Moraux, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Berlin/New York, 1973; Owens, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1978; Pauly, Plato, *Timaios*; id, *Sophistes*; Plutarch, *Lives*, London etc., 1971; Reiner, H., «Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysika», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1954, vol. VIII; Ross, D. W., *Aristotelis, fragmenta selecta*, Oxford, 1955; Schwegler, K. F., *Aristoteles, Metaphysica*, 1847-1848; Strabo, *The Geography*, London, 1969.

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

ایزسیکی، نک: کلونزه.

ارسلان، شکیب، نک: شکیب ارسلان.

ارسلان ارغون (م ۴۹۰ق/۱۰۹۷م)، پسر سلطان الب ارسلان سلجوقی که پس از مرگ ملک‌شاه ادعای سلطنت کرد و مدتی بر خراسان به استقلال فرمان راند.
پس از مرگ ملک‌شاه (۴۸۵ق/۱۰۹۲م) کشمکشهایی میان برخی از شاهزادگان سلجوقی بر سر جانشینی او پدید آمد. در حالی که ترکان خاتون همسر ملک‌شاه، پسر خردسال خود محمود را در اصفهان بر تخت سلطنت نشاند، ارسلان ارغون که به روزگار ملک‌شاه اقطاعی در حوالی همدان و اصفهان داشت، به تحریک اطرافیان دعوی سلطنت کرد. او پس از آنکه در همدان گروهی را نزد خود گرد آورد، آهنگ خراسان کرد و گرچه نخست به تسخیر نیشابور توفیق نیافت، اما به زودی شهرهای مرو، بلخ، ترمذ و حتی به تصریح ابن اثیر (۲۶۳/۱۰؛ قس: بازورث، ۱۰۵-۱۰۶) نیشابور را نیز فراچنگ آورد. آنگاه از برادر زاده‌اش برکیارق که در عراق عجم به سلطنت نشسته بود و می‌کوشید نفوذ خود را در شرق و غرب قلمرو خویش توسعه دهد، خواست تا حکومت وی را در سراسر خراسان به رسمیت شناسد و در برابر قول داد تا مالی مقرر برای او فرستد (نک: بنداری، ۲۳۶-۲۳۷؛ حسینی، ۸۴-۸۵). برکیارق که سرگرم نزاع با رقیبان خود، خاصه عموش تش، فرمانروای شام بود، نخست خود را موافق نشان داد، ولی آنگاه که در حدود سال ۴۸۸ق بر بیشتر مخالفان خود چیرگی یافت، عم دیگر خود، بوری برس را به مقابله با ارسلان به خراسان گسیل داشت. بوری برس نخست ارسلان را شکست داد و او را به بلخ گریزاند؛ اما به گزارش مورخان عهد سلجوقی، ارسلان با گروهی از ترکمنان پیرامون خود، دیوارهای دفاعی و دژهای مرو، سرخس، نیشابور و شهرهای دیگر خراسان را ویران کرد و به قتل و غارت پرداخت (بنداری، ۲۳۷؛

۱۳۶۲ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، زبدة النصرة، مختصر تاریخ آل سلجوق عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰/۱۹۸۰م؛ حسینی، علی، اخبار الدولة السلجوقية، به کوشش محمد اقبال، لاهور، ۱۹۳۳م؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوق‌نامه، تهران، ۱۳۳۲ش؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ نیز:

Bosworth, C. E., «The Political and Dynastic History of The Iranian World», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V ; EI².

ابوالفضل خطیبی

اَرسَلانِ بَساسیری، نک: بَساسیری.

اَرسَلانِ بِنِ سَلْجُوق (د ح ۴۲۲ق/۱۰۳۱م)، پسر ارشد سلجوق، نیای سلاطین سلجوقی و عموی طغرل بیک و جغری بیک از بنیادگذاران دولت سلجوقی. مهم‌ترین منبع دربارهٔ زندگانی ارسلان و آغاز کار سلجوقیان، کتاب ملک‌نامه است که برای الب ارسلان و احتمالاً در اوایل فرمانروایی او نوشته شده است (برای بررسی این کتاب، نک: کائن، «ملک‌نامه...»، 31 به بعد). از اصل کتاب و نویسنده آن اینک نشانی در دست نیست، اما میرخواند (۲۳۵/۴، ۲۵۸) اخبار مربوط به آغاز کار سلجوقیان را از این کتاب برگرفته است. مقایسهٔ این اخبار با آنچه مورخان عصر سلاجقه مانند ظهیرالدین نیشابوری، راوندی و حسینی و نیز ابن اثیر در این‌باره آورده‌اند، نشان می‌دهد که اخبار این مورخان نیز بیشتر بر ملک‌نامه استوار بوده است.

ارسلان (شیر) نیز همچون نامهای طغرل و جغری نامی است توتمی. نام اصلی او اسرائیل بوده است که به گفتهٔ کائن، این نام و نامهایی مانند میکائیل و موسی، برادران ارسلان، شاید تحت تأثیر نفوذ خزران یهودی و نسطوریان ماوراءالنهر، در بین غزان رواج یافته باشد (نک: EI²). در بیشتر منابع از ارسلان با لقب «بیغو» (بیغو در پاره‌ای از منابع تصحیف آن است) یاد شده است. گرچه کاربرد این لقب در میان غزان، بحثهای بسیاری میان پژوهشگران تاریخ سلاجقه برانگیخته، اما آشکار است که در آغاز، لقب بیغو تنها به سر کرده همهٔ قبایل غز تعلق داشت (مجله التواریخ...، ۴۲۱؛ بازورث، 217-218؛ نیز نک: ادامهٔ مقاله). دقاق (تقاق) نیای ارسلان نزد بیغوی غزاها در ینگگی کنت (پایتخت زمستانی آنان واقع در شمال دریاچهٔ آرال) مقام برجسته‌ای داشت و به سبب جنگاوری و دلیری به تیمور یالیغ (شکل درست آن: تیمور یالیق = آهنین کمان) نامور شد. پسرش سلجوق نیز نزد بیغو مقامی بلند یافت و از او لقب «سویاشی» (مقدم‌الجیش) گرفت، اما پس از چندی سلجوق به سبب توطئه‌ای که خاتون بیغویر ضد وی ترتیب داده بود، با سپاهیان چند به جند گریخت (احتمالاً در ۳۷۵ق/۹۸۵م؛ برای این تاریخ، نک: حمدالله، ۴۲۶) و در همانجا اسلام آورد. آنگاه آشکارا سر به نافرمانی از بیغویر داشت و اهالی مسلمان جند را از پرداخت باج و خراج به ایلچیان او بازداشت (حسینی، ۲۳-۲۵؛ میرخواند، ۲۳۵/۴-۲۳۷).

زندگانی ارسلان و چگونگی مناسبات او و اعضای دیگر خاندان

سلجوقی با دولتهای مسلمان اطراف، مانند ایلک خانیان (قراخانیان یا آل افراسیاب)، سامانیان و غزنویان روشن نیست. نخستین آگاهی از زندگانی ارسلان به ۳۸۲ق/۹۹۲م بازمی‌گردد. در این سال وقتی نوح بن منصور، امیر سامانی (حک ۳۶۶-۳۸۷ق)، از پیش بغراخان هارون بن موسی، فرمانروای قراخانی ماوراءالنهر گریخت و بخارا را رها کرد، برای بیرون راندن بغراخان از سلجوق یاری خواست. سلجوق نیز پسر خود ارسلان را با لشکری از ترکمنان غز به یاری او فرستاد و از روایت ابن اثیر پیداست که او نقش مهمی در پیروزی امیر سامانی و بازگشت دوبارهٔ او به بخارا داشته است (۴۷۴/۹؛ بارتولد، ۵۵۴/۱؛ نیز نک: کائن، همان، 44). از این زمان تا ۳۹۴ق/۱۰۰۴م، منابع از ارسلان خبری به دست نداده‌اند. در این میان سلجوق درگذشت و مورخان بی‌آنکه از اقدامات ارسلان سخنی به میان آورند، از موقعیت و نقش اعضای دیگر خاندان سلجوقی، موسی و میکائیل - که در جنگی کشته شد - برادران ارسلان و طغرل بیک محمد و جغری بیک داوود و بیغو، برادرزادگان وی و مناسبات آنان با سامانیان و قراخانیان آگاهی مختصری به دست داده‌اند (مثلاً نک: ابن اثیر، ۴۷۴/۹-۴۷۵). چنین می‌نماید که ایشان گاه مستقل از ارسلان که پس از مرگ پدرش سلجوق ظاهراً رهبری خاندان سلجوقی را در دست داشت، کار می‌کردند.

به گفتهٔ گردیزی (ص ۳۸۲-۳۸۳)، وقتی ابوالبراهیم منتصر (اسماعیل بن نوح، د ۳۹۵ق/۱۰۰۵م)، آخرین امیر سامانی از نصر بن سبکتگین، برادر محمود غزنوی در خراسان شکست خورد، به غزان پناه برد و بر آن شد تا به یاری ایشان بخارا را که به دست ایلک نصر قراخانی افتاده بود، باز پس گیرد. بیغو، مهتر غزان، مسلمان شد و با امیر سامانی خویشی کرد و غزان فرمانبردار او به یاری اسماعیل بن نوح برخاستند و لشکریان سویاشی تگین را بر کرانهٔ زرافشان فروکوبیدند. همچنین در ۳۹۴ق خود ایلک نصر را نیز در نزدیکی سمرقند به سختی درهم شکستند و ۱۸ تن از سرداران او را به اسارت گرفتند. اما ابوالبراهیم منتصر بدان سبب که غزان از تسلیم اسیران بدو سرباز زدند، بدگمان شد و از بیم اینکه مبادا آنان اسیران را آزاد کنند و به ایلک نصر بپیوندند، ایشان را ترک گفت (عتبی، ۱۹۲-۱۹۳؛ قس: میرخواند، ۲۳۷/۴؛ نیز نک: بارتولد، ۵۷۲/۱-۵۷۳). بارتولد (همانجا) و کائن («مقالاتی...»، 273؛ نیز نک: EI²) برآنند که به احتمال بسیار، «بیغو» در گزارش گردیزی همان ارسلان بن سلجوق است که پیش‌تر نیز سامانیان را در جنگ با قراخانیان یاری رسانده بود. کائن (همان، 274) می‌افزاید، لقب «بیغو»ی ارسلان اسرائیل از شورش برضد بیغوی اصلی غزاها در ینگگی کنت و اظهار استقلال از وی نشان دارد. اما به نظر پرتساک (ص 406-407)، «بیغوی» ذکر شده در تاریخ گردیزی باید بیغوی ینگگی کنت بوده باشد که از سامانیان در برابر قراخانیان پشتیبانی کرده است. وی همچنین بر آن است که در کنار لقب بلند مرتبهٔ

1. «Le Malik-nameh...»

2. «A propos...»

خود نهد»، نیز مستدل نمی‌نماید. از سوی دیگر بر فرض درستی ادعای پریساک مبنی بر وجود لقب ییغو و نام توتمی ییغو در میان غزان، نمی‌توان رهبران سلجوقی را که این نام یا لقب را داشتند، از یکدیگر متمایز کرد؛ به‌ویژه آنکه منابع، دست کم هم‌زمان از دو ییغو در میان سلجوقیان سخن گفته‌اند: یکی ارسلان اسرائیل و دیگری برادرزاده وی، پسر میکائیل. از این رو درست است که در آغاز، لقب ییغو تنها به سر کرده همه غزاها تعلق داشت، اما چنین می‌نماید که بعدها در میان غزان سلجوقی این نام یا لقب نه تنها به رهبر اصلی، بلکه به دیگر اعضای خانواده سلجوقی نیز گفته می‌شد.

اطلاعات ما دربارهٔ اواخر زندگانی ارسلان نیز چندان آشفته و متناقض است که به دشواری می‌توان نمایی روشن از این دوره به دست داد. با اینهمه، چنین می‌نماید که گزارشهای گردیزی، ظهیرالدین نیشابوری و ابن اثیر که اختلاف اندکی با یکدیگر دارند، در مقایسه با روایات مغشوش بنداری و حسینی بیشتر قابل اعتماد باشند. به گفتهٔ ابن اثیر (۴۷۵/۹) پس از فروپاشی دولت سامانی، ارسلان اسرائیل به ایلک نصر قراخانی که از میراث سامانیان، بخارا و ماوراء جیحون را نصیب برده بود، پیوست و نزد او مرتبه‌ای بلند یافت. پس از آنکه علی تگین، برادر ایلک نصر بر بخارا چیره شد، ارسلان اسرائیل با او پیمان اتحاد بست و دخترش را به ازدواج او درآورد (ابن جوزی، ۲۳۳/۸). اما در ۴۱۶/۱۰۲۵م چون سلطان محمود غزنوی با قدرخان یوسف، فرمانروای مقتدر قراخانی برضد برادرش علی تگین متحد شد، ارسلان اسرائیل و علی تگین گریختند؛ سپس قدرخان یوسف، سلطان غزنوی را از حضور سلجوقیان که در نور بخارا و حوالی سمرقند مستقر بودند، سخت بیم داد و چنین وانمود کرد که سلطان غزنوی چون به هندوستان لشکر کشد، این غزان سلجوقی قلمرو او را تهدید خواهند کرد. پس سلطان محمود، ارسلان اسرائیل را با وعده‌های نیکو بفریفت و نزد خود خواند و سپس او را با پسرش قتلش و همراهانش دستگیر کرد و فرمان داد که در دژ کالنجر، در نزدیکی مولتان به زندان افکندند (گردیزی، ۴۱۰؛ ظهیرالدین، ۱۰-۱۳؛ ابن اثیر، همانجا؛ شبانکاره‌ای، ۹۷؛ نیز نک: ناظم، 64-63). اما به روایت بنداری (ص ۷) به جای ارسلان اسرائیل، برادرش میکائیل - که به گزارش منابع دیگر، سالها پیش از این در جنگی کشته شد - به چنگ محمود افتاد و به زندان افکنده شد. گزارش حسینی (ص ۲۸) هم حاکی از آن است که سلطان مسعود، پسر و جانشین سلطان محمود در اوایل فرمانروایی خود در ۴۲۲ق بر ترکمنان پیروز شد و ارسلان را در بند کرد.

باری، دو تن از غزان هوادار ارسلان اسرائیل یک‌بار او را از بند رها کردند، ولی به زودی به دست کوتوال دژ کالنجر دستگیر، و به زندان بازگردانده شد (ظهیرالدین، ۱۳؛ راوندی، ۹۰-۹۱). به گزارش ابن اثیر، طغرل بیگ و چغری بیگ و ییغو، برادر زادگان ارسلان اسرائیل که در اوایل فرمانروایی سلطان مسعود به برخی شهرهای خراسان دستبرد می‌زدند و سپاه غزنوی را به زحمت می‌انداختند، در ظاهر خود را

«ییغو»، عنوان توتمی دیگری به نام «ییغو» نیز در میان غزان وجود داشته که در منابع فارسی و عربی با یکدیگر خلط شده، و به جای هم به کار برده شده است. پس به پندار او، کسی که بنابر اخبار گردیزی (همانجا) به یاری ابوالراهم منتصر برخاست، ییغو سرکردهٔ اصلی غزاها در ینگگی کنت بود، نه ییغو که نام توتمی ارسلان اسرائیل بوده است. کائن در مقاله‌ای که پس از انتشار مقاله پریساک نگاشت، ضمن پذیرفتن پاره‌ای از دیدگاههای او، همچنان بر نظر خود پای فشرد و خرده گیریهای وی را پاسخ گفت. به گفتهٔ کائن (همان، 273-272؛ نیز نک: EI²) با فرض رواج نام توتمی ییغو و لقب ییغو در میان غزاها نام توتمی دیگر، یعنی ییغو نمی‌توانسته به ارسلان بن سلجوق که خود نام توتمی ارسلان را داشته، اطلاق شده باشد؛ در حالی که به جای وی می‌توان نام توتمی ییغو را به موسی برادر ارسلان نسبت داد؛ همچنانکه در پاره‌ای منابع او را موسی ییغو خوانده‌اند (نک: ظهیرالدین، ۱۰؛ راوندی، ۸۷).

پریساک برای اثبات این معنی که ییغوی اصلی غزاها - نه ارسلان - با سامانیان روابط حسنه داشته، و سلاجقه با قراخانیان مرتبط بوده‌اند، آورده است که در ماوراءالنهر آن زمان، دو گروه عمده هم پیمان برابر یکدیگر قرار داشتند: در یک سوی اتحاد سامانیان و ییغوی اصلی غزاها در ینگگی کنت و در سوی دیگر جبهه متحد قراخانیان و سلجوقیان. بازورث (ص 221-222) بیشتر بر دیدگاههای پریساک تکیه کرده، و به‌ویژه این دلایل پریساک نظر وی را جلب کرده است: نخست آنکه ارسلان اسرائیل نمی‌توانسته بدین زودی (۳۹۴ق) لقب رهبر همه قبائل غزا را بر خود نهاده باشد. از سوی دیگر کتبه «ابوالفوارس» (کتبه رایج در میان امیران سامانی) برای شاه ملک بن علی، برادرزاده ییغوی اصلی غزاها، از پیوند این غزاها با سامانیان نشان دارد؛ اما باید گفت، گذشته از گردیزی که اخبار او در این باره محل اختلاف است، دست کم دو منبع مهم و معتبر دیگر به حمایت غزان سلجوقی از سامانیان تصریح دارند. همانگونه که پیش‌تر گفته شد، ابن اثیر (۴۷۴/۹) از پشتیبانی مؤثر ارسلان از نوح بن منصور سامانی در برابر بغراخان هارون بن موسی، فرمانروای قراخانی در ۳۸۲ق خبر داده است؛ از سوی دیگر اخبار میرخواند (۲۳۷/۴) دربارهٔ رویداد یاد شده در گزارش گردیزی، حاکی از آن است که غزان سلجوقی (در این گزارش به رهبری خود سلجوق که درست نمی‌نماید) به حمایت از ابوالراهم منتصر برخاستند. افزون بر این، منهاج سراج (۲۴۵/۱) از کتاب تاریخ ابن هیصم چنین گزارش داده است که «همه [غزان سلجوقی] منابع و مطیع آل سامان بودند». از این رو گروه‌بندی پریساک از دولتها و گروههای درگیر در ماوراءالنهر چندان درست به نظر نمی‌رسد. به‌ویژه آنکه منابع بارها به کشمکشهای خونین میان سلجوقیان و قراخانیان اشاره کرده‌اند (مثلاً نک: ابن اثیر، همانجا؛ نیز نک: سطور پیشین) و تنها پس از فروپاشی دولت سامانی، سلجوقیان با قراخانیان متحد شدند. بنابراین نظر بازورث (ص 222) مبنی بر آنکه «قراخانیان احتمالاً به نشانه دشمنی با ییغوی اصلی غزاها، متحد قدیمی سامانیان، ارسلان اسرائیل را برانگیختند که لقب ییغو بر

فرمانبردار سلطان خواندند و از او خواستند که ارسلان را رها کند. مسعود فرمان داد که ارسلان را به بلخ نزد وی آورند و سپس او را واداشت طی نامه‌ای به برادرزادگانش، آنان را از غارت قلمرو مرزی غزنویان باز دارد؛ اما این توصیه بی‌نتیجه بود و ارسلان را نیز دوباره به زندان بازگرداندند (۴۷۸/۹-۴۷۹). گفته‌اند که ارسلان مدت ۷ سال از ۴۱۶ق در زندان به سر برد و سرانجام همانجا با زهر هلاک شد (ظهیرالدین، همانجا) و یا خود درگذشت (راوندی، همانجا). از این رو مرگ او احتمالاً در اوایل فرمانروایی سلطان مسعود در ۴۲۲ق رخ داده است (قس: EI²، که کائن مرگ ارسلان را در ۴۲۷ق پنداشته است). پسرش قلمش که پیش‌تر از زندان گریخته، و در خراسان آواره بود، پس از آگاهی از مرگ پدر، به بخارا نزد پسر عموهایش رفت (ظهیرالدین، همانجا؛ راوندی، ۹۲؛ قس: EI²).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ بارتولد، و.، ترکستان نامه، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، زبدة النصرة، مختصر تاریخ آل سلجوق عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ حسینی، علی، زبدة التواریخ، به‌کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به‌کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، مجمع الانساب، به‌کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوق نامه، تهران، ۱۳۳۲ش؛ عتبی، محمد، تاریخ یبسی، ترجمه ناصح جرفادقانی، به‌کوشش جعفر شمار، تهران، ۱۳۴۵ش؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به‌کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ مجمل التواریخ و القصص، به‌کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Bosworth, C. E., *The Ghaznavids*, Beirut, 1973; Cahen, C., «Le Malik-naméh et l'histoire des origines Seljukides», *Oriens*, Leiden, 1949; id., «A propos de quelques articles du köprülü Armağanı», JA, 1954, vol. CCXLI; EI²; Nāzım, M., *The Life and Times of Sultan Mahmūd of Ghazna*, New Delhi, 1971; Pritsak, O., «Der Untergang des Reiches des oğuzischen Yabğū», *Fuad köprülü Armağanı*, Istanbul, 1953.

ابوالفضل خطیبی

اَرسَلانِ جاذِب (د بین ۴۱۹-۴۲۱ق/۱۰۲۸-۱۰۳۰م)، سپهسالار و والی طوس و خراسان به روزگار سلطان محمود غزنوی. گردیزی کُنبه او را «ابوالحرث» آورده است (ص ۴۱۱) و گفته‌اند که چون در کمند اندازی مهارت داشت و یا در ابتدای حال «جنیبت کش» بزرگان بود (منینی، ۳۱۱/۱-۳۱۲)، به «جاذب» شهرت یافت.

وی از غلامان ترک سلطان محمود بود (همانجا؛ شبانکاره‌ای، ۸۰) که به سبب شایستگی در سپاهگیری، به مقامهای برجسته نظامی و سیاسی نایل آمد و نیز گفته‌اند که با سلطان غزنوی خویشاوندی یافت (دولتشاه، ۱۳۲). به گفته عتبی، در ۳۸۹ق که سلطان محمود اتحاد نظامی عبدالملک بن نوح سامانی، فائق، بکتوزون و ابوالقاسم سیمجور (ه م)، از امرای یاغی سامانی را در حوالی مرو منهزم کرد، ارسلان جاذب در سپاه سلطان غزنوی حضور داشت؛ سپس از سوی او به تعقیب بکتوزون پرداخت و وی را از خراسان براند و پس از این

مأموریت موفقیت آمیز از سوی محمود به حکومت طوس منصوب شد و در مأموریتی دیگر، ابوالقاسم سیمجور را از قهستان به طبس واپس راند (نک: ص ۱۷۸-۱۸۰). ارسلان جاذب از این پس نیز در مقام والی طوس، از سوی سلطان غزنوی به مأموریت‌های مهم نظامی فرستاده می‌شد. در ۳۹۵ق که افراد ابن بهیج اعرابی در بیابان مرو به تحریک عامل محمود در آن ناحیه، ابو ابراهیم منتصر، آخرین امیر سامانی را که به آنان پناه آورده بود، هلاک کردند، ارسلان جاذب بدانجا فرستاده شد و پس از نبردی، ابن بهیج و عامل محمود را به قتل رساند (گردیزی، ۳۸۴-۳۸۵؛ عتبی، ۱۹۸-۱۹۹؛ نیز نک: ناظم، ۴۶-۴۷).

در ۳۹۶ق که محمود به فتح مولتان رفت، حفظ امنیت شهرهای غزنه، هرات و نیشابور را به ارسلان سپرد، اما او در مقابل سوباشی تگین، از امرای ایلک خان قراخانی که هرات را تسخیر کرده، و نیشابور را در معرض هجوم قرار داده بود، کاری از پیش نبرد. با اینهمه، سوباشی پس از آگاهی از بازگشت سلطان غزنوی، راه گریز در پیش گرفت و ارسلان جاذب سر در پی او نهاد و پس از آنکه بسیاری از لشکریان سوباشی را به قتل رساند، او را به جرجان گریزند (گردیزی، ۳۸۸-۳۸۹؛ عتبی، ۲۸۱-۲۸۳؛ ابن اثیر، ۱۸۸/۹). او همچنین در جنگ محمود با ایلک خان که به پیروزی سلطان غزنوی انجامید، فرماندهی بخشی از سپاه را بر عهده داشت (نک: عتبی، ۲۸۴-۲۸۷). ارسلان در ۴۰۱ق همراه با آلتوتاش (ه م)، نواحی غور را به قلمرو غزنویان افزود و در ۴۰۳ق در سرکوب عصیان حکمران غرjestان (غرjestان) نیز مشارکت داشت (همو، ۳۱۲-۳۱۳، ۳۲۸-۳۳۱؛ نیز نک: ناظم، ۶۰-۶۲).

شبانکاره‌ای در مجمع الانساب (در نسخه‌ای از ابن اثیر، نک: نفیسی، ۶۱/۱) - که احتمالاً بخش مربوط به غزنویان را از یکی از آثار مفقود ابوالفضل بیهقی برگرفته است - به هنگام ذکر رویدادی مربوط به ۴۱۹ق (برای شرح این رویداد، نک: گردیزی، ۴۱۶؛ ناظم، ۶۵)، چنین آورده که در این زمان ۷ سال از آمدن ترکمانان به خراسان و ۳ سال از حکومت ارسلان جاذب بر این دیار گذشته است. از آنجا که می‌دانیم سلطان محمود در ۴۱۶ق ترکمانان را در خراسان سکنی داد (گردیزی، ۴۰۱، ۴۱۰-۴۱۱) و نیز منابع تاریخی پس از مرگ نصر بن سبکتکین، سپهسالار خراسان در ۴۱۲ق (نک: همو، ۴۰۲)، از جانشین او یادی نکرده‌اند، می‌توان احتمال داد که در گزارش شبانکاره‌ای جا به جایی رخ داده است؛ یعنی در آن هنگام ۳ سال از آمدن ترکمانان به خراسان (۴۱۶ق) و ۷ سال از حکومت ارسلان جاذب سپری شده، و او احتمالاً پس از مرگ نصر به جانشینی وی منصوب شده بود. اگر گزارش یاد شده شبانکاره‌ای را نیز بپذیریم، ارسلان جاذب دست کم از ۴۱۶ق بر کل خراسان فرمان می‌راند است (نیز نک: شبانکاره‌ای، ۶۳، ۸۰؛ عقیلی، ۱۵۴). هر چند در ۴۱۹ق که ارسلان از سوی محمود برای دفع ترکمانان سلجوقی به فراوه فرستاده شد، گردیزی (ص ۴۱۵-۴۱۶) او را فقط «امیر طوس» خوانده است. آخرین آگاهی ما از زندگانی ارسلان جاذب و در واقع واپسین سالهای حیات او نیز مربوط به همین تاریخ

ارسلان جاذب به ساختن ابنیه اهتمام می‌ورزید و رباط «سنگ بست» را بر سر چهار راهی - راهی از نیشابور به مرو و راهی از طوس به هرات - همو ساخت. جنازه ارسلاں جاذب را نیز در همانجا به خاک سپردند (نیز نک: راوندی، ۹۲) و ویرانه‌های مقبره او اکنون در همین محل باقی مانده است (نک: مولوی، ۶/۱-۷).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ بازورث، ادموند، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ ش؛ تقی زاده، حسن، «منشأ اصلی و قدیم شاهنامه»، هزاره فردوسی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ حسینی، علی، زبدة التواریخ، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به کوشش محمد رضانی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ شیانکارهای، محمد، مجمع الانساب، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عتبی، محمد، تاریخ یمنی، ترجمه جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ عقیلی، سیف‌الدین، آثارالوزراء، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش ی. ا. برتلس، مسکو، ۱۹۶۶ م؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ماسه، هانری، فردوسی و حماسه ملی، ترجمه مهدی روشن‌ضمیر، تبریز، ۱۳۵۰ ش؛ منینی، احمد، شرح الیمینی (فتح الرومی)، قاهره، ۱۲۸۶ ق؛ مولوی، عبدالحید، آثار باستانی خراسان، مشهد، ۱۳۵۴ ش؛ نفیسی، سعید، در پیرامون تاریخ بیهقی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ نیز:

Nāzīm, M., The Life and Times of Sultān Mahmūd of Ghazna, New Delhi, 1971.
ابوالفضل خطیبی

آرسلان خان، محمد بن سلیمان، نک: ایلک‌خانیان.

آرسلان شاه، ابوالمظفر رکن‌الدین (۵۲۸-۵۷۱ ق/۱۱۳۴-۱۱۷۵ م)، فرزند طغرل دوم از آخرین سلاطین سلجوقی در عراق عجم و آذربایجان.

از اوایل زندگانی ارسلاں اطلاع دقیقی در دست نیست، تنها دو گزارش ناسازگار از ظهیر الدین نیشابوری، مورخ شهیر عصر سلجوقی درباره کودکی وی موجود است که متناقض می‌نماید. به روایت او ارسلاں به هنگام مرگ پدر (۵۲۹ ق) کمتر از یک سال داشت و تحت حمایت و پرورش مسعود بن محمد (۵۲۹-۵۴۷ ق/۱۱۳۵-۱۱۵۲ م)، عم، و جانشین پدرش قرار گرفت و تا ۵۴۰ ق نیز همچنان در ملازمت وی به سر می‌برد (ص ۷۴؛ نیز نک: راوندی، ۲۸۳). به روایت دیگر، سلطان مسعود پس از مرگ طغرل، بیوه او مؤمنه خاتون را به ازدواج شمس الدین ایلدگز، مؤسس سلسله اتابکان آذربایجان (ه م) درآورد و او که اران را از سلطان مسعود به اقطاع گرفته بود، همسر خود را همراه با پسر خردسال وی ارسلاں، به بردع (بردعه یا بردعه) برد و پرورش ارسلاں را بر عهده گرفت (ظهیر الدین، ۷۵).

در این روزگار که سلاجقه سخت در نشیب سقوط افتاده بودند، اتابکان و امرای قدرتمند ایشان در گوشه و کنار امپراتوری با برکشیدن شاهزادگان تحت حمایت خود، به نام آنان حکومتی تشکیل می‌دادند و به استقلال فرمان می‌راندند. از این رو وقتی سلطان مسعود در ۵۴۰ ق بغداد برای سرکوب شورش بوزابه، یکی از امرای برجسته سلجوقی،

است. چه، بیهقی به هنگام نقل رویدادهای مربوط به آسبختگین حاجب، سپهسالار خراسان به روزگار مسعود، گفته است که سلطان محمود او را به جانشینی ارسلاں جاذب گمارده بود (ص ۱۰۶، ۱۶۹). بنابراین، مرگ ارسلاں می‌بایست بین سالهای ۴۱۹-۴۲۱ ق (سال درگذشت محمود) رخ داده باشد.

به گفته بیهقی، یکی از پسران ارسلاں به نام سلیمان، در زمرة فرماندهان سپاه سلطان مسعود بود که سرانجام در اواخر حکومت او، به سلجوقیان پیوست (ص ۵۰۶، ۷۵۶، ۸۰۵).

ارسلان جاذب در زمرة امرایی بود که سلطان محمود در کارها با او رای می‌زد؛ مثلاً در ۴۰۸ ق که بیشتر ارکان دولت با لشکرکشی سلطان به خوارزم مخالفت می‌کردند، محمود با ارسلاں جاذب مشورت کرد و تنها او سلطان را به تسخیر خوارزم برانگیخت (نک: عقیلی، ۱۶۶-۱۶۸). مورخان عصر غزنوی، شجاعت ارسلاں را در نبردها، به ویژه در مقابله با ترکمانان سلجوقی بسی ستوده‌اند. هنگامی که در ۴۱۶ ق سلطان محمود به اسکان ترکمانان در برخی نواحی خراسان فرمان داد، ارسلاں در اعتراض به این فرمان سلطان، با صراحت به او گفت: «این خطا بود که کردی، اکنون که آوردی همه را بکش یا به من ده تا انگشتهای نر ایشان ببرم تا تیر نتوانند انداخت». محمود از این سخنان چندان در شگفت شد که گفت: «بی‌رحم مردی و سخت ستر دلی» (گردیزی، ۴۱۱؛ نیز نک: راوندی، ۹۲-۹۳؛ حسینی، ۲۷). از همین رو ابوالفضل بیهقی وقتی سالها بعد به روزگار مسعود از آشوبگریهای ترکمانان در خراسان و هزیمت غزنویان از ایشان، داد سخن می‌دهد، از هوشمندی و پایداری ارسلاں در مقابل ترکمانان و استبداد رأی سلطان محمود یاد می‌کند (ص ۷۷، ۳۴۸، ۶۲۶، ۷۰۹).

ارسلان با آنکه به تعبیر بیهقی (ص ۷۰۹)، «گریزی بود که چنونی یاد نداشتند»، در ۴۱۸ ق از ترکمانان شکست خورد و محمود در پی ادامه شکایت اهالی برخی از شهرهای خراسان که در معرض تاخت و تازهای آنان قرار گرفته بودند، ارسلاں را سخت ملامت کرد. سرانجام سلطان به تن خویش به طوس آمد و ارسلاں با سپاهی که او در اختیارش نهاده بود، در فراوه ترکمانان را تار و مار کرد (گردیزی، ۴۱۵-۴۱۶؛ نیز نک: بازورث، ۲۲۹/۱).

بیش از ۲۰ سال از واپسین سالهای زندگانی ابوالقاسم فردوسی با حکومت ارسلاں جاذب بر طوس یا خراسان مقارن بود و فردوسی در آغاز شاهنامه ضمن ستایش سلطان محمود و نصر بن سبکتکین، برادر او، «سپهدار طوس» را نیز در ایباتی می‌ستاید (ص ۲۷، بیتهای ۲۲۰-۲۲۲) که به ظن قوی، مراد ارسلاں جاذب است. از همین رو، گفته‌اند که وی در زمرة معدود دولتمردان غزنوی بوده است که شاعر بزرگ طوس را گرامی می‌داشت و احتمالاً او را برانگیخت تا به غزنه رود و شاهنامه را به سلطان محمود تقدیم کند (نک: تقی‌زاده، ۱۱۰-۱۱۱) و نیز آورده‌اند که ارسلاں مقبره‌ای برای شاعر ساخت که تا سده ۷ ق همچنان پای برجا بود (نک: ماسه، ۱۱۱؛ تقی‌زاده، ۱۲۱). به گفته دولتشاه (ص ۱۳۲)،

رهسپار آذربایجان شد تا سپاه گردآورد، از بیم اینکه مبادا ارسلان خود را در اختیار امرای با نفوذ قرار دهد، در بین راه او را - که در ملازمت وی بود - همراه با ملکشاه بن سلجوق، یکی دیگر از شاهزادگان تحت حمایت خود، در قلعه تکریت به زندان افکند (همو، ۷۴؛ نیز نک: کلاوسنر، 85-86). ارسلان همچنان محبوس بود تا در ایام حکومت محمد بن محمود (۵۴۷-۵۵۴ق/۱۱۵۲-۱۱۵۹م)، امیر مسعود بلال (بلالی)، کوتوال قلعه تکریت و شحنة بغداد، به اتفاق حسام الدین الب غوش (البغش یا البقش)، صاحب دژ ماهکی (از توابع بغداد) بر ضد خلیفه عباسی سر به شورش برداشتند و از سلطان محمد اجازه خواستند تا برای جلب اعتماد ترکان همراه خود، ارسلان را در نبرد با خلیفه شرکت دهند. محمد گرچه نخست با درخواست آنان موافقت کرد، ولی به زودی پشیمان شد، اما اینان که ارسلان را برداشته، و به نبرد با سپاه خلیفه رفته بودند، سرانجام شکست خوردند و گریختند (۵۴۹ق). الب غوش با ارسلان جوان به دژ ماهکی گریخت و اندکی بعد همانجا درگذشت. سپس سنقر همدانی، یکی از امرای سلجوقی، ارسلان را نزد پدر خوانده‌اش ایلدگز به اران برد (ظهیرالدین، ۷۴-۷۵؛ راوندی، ۲۸۳-۲۸۵؛ بنداری، ۲۱۶-۲۲۱).

پس از مرگ سلطان محمد، برخی از امرای سلجوقی همدان به جانشینی ارسلان تمایل داشتند، ولی سرانجام سلیمان شاه بن محمد، عضو ارشد خاندان سلجوقی که از سوی بیشتر امرای حمایت می‌شد، بر تخت نشست. با اینهمه، برای آرام ساختن شمس الدین ایلدگز که اینک در آذربایجان و اران قدرت بسیار یافته بود، شاهزاده تحت حمایت او را به ولایت عهدی برگزیدند. سلیمان شاه بی‌کفایت بود و سلطنت او پیش از ۷ ماه نپایید و امرای به زودی او را برانداختند و خواهان ارسلان شدند. شمس الدین ایلدگز هم در ۵۵۵ق (یا ۵۵۶ق) ارسلان را به همدان آورد و بر تخت نشاند (ظهیرالدین، ۷۲-۷۴؛ راوندی، ۲۷۶-۲۷۹؛ بنداری، ۲۷۱). اما ارسلان جز نامی از پادشاهی نداشت و قدرت واقعی در دست شمس الدین ایلدگز بود که از همان آغاز، پسر بزرگ خود نصرت الدین محمد جهان پهلوان را به سمت امیرالحجابی و پسر دیگرش مظفرالدین قزل ارسلان را به مقام امیر سلاخی برگماشت (بنداری، ۲۷۴؛ حسینی، ۲۵۷، ۲۸۲). از سوی دیگر مستنجد خلیفه عباسی حکومت ارسلان شاه را هرگز به رسمیت نشناخت و نه تنها به اخراج فرستاده ایلدگز از بغداد فرمان داد (ابن اثیر، ۲۶۸/۱۱؛ قلقشندی، ۳۹/۲؛ قس: حمدالله، ۴۶۱، که می‌نویسد خلیفه در بغداد به نام ارسلان خطبه کرد و برای او لقب فرستاد)، بلکه آق سنقر دوم احمدیلی، فرمانروای مراغه و اتابک فارس را برانگیخت تا با برکشیدن شاهزادگان تحت حمایت خود به مقابله با ایلدگز برخیزند (ابن اثیر، ۲۶۸/۱۱-۲۶۹؛ نیز نک: بازورث، ۱۷۷). از سوی دیگر امرای متحد ایلدگز در همدان نیز به زودی عهد شکستند و بر ضد او با یکدیگر همدستان شدند. با اینهمه، ایلدگز مخالفان خود را با قدرت سرکوب کرد و ارسلان هم در بیشتر نبردها و لشکرکشیها همراه او بود؛ مثلاً در جنگ با عزالدین صتماز و

حسام الدین اینانج که یکی دیگر از شاهزادگان سلجوقی را برکشیده بودند، حضور داشت (برای تفصیل، نک: ه.د. اتابکان آذربایجان) و نیز همراه با ایلدگز به جنگ اسماعیلیان به قزوین رفت و در تسخیر دژ استوار و مشهور آنان به نام «جهانگشای» شرکت کرد و به همین سبب آن دژ «ارسلان گشای» نام گرفت (ظهیرالدین، ۷۶-۷۸؛ راوندی، ۲۸۶-۲۹۰).

ارسلان شاه و شمس الدین ایلدگز در ۵۵۸ق هم به نبرد با گرجیان رفتند و آنان را شکست دادند و بخشی از قلمروشان را غارت کردند (ابن ازرق، ۳۶۱-۳۶۲؛ نیز نک: مینورسکی، 92-93). بر اساس گزارش وردان، مورخ ارمنی، ایلدگز در این واقعه، ارسلان را برانگیخت تا به آنجا بتازد و او ۴ سال شهر را در حصار گرفت و سرانجام پادشاه گرجستان را به تسلیم آن شهر واداشت (نک: همو، 95-96).

ارسلان شاه در اواخر حیات ایلدگز (اواخر ۵۶۹ق) برای مقابله با ابخازیان همراه او به سوی آذربایجان و سپس نخجوان و مرغان رفت، ولی به سبب بیماری در راه دین، ناچار به نخجوان و از آنجا به تبریز بازگشت. در ماههای پایانی ۵۷۰ تا اوایل ۵۷۱ق نخست مادر ارسلان، سپس پدرخوانده‌اش ایلدگز هر دو درگذشتند (ظهیرالدین، ۸۱-۸۲؛ راوندی، ۲۹۸-۳۰۱). به روایت حسینی (ص ۲۸۳-۲۸۴) پس از مرگ ایلدگز، امرای سلجوقی در همدان، ارسلان را که اینک از تبریز به پایتخت بازگشته بود، بر آن داشتند تا به آذربایجان لشکر کشد و آن نواحی را از دست نصرت الدین محمد جهان پهلوان، پسر ارشد ایلدگز که پس از مرگ پدر، نهانی بدانجا روی آورده، و برجای او نشسته بود، بیرون آورد. گفته‌اند حتی ارسلان را برانگیختند تا بغداد را نیز تسخیر کند، پس او روی به آذربایجان نهاد، ولی در زنجان بیمار شد و به سبب شدت بیماری، او را به همدان بازگرداندند. تا در نیمه رجب یا جمادی الآخر ۵۷۱ (ظهیرالدین، ۸۲؛ راوندی، ۳۰۱) در همدان درگذشت (قس: ابن جوزی، ۸/۱)۳۳۰، که مرگ او را در ۵۷۰ق آورده است) و در کنار مقبره پدرش به خاک سپرده شد (حسینی، همانجا). بنداری (ص ۲۷۵) بدون ذکر جزئیات این لشکرکشی، به تلاش ارسلان برای رهایی از سیطره ایلدگزیان اشاره کرده، و آورده است که ارسلان را به فرمان نصرت الدین محمد جهان پهلوان زهر خوراندند. گرچه صحت این روایت بعید نیست، اما هیچ نشانی از تأیید آن توسط مورخان دیگر عصر سلجوقی، چون ظهیرالدین نیشابوری و راوندی در دست نداریم. نصرت الدین محمد جهان پهلوان، پس از مرگ ارسلان، فرزند خردسال او، طغرل را به سلطنت برداشت و خود اداره امور را در دست گرفت (همانجا).

مورخان، شخصیت و شجاعت ارسلان را ستوده‌اند، ولی گفته شده که او از کار ملک‌داری غفلت می‌ورزید و بیشتر به شادخواری و خوشگذرانی روزگار می‌گذرانید. با شاعران برجسته عصر خود معاشرت داشت، چنانکه به گفته دولتشاه سمرقندی (ص ۶۶) «همواره مجلس او از حضور شعرا و ندما خالی نبود». از شاعران ستایشگر او

همانجا؛ غلام مصطفی، ۶۹). شگفت آنکه بیشتر مورخان، به ویژه منهاج سراج (همانجا)، از شیرزاد و سلطنت او یاد نکرده، و ارسلان را جانشین بلا فصل مسعود سوم دانسته‌اند (نک: ابن اثیر، ۵۰۴/۱۰؛ عوفی، چ شعار، ۱۶۴؛ شبانکاره‌ای، ۸۶؛ بناکتی، ۲۲۸؛ میرخواند، ۱۳۹/۴). ارسلان شاه بی‌درنگ همه برادران خود را بجز بهرام شاه که از عهد پدر به دور از غزنه، در تکی‌ناباد گرمسیر به سر می‌برد، کور و یا زندانی کرد (ابن اثیر، فرشته، همانجا؛ نیز نک: غلام مصطفی، ۷۰-۷۲). چنانکه از یک قصیده مسعود سعد (ص ۱۲۷-۱۲۸) برمی‌آید، بهرام شاه در تکی‌ناباد بر ضد برادر شورشید، اما کاری از پیش نبرد و از راه سیستان به کرمان نزد ارسلان شاه بن کرمانشاه قاوردی گریخت. فرمانروای کرمان گرچه او را نیک نواخت، اما حاضر نشد بدون اجازه سنجر سلجوقی او را به سیاه و مال مدد رساند. سپس بهرام شاه به خراسان نزد سنجر رفت و در زمرة ملازمان او درآمد (فخر مدبر، ۲۶۹-۲۷۰؛ عوفی، همان، ۱۶۴-۱۶۵؛ محمد، ۳۵؛ نیز نک: بازورث، «غزنویان...»، ۹۳-۹۴).

سلجوقیان از آن پس که در آغاز کار، خراسان را از چنگ غزنویان بیرون آورده بودند، تا این زمان به سلاطین این دودمان که قلمروشان تنها به غزنه و بخشی از هندوستان محدود شده بود، تعرضی نکرده بودند، اما اینک سنجر می‌خواست با مداخله در ستیز میان دو برادر نفوذ خود را به سوی شرق گسترش دهد. پس کس نزد ارسلان شاه فرستاد و او را به مصالحه با بهرام شاه فراخواند؛ اما ارسلان که با فرستادن امرایی از جانب خود به نواحی گوناگون، حکومت خویش را استوار می‌ساخت، به صلح تن در نداد و سلطان محمد سلجوقی فرمانروای عراق عجم را به میانجی‌گری برانگیخت تا سنجر را از لشکرکشی به غزنه باز دارد و خود سفیر سنجر را به زندان افکند (ابن اثیر، ۵۰۴/۱۰-۵۰۵؛ نک: فرشته، ۴۹/۱، ۵۰؛ غلام مصطفی، ۷۱). گزارش ابن اثیر (همانجا) حاکی از آن است که سلطان محمد گرچه بدین منظور سفیری نزد سنجر روانه کرد، اما چندان رغبتی به این امر نداشت و سفیر او هنگامی به خراسان رسید که سنجر سردار خود اتر را با بهرام شاه به سوی غزنه روانه کرده بود. در سیستان هم ابوالفضل تاج‌الدین (ه م)، فرمانروای آن دیار به ایشان پیوست و سپس سنجر نیز به تن خویش آهنگ غزنه کرد.

گزارشهای منابع، درباره انگیزه سلطان سنجر در حمایت از بهرام شاه و همچنین رابطه خویشاوندی سنجر با ارسلان شاه و بهرام شاه سخت آشفته است. مسعود سعد (ص ۱۱۳) در ابیاتی به نسب غزنوی-سلجوقی ارسلان شاه (تویی ز گوهر محمود و گوهر داوود) اشاره دارد (نیز نک: مختاری، ۶۱۰) و این با حکایتی از *آداب الحرب* (فخر مدبر، ۱۵۷) که مادر ارسلان را دختر جغری بیگ داوود دانسته، بسیار نزدیک است (نیز نک: ابن اثیر، ۵۰۴/۱۰)، اما برخی از مورخان (نک: فرشته، همانجا)، مهد عراق را خواهر سنجر دانسته‌اند (قس: منهاج سراج، ۲۴۰/۱، ۲۴۱، که مهد عراق را خواهر سنجر، ولی نامادری

می‌توان از اثیرالدین اخسیکتی (ص ۶-۸، ۶۵-۶۷، جم: نیز نک: صفا، ۷۰۷/۲)، مجیرالدین بیلقانی (ص ۶۴-۶۷، ۱۸۷-۱۹۳، جم)، خاقانی (ص ۶۵۰-۶۵۴)، جمال‌الدین اصفهانی (ص ۱۰۹-۱۱۵) و محمد شفره (نک: عوفی، ۲۶۹/۱) نام برد.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن ازرق، احمد، «تاریخ»، همراه ذیل تاریخ دمشق ابن قلانسی، به کوشش آمدوز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ اثیرالدین اخسیکتی، دیوان، به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۳۷ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، *زبدة النصرة*، مختصر تاریخ آل سلجوقی عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ جمال‌الدین اصفهانی، محمد، دیوان، به کوشش حسن وحید دست‌گردی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ حسینی، علی، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ‌گزیده، به کوشش عبدالحسین توبی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خاقانی، بدیل، دیوان، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۴ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوقنامه*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ عوفی، محمد، *لباب الالباب*، به کوشش محمد قزوینی و سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ قلقشندی، احمد، *مآثر الانافة*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۶۴م؛ مجیرالدین بیلقانی، دیوان، به کوشش محمد آبادی، تبریز، ۱۳۵۸ش؛ نیز:

Bosworth, C.E., *The End of the Saljuqs, The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; Klausner, C. L., *The Seljuk Vezirate, a Study of Civil Administration*, Harvard, 1973; Minorsky, V., *Studies in Caucasian History*, London, 1953.

ابوالفضل خطیبی
از سَلان شاهِ اوّل، نورالدین، نک: آل‌زنگی.
از سَلان شاهِ دوّم، نورالدین، نک: آل‌زنگی.

از سَلان شاهِ غَزَنَوی (حک ۵۰۹-۵۱۲ق/۱۱۱۵-۱۱۱۸م)، پسر سلطان مسعود سوم و فرمانروای غزنه، کنیه او در مدایح شاعران معاصرش و نیز برخی مآخذ، ابوالملوک (مسعود سعد، ۱۱۳، جم: مختاری، ۳۵، جم: منهاج سراج، ۲۴۱/۱) و لقبش در برخی منابع و بر سکه‌ها، سلطان الدوله آمده است (نک: حمدالله، ۴۰۰؛ فرشته، ۴۹/۱؛ لین پول، ۱۷۶/II).

تاریخ دقیق تولد ارسلان دانسته نیست. از روایت ابن‌اثیر (۵۰۷/۱۰-۵۰۸) درباره سال مرگ و سن او برمی‌آید که در ۴۸۵ق زاده شده، در حالی که به گزارش منهاج سراج (همانجا) می‌بایست در ۴۷۶ق متولد شده باشد. غلام مصطفی خان (ص ۶۵-۶۹) که با استناد به اشعار مسعود سعد سلمان و برخی منابع تاریخی، ازدواج سلطان مسعود پدر ارسلان شاه با مهد عراق (مادر ارسلان)، شاهزاده سلجوقی را در حدود سال ۴۷۵ق حدس زده، روایت منهاج را درست‌تر دانسته است. چون مسعود سوم در شوال ۵۰۸ درگذشت، بنا به وصیت او، پسرش شیرزاد به فرمانروایی رسید. اما ارسلان در سال بعد شیرزاد را از تخت به زیر کشید و خود در ۶ شوال همان سال به حکومت نشست (حمدالله، فرشته، همانجا؛ مسعود سعد، ۳۱۷). به روایت ابن‌اسفندیار، شیرزاد به طبرستان گریخت و به یاری علاءالدوله علی بن شهریار باوندی به جنگ برادر رفت (ص ۱۰۷)، اما در نبرد با او کشته شد (نک: فرشته،

ارسلان - شاید مادر بهرام شاه - دانسته است). مورخان متأخرتری چون حمدالله (ص ۴۰۱)، شبانکاره‌ای (همانجا) و بناکتی (همانجا) همگی با اختلافهایی به نسب سلجوقی بهرام شاه نیز اشاره دارند، در حالی که مسعود سعد (ص ۵۶۰)، بهرام شاه را تنها «شاهی ز اصل و نسل یمنی» (یعنی الدوله محمود) گفته است. از سوی دیگر به روایت فخر مدبر (ص ۲۷۰) سلطان سنجر نخست از اینکه به مدد بهرام شاه برخیزد، اکراه داشت و چنین می‌اندیشید که اگر او را یاری دهد و «سلطان ملک ارسلان را از تخت مُلک برگذد، مردمان زبان دراز کنند که بیگانه را معونت فرمود و خویشی نزدیک را از مملکت دور کرد»، بنابراین، چنانکه غلام مصطفی خان (ص ۶۶-۶۴) احتمال داده ارسلان و بهرام از یک مادر نبوده‌اند. به هر حال هنگامی که ارسلان شاه دریافت که سنجر قصد غزنه دارد، سفیری نزد سنجر فرستاد. این سفیر که به گفته فرشته (همانجا) مادرش مهد عراق و به گفته ابن اثیر (۵۰۵/۱۰) زن عمویش نصر بود، نزد سنجر چنان از سستی کار ارسلان سخن راند که سنجر در یورش به غزنه درنگ نکرد. به نوشته ابن اثیر (۵۹۹/۱۰) ارسلان شاه سفیری با ۵۰۰ هزار دینار نزد ابوجعفر محمد بن فخرالملک، وزیر سنجر که برای جنگ با او به بُست آمده بود، فرستاد تا سنجر را از لشکرکشی به غزنه بازدارد. به روایت عوفی، از سوی دیگر قاضی ابوالبرکات را نیز به نزد سنجر روانه کرد تا بهرام شاه را به غزنه بازگرداند (ج رمضان، ۲۳۶-۲۳۷)؛ اما این کارها سود نداد و دو سپاه در صحرای شهرآباد - در یک فرسخی غزنه - به نبرد پرداختند و سنجر پیروز شد (بنداری، ۲۴۲؛ ابن اثیر، ۵۰۵/۱۰-۵۰۶؛ قس: حسینی، ۱۸۱-۱۸۲، که به جای ارسلان شاه، به خطا ابراهیم آورده است). سپاهیان سنجر و بهرام شاه در ۲۰ شوال ۵۱۰ به غزنه درآمدند و مدت ۴۰ روز غزنه را بی رحمانه غارت کردند و بر خزاین آن دست یافتند. بهرام شاه بر تخت نشست و برای نخستین بار از آغاز فرمانروایی سلاجقه، فرمان داد به نام سلاطین سلجوقی - محمد و سنجر - در غزنه خطبه کردند (بنداری، همانجا؛ ابن اثیر، ۵۰۶/۱۰-۵۰۷).

ارسلان شاه که پس از شکست به هندوستان گریخته بود، چون دریافت سنجر به خراسان بازگشته، با یارانش به غزنه تاخت و بهرام شاه را به بامیان (شمال غرب غزنه) گریزاند و شهر را تصرف کرد (همو، ۵۰۷/۱۰؛ حمدالله، همانجا؛ قس: بازورث، همان، ۹۶). ارسلان شاه پس از اقامت یک ماهه در غزنه به تعقیب بهرام شاه که از سنجر مدد خواسته بود، شتافت و چون دانست سلطان سلجوقی لشکر به دفع او فرستاده، به کوههای اوغان (نک: الیوت، II/199؛ شکران) پناه برد. سرانجام، فرمانده سپاه اعزامی سنجر، ارسلان شاه را به اسارت گرفت و خواست او را نزد سنجر فرستد. اما بهرام شاه که حضور برادر و رقیب قدرتمند خود را نزد سنجر، تهدیدی جدی برای فرمانروایی آینده خویش می‌دانست، با هدایایی، او را به جنگ آورد. سپس فرمان داد خفه‌اش کردند و در مقبره پدرش در غزنه به خاک سپردند (ابن اثیر، ۵۰۷/۱۰-۵۰۸؛ عوفی، همانجا؛ نیز نک: بازورث، «تاریخ...»، ۱۵۹-۱۵۸). به

گزارش حمدالله مستوفی (همانجا) بهرام شاه نخست به ارسلان شاه امان داد و سپس که دریافت بر ضد وی به توطئه پرداخته، به قتلش رساند.

منهاج سراج شجاعت و جنگاوری ارسلان شاه را ستوده است؛ ولی از آنجا که سراسر حکومت او در کشمکش با بهرام شاه به سر آمد و طبعاً مخارج این جنگها بر عهده مردم بود، و افزون بر آن حوادث طبیعی خسارات مالی بسیار به شهر وارد کرده بود و مردم دچار نابسامانیها شده بودند، ارسلان را هیچ خوش نمی‌داشتند (همانجا؛ فرشته، ۵۰۸/۱). در اشعار مسعود سعد (ص ۱۳۲، ۳۱۸) و عثمان مختاری (۴۸۵-۴۸۷)، تنها از یک کودک خردسال ارسلان به نام خسرو ملک نام برده شده است، ولی از سرنوشت وی آگاهی در دست نیست. از جمله شاعران برجسته دربار ارسلان شاه که در قصاید متعددی او را ستوده‌اند، مسعود سعد سلمان (ص ۷۶-۷۷، جمه) و عثمان مختاری (ص ۳۵-۳۷، جمه) را می‌توان نام برد.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ بناکتی، داود، تاریخ، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، زبدة النصره، مختصر تاریخ آل سلجوقی عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰/۱۰؛ حسینی، علی، زبدة التواریخ، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵/۱۰؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، مجمع الانساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عوفی، محمد، جوامع الحکایات، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، همان، به کوشش محمد رضائی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ فخر مدبر، محمد، آداب الحرب و الشجاعة، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فرشته، محمد قاسم، تاریخ، کاپور، ۱۲۹۰/۱۰؛ محمد بن ابراهیم، سلجوقیان و غز در کرمان، به کوشش باستانی یارزی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ مختاری، عثمان، دیوان، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ مسعود سعد، دیوان، به کوشش غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ منهاج سراج، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفاء، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Bosworth, C.E., *The Later Ghaznavids*, New York, 1977; id., *The Political and Dynastic History of the Iranian World*, *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; Elliot, H.M., *The History of India*, Lahore, 1976; Ghulam Mustafa Khan, *A History of Bahram Shah*, *Islamic Culture*, New York, 1971, vol. XX III; Lane Poole, S., *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, Bologna, 1967. ابرالفضل خطیبی

آرسنجان، نام بخش، دهستان و شهری در شهرستان مرودشت (استان فارس).

بخش آرسنجان: این بخش با ۱۴۸۲/۸ کیلومتر مساحت شامل ۳ دهستان به نامهای علی‌آباد ملک، خبریز و شوراب است (آمارنامه، ۱۳۷۲ش، ۱۹، ۲۴) و از شمال به بخش سعادت شهر، از غرب به بخش مرکزی (شهرستان مرودشت)، از جنوب به بخش کربال (شهرستان شیراز) و از شرق به بخش آباد طشک (شهرستان نیریز) محدود می‌شود (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۵ش، ۱۰).

دیم به ترتیب: ۵'۸۶۵ و ۱۲۸ هکتار، جو آبی و دیم: ۱'۶۹۲ و ۷۵۱ هکتار، چغندر قند: ۱'۴۹۵ هکتار، نباتات علوفه‌ای: ۷۴ هکتار و دانه‌های روغنی: ۱۶ هکتار است (همان، «۱۷۹/۲») - «۱۷۹/۳».) دیگر فراورده‌های عمده کشاورزی این بخش، محصولات جالیزی، انار، انگور، سیب درختی و گوجه فرنگی است. همچنین ۵۰۰ هکتار از زمینهای مزروعی این بخش در سالهای اخیر متروک شده است (همانجا). سابق بر این علاوه بر گندم و جو در این ناحیه پنبه، شلتوک، کنجد و خشخاش نیز کشت می‌شده است (فسایی، «۱۲۵/۲»). دام موجود در این بخش ۲'۳۶۳ رأس گاو و گوساله و ۷۲'۹۵۸ رأس گوسفند و بز است (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۵ ش، ۱۵). مرغداری صنعتی، پرورش زنبور عسل و قالی باقی از سایر فعالیتهای اقتصادی در این بخش است (فرهنگ اقتصادی...، «۱۷۹/۴»، «۱۷۹/۵»). بخش ارسنجان دارای ۴۲ دبستان، ۶ مدرسه راهنمایی، ۳ کتابخانه عمومی (فرهنگ روستایی، ۱۹۰)، ۳۵ مسجد و حسینیه و ۵ امام‌زاده است (همان، ۲۶۲). این بخش از ییلاقات ایل باصری است (کیهان، ۸۷/۲). شهر ارسنجان: این شهر در ۵۳'۱۳ طول شرقی و ۵۵'۲۹ عرض شمالی، در ارتفاع ۱'۶۵۰ متر از سطح دریا (آمارنامه، ۱۳۷۲ ش، ۱۲) و در ۱۳۶ کیلومتری شمال خاوری شیراز قرار گرفته است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۷) و با پاسارگاد حدود ۵۰ کیلومتر فاصله دارد (نقشه راهنما...).

آثار ساختمانها و بناهایی در دشت ارسنجان - از جمله بقایای یک آتشکده - وجود دارد که نشان دهنده قدمت ناحیه و آبادی آن در دوره پیش از اسلام است (فرصت، ۲۴۲-۲۴۳). به نوشته محمد نصیر فرصت (ص ۲۴۱) ارسنجان دارای حدود ۸۰۰ «درب خانه» و به گفته فسایی (همانجا)، حدود ۱'۰۰۰ «درب خانه» بوده است. همچنین مساجد بزرگ و با صفا و گورستان وسیع در این شهر وجود داشته است. آثار مدرسه‌ای با شکوه و زیبا منسوب به زمان شاه سلطان حسین صفوی برجاست (فرصت، ۲۴۱-۲۴۲). این مدرسه در ۱۰۸۰ ق توسط سعید ارسنجانی با آجر و سنگ بنا شد (فسایی، همانجا). فرصت (ص ۲۴۲) از سنگ قبری بزرگ منتسب به طهماسب خبر می‌دهد که ظاهراً نام یکی از حاکمان محلی بوده که ۶ ماه در آنجا حکومت داشته است. در ۱۳۲۹ ش این شهر ۵ هزار نفر جمعیت داشت (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۷/۹) که در ۱۳۵۵ ش به ۶'۵۱۰ نفر (سرشماری، ۱۳۵۵ ش، «۶/۱») و در ۱۳۶۵ ش به ۱۰'۶۸۵ نفر رسید (سرشماری، نتایج کلی، ۵۸) که در این سال حدود ۴۳٪ (۴'۵۹۵ نفر) از جمعیت ساکن این شهر را افراد کمتر از ۱۵ سال تشکیل می‌داده است (سرشماری، نتایج تفصیلی، ۱۸). نسبت جنسی این شهر ۱۱۵ مرد در مقابل ۱۰۰ زن است (همانجا). از ۸'۴۵۶ نفر جمعیت ۶ ساله و بالاتر این شهر ۷۰/۷٪ باسواد بوده‌اند. این نسبت در میان مردان ۷۸/۶٪ و بین زنان ۶۱/۴٪ بوده است (همانجا). براساس آخرین سرشماری عمومی (۱۳۶۵ ش)، ۱۹/۴٪ از جمعیت فعال این شهر در گروه عمده ساختمان، ۱۳/۷٪ در

قدیم‌ترین تشکیلات زمین شناسی ارسنجان - آباده را گنبدهای نمکی واقع در مناطق شرقی دشت تشکیل می‌دهد که مربوط به دوره کامبرین است. رسوبات کرتاسه به ترتیب از تشکیلات آهکی خاکستری رنگ با قابلیت نفوذ خوب تشکیل شده که بر روی آنها تناوبی از مارن و شیل‌های خاکستری و آهک قرار گرفته است (مبشری، ۲۱۴/۴). رسوبات دوران سوم شامل تشکیلات آهکی و دولومیتی است (همو، ۲۱۵/۴). آبرفت‌های دوران چهارم حاصل از فرسایش واریزه‌ای ارتفاعات پیرامونی، مخروط افکنه‌های دوران چهارم و رسوبات دریاچه‌ای است که منابع آبدار دشت را تشکیل می‌دهند. حداکثر ضخامت آبرفت‌ها ۱۵۰ متر است (همانجا). حوزه آبریز ناحیه ۱'۹۸۹ کیلومتر مربع دارد و دشت ارسنجان به مساحت ۵۲۵ کیلومتر مربع در خود جای داده است (همو، ۲۱۴/۴). سنگ کف این دشت مربوط به تشکیلات کنگلومرایی بختیاری است (همو، ۲۱۵/۴). جهت جریان آب زیرزمینی دشت از شمال غربی به جنوب شرقی و به عبارت دیگر به طرف دریاچه طشک است. این بخش فاقد رودخانه دائمی است (همانجا). در گذشته، قنات‌ها منبع اصلی تأمین آب این منطقه به شمار می‌رفت (فرصت، ۲۴۱) و در حال حاضر ۱۶ رشته از آنها باقی است (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۷ ش، بیست و یک). همچنین ۱۶۷ چاه عمیق و ۷۸۳ چاه نیمه عمیق در دشت ارسنجان وجود دارد (همان، بیست) و ظاهراً حفر بی‌رویه این چاه‌ها تا حد زیادی باعث از میان رفتن قنات‌ها شده است. ۱۲ چشمه دائمی به انضمام ۴ چشمه فصلی دیگر، منابع آب این بخش به شمار می‌روند (همان، بیست و یک).

ارتفاعات این بخش شامل کوه چنار در شمال، کوه سنگ سیاه در شمال خاوری و کوه سیاه در جنوب است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۷۰۰۰). پوشش گیاهی این بخش برای چرای دام مناسب است و نیز برخی گیاهان که کاربرد دارویی دارند، در آنجا می‌رویند (همان، ۷-۸). از جانوران و پرندگان این منطقه گرگ، شغال و کبک (همانجا) را می‌توان نام برد. سابق بر این آهو، بز، پازن، قوچ، تیهو و کبوتر در این نواحی شکار می‌شدند (فسایی، ۱۲۵/۲).

این بخش ۷۶ آبادی دارای سکنه دارد که از آن میان آبادیهای علی آباد ملک، جمال آباد و خبریز را با جمعیت‌های بیش از ۱۸۰ خانوار می‌توان نام برد (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۵ ش، ۱۴، ۱۶). علاوه بر این ۲۷ آبادی و مکان خالی از سکنه در این بخش وجود دارد (فرهنگ روستایی، ۴۸). بر اساس آمار ۱۳۵۵ ش، جمعیت آبادیهای این بخش ۲'۱۸۱ خانوار (۱۱'۱۳۸ نفر) بوده (فرهنگ آبادیها، ۱۳۵۵ ش، ۱۱۰) که طبق آمار ۱۳۶۵ ش به ۳'۲۱۲ خانوار (۱۷'۶۰۵ نفر) افزایش یافته است (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۵ ش، ۱۴).

فعالیت اقتصادی روستاهای این بخش دامداری و دامپروری، زراعت و باغداری است (همانجا). سطح کل زمینهای کشاورزی ۱۷'۳۰۶ هکتار است که ۱۶'۲۲۰ هکتار آن زراعت آبی و بقیه دیم است (فرهنگ اقتصادی...، «۱۷۹/۴»). کشت عمده آنجا شامل گندم آبی و

گروه عمده کشاورزی، دامپروری... و ۴/۶٪ در گروه عمده صنعت اشتغال داشته‌اند (همانجا).

آثار تاریخی مربوط به دوره اسلامی که در شهر ارسنجان برجای مانده، شامل مسجد جامع و قلعه کهن به نامهای حسین خان، آقامیرزا و افراسیاب خان است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۸).

مآخذ: آمارنامه استان فارس، ۱۳۷۲ش، سازمان برنامه و بودجه، شیراز، ۱۳۷۳ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۵۵ش)، استان فارس، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۹ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان مرودشت، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج کلی، استانها (۱۱)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فرست، محمدنصیر، آثار العجم، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۵۵ش)، استان فارس، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۶۵ش)، شهرستان مرودشت، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان فارس، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، استان فارس، چهار سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (شیراز)، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان هفتم، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ فرهنگ روستایی (۱۳۶۵ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فسایی، حسن، فارسنامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ش؛ مبشری، فریدون و دیگران، ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعه منابع آب (منطقه فارس)، تهران، ۱۳۵۱ش؛ نقشه راهنمای کشور جمهوری اسلامی ایران، گیتاشناسی، شه ۱۶۵.

آرسوف، یا **أرسوف**، ارسوف (برای شکل‌های مختلف، نک: دب، ۶۱)، شهری کهن در ساحل دریای مدیترانه، در نزدیکی روستای الحرم کنونی و در ۱۵ کیلومتری شمال یافا. این شهر توسط کنعانیان ساخته شد و ظاهراً آنان با الهام از نام یکی از خدایان سامی «رشف»^۱ آن را ارسوف نامیدند. ارسوف در روزگار سلوکیان به آپولونیا (منسوب به آپولو رب‌النوع یونانی) شهرت داشته (EI²)، و به گفته‌ای به دست سلوکوس چهارم (سل ۱۸۶-۱۷۴ ق م) بنا شده است (جودائیکا، III/187). موقعیت استراتژیک ارسوف از دیرباز سبب گردیده است که این شهر همچون دیگر شهرهای ساحلی پیوسته مورد تاخت و تاز اقوامی قرار گیرد که قصد ورود به داخل خاک فلسطین را داشته‌اند؛ از همین رو ارسوف شاهد جنگ‌های متعدد و حاکمیت اقوام مختلف بوده است. از اواخر سده ۱۳ ق م ساکنان جزایر دریای اژه به فلسطین حمله بردند و توانستند بر ارسوف تسلط یابند. در کتیبه‌های آشوری به اسم ارسوف و جنگ‌های ملک تیگلت اشاره شده است (موسوعه، ۱۶۸/۸).

ارسوف در زمان حکمرانی یونان بر فلسطین توسعه یافت و با الهام از نام آپولو خدای یونان، یکی از تندیسهای بزرگ آن را در شهر قرار دادند (زیاده، ۱۵۵).

در زمان تسلط ایرانیها بر فلسطین در حدود ۳۵۰ ق م، ارسوف جزو

اراضی صور بود (همو، ۱۴۸)، ولی در روزگار امپراتوری روم شرقی (بیزانس) موقعیت ویژه‌ای نداشت. در سده ۱۱ ق ۷/۱ مسلمانان، ارسوف را نیز همچون دیگر شهرهای فلسطین آزاد کردند و در آن مستقر شدند و از آن پس این شهر مورد توجه بسیار قرار گرفت و در زمره اردوگاه‌های مهم نظامی مسلمانان درآمد (موسوعه، ۱۶۸/۱-۱۶۹).

جغرافی‌نگاران مسلمان ارسوف را در اقلیم سوم و با طول ۵۶ و عرض ۳۲ و سه چهارم ذکر کرده، و آن را همچون قیساریه، یافا، عسقلان و غزه دارای استحکامات و عمارات فراوان و درختان زیتون و انگور دانسته‌اند (نک: ابن رسته، ۹۷؛ مقدسی، ۱۷۴؛ ادرسی، ۳۴۷/۱-۳۴۴؛ قدامه، ۷۴؛ یاقوت، ۲۰۷/۱). با روی کار آمدن عباسیان، یکی از قتل عام‌های فجیع امویان در کناره رود العوجا در نزدیکی این شهر روی داد (نک: ه د، ابوفطرس). ارسوف در دوره عباسیان از جمله مراکز تجاری منطقه محسوب می‌شد (نک: اطلس، ۱۴۴). رومیان به منظور پیشگیری از خطر حمله در آنجا قلعه‌ای مستحکم بنا کردند و اطراف شهر را حصار کشیدند. در ارسوف همچون دیگر شهرهای ساحلی مجاور، مناره‌ای بود که به هنگام حمله دشمن، بر بالای آن می‌رفتند و با نواختن طبل و یا افروختن آتش و به پا کردن دود، مردم را از حمله دشمن آگاه می‌ساختند، و نیز ارسوف یکی از پایگاه‌هایی بود که در آن اسیران مسلمان خریداری و آزاد می‌شدند (نک: مقدسی، ۱۷۷).

هنگام شروع جنگ‌های صلیبی در شرق جهان اسلام، ارسوف در دست خلفای فاطمی بود. صلیبیان پس از پیروزیهایی که با فرماندهی بودوئن^۲ اول به دست آوردند، به سمت سواحل فلسطین پیش رفتند و ابتدا رمله و سپس قدس را در ۴۹۲ ق تصرف کردند، اما نتوانستند بر ارسوف دست یابند. پس از سقوط قدس، صلیبیان مملکت قدس لاتینی را که شامل ناحیه‌ای از یافا تا رمله و بیت المقدس بود، تشکیل دادند؛ اما مسلمانان از طریق شهرهای ساحلی چون ارسوف که در پناه حصارها و قلعه‌ها ایمن مانده بود، دائماً به آنها حمله می‌کردند. از این رو حفظ امنیت منطقه برای صلیبیان بسیار مشکل شده بود.

پس از بودوئن، برادرش گودفروا^۳ به فرماندهی سربازان صلیبی گمارده شد. وی پس از قتل عام مردم عسقلان، در صدد تصرف ارسوف برآمد و شهر را به محاصره گرفت (نک: رشاد، ۱۴۲/۱، ۱۴۳؛ مقبل، ۸۳؛ رانسیمان، ۳۸۹/۱، ۳۹۰). مردم شهر به قصد مصالحه با گودفروا، افرادی را به عنوان گروگان نزد وی فرستادند و در مقابل شوالیه ژرار داون^۴ را به عنوان گروگان در شهر نگاه داشتند، اما این کار سودی نبخشید و صلیبیان به ارسوف حمله کردند و چون مقاومت اهالی شهر به طول انجامید، گودفروا دست از محاصره برداشت و سرزمین‌ها و شهرهای اطراف ارسوف را مورد تاخت و تاز قرار داد و با کمک ناوگان جنوا راه رسیدن آرزو به این شهرها را قطع کرد. اهالی ارسوف ناگزیر از مصر یاری طلبیدند و ۳۰۰ تن از سربازان مصری در اوایل

1. Reseph

2. Baudouin

3. Godefroi

4. Gérard d'Avesnes

رسید که بر طبق آن یافا، قیساریه و ارسوف (منطقه ساحلی) به فرنگیها واگذار شد و سایر مناطق در دست مسلمانان قرار گرفت (برجای، ۴۳۷؛ عاشور، ۵۹). صلیبیان از ارسوف پایگاهی مستحکم ساختند و به بازسازی آن همت گماشتند و بندر شهر را توسعه دادند. در ۶۴۰ ق یوحنا ارسوفی^۱ از خاندان ایبلن^۲ حکومت شهر را در دست گرفت و دوباره دور شهر حصار کشید (نک: پستانی).

ارسوف همچنان در دست این خاندان بود تا اینکه ظاهر پیرس به قصد آزادسازی سرزمینهای اسلامی حملاتی را تدارک دید. وی نخست قیساریه و حیفا را تصرف کرد و سپس در رجب ۶۶۳ ارسوف را محاصره کرد و پس از حمله‌های پی در پی توانست شهر را تصرف کند (یونینی، ۳۱۸/۲-۳۲۰؛ ابن شاکر، ۱۶۰). پیرس برای جلوگیری از تسلط مجدد فرنگیها بر شهر ساحلی ارسوف و ایجاد یک پایگاه نظامی استراتژیک، شهر را ویران ساخت (نک: نویری، ۲۶۸/۳۰-۲۷۲) و زمینهای آن را به امیران سپاه بخشید (مقریزی، ۵۳۰/۱(۲) به بعد؛ حماده، ۵۰، ۲۹۶ به بعد؛ دباغ، ۳۶۲/۳، ۶۴۱/۷). از آن پس در منابع از ارسوف به عنوان شهری ویران یاد شده است، چنانکه ابوالفدا (ص ۲۳۹) در سده ۸ ق آن را ویرانه‌ای خالی از سکنه وصف کرده است. البته وجود جنگلها و دشتهای حاصل‌خیز و چراگاههای فراوان سبب گردید، تا به مرور زمان مردم بار دیگر در حوالی آن سکنی گزینند (موسوعه، ۱۷۰/۱)، اما خود شهر پس از ویران شدن، دیگر روی آبادانی ندید. امروزه بر خرابه‌های ارسوف شهرک یهودی‌نشین رشف بنا شده است (دیب، ۶۱).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النفیسه، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ ابن شاکر، محمد، عیون التواریخ، حوادث ۶۵۰ - ۶۹۹ ق، نسخه‌عکسی موجود در کتابخانه مرکز ابن فرات، محمد، تاریخ، بصره، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹ م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، کتاب الروضین، قاهره، ۱۲۸۷ ق؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به‌کوشش دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ ادرسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۹ م؛ اطلس تاریخ الاسلام، به‌کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ برجای، سعید احمد، الحروب الصلیبیه فی المشرق، بیروت، دارالافتاء الجدیدة؛ پستانی؛ حماده، محمد طاهر، الوثائق السیاسیه و الاداریه للعصر المملوکی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ دباغ، مصطفی مراد، بلادنا فلسطین، الخلیل، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ دیب، فرج الله صالح، معجم معانی و اصول و اسماء المدن و القرى الفلستینیه، بیروت، ۱۹۹۱ م؛ رانسیمان، استیون، تاریخ جنگهای صلیبی، ترجمه منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ رشاد، محمد، جنگهای صلیبی، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ زیاده، نقولا، «فلسطین: من الاسکندر الی الفتح العربی الاسلامی»، موسوعه خاص، ج ۲؛ عاشور، سعید عبدالفتاح، مصر والشام فی عصر الایوبیین، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ عمادالدین کاتب، محمد، الفتح النقی، به‌کوشش محمد محمود صبح، قاهره، الدار القومیة للطباعة و النشر؛ قدامة ابن جعفر، الخراج، به‌کوشش محمد مخزوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ مقبل، فهمی توفیق، الفاطمیون و الصلیبیون، بیروت، الدار الجامیه؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به‌کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ مقریزی، احمد، السلوک، به‌کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ موسوعه عام؛ نویری، احمد، نهایه الارب، به‌کوشش محمد عبدالهادی شعیره، قاهره، ۱۴۱۰ ق/ ۱۹۹۰ م؛ یاقوت، بلدان؛ یونینی، موسی، ذیل مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ م؛ نیز: EI²; Juidica, مریم صادقی

جمادی الاول ۴۹۳/ نیمه مارس ۱۱۰۰ از راه دریا خود را به ارسوف رساندند. مردم ارسوف با پشتیبانی آنان به صلیبیان حمله کردند، اما در دام دشمن افتادند و عده بسیاری از آنان به قتل رسیدند. پس از این واقعه ارسوف تسلیم شد و به پرداخت خراجی معادل ۵ هزار دینار در ماه تن داد (دباغ، ۷(۲) ۱۹۸/؛ مقبل، ۸۲؛ رانسیمان، ۴۰۳/۱-۴۰۵؛ موسوعه، همانجا). گرچه حکمرانان ارسوف تسلیم صلیبیان شده بودند، با این وصف ارتباط ارسوف با مصر به طور کامل قطع نشد و از راه دریا دائماً با مصر در ارتباط بود. بودوئن جهت پایان دادن به حملات مسلمانان، تصمیم گرفت ارسوف را به طور کامل تصرف کند. وی در ۴۹۵ ق با پشتیبانی ناوگان جنواییها، به ارسوف حمله کرد. اهالی ارسوف که مقاومت را بی‌فایده دیدند، به ناچار شهر را ترک کردند و به عسقلان رفتند و صلیبیان و جنواییها به غارت شهر پرداختند. از آن پس شهر به صورت یک پایگاه نظامی درآمد و از وتوس نام گرفت (نک: موسوعه، نیز مقبل، همانجاها؛ رانسیمان، ۸۲/۲-۸۳؛ EI²).

طی مدت اشغال ارسوف، مصریان چندین بار به قصد پس گرفتن شهر دست به حمله زدند، اما نتیجه‌ای نگرفتند (نک: رانسیمان، ۱۰۴/۲)، تا اینکه در ۵۸۳ ق صلاح‌الدین ایوبی این شهر را به همراه سایر شهرها و قلعه‌های فلسطین آزاد ساخت. در حمله سوم صلیبیها (۵۸۵ - ۵۸۸ ق/ ۱۱۸۹-۱۱۹۲ م) و پس از سقوط عکا، صلاح‌الدین حصار شهرهای طبریه، یافا، ارسوف و چند شهر دیگر را ویران، و ساکنان آن را به بیروت منتقل کرد. از سوی دیگر صلیبیان به قصد تصرف عسقلان به ارسوف حمله کردند (نک: ابن خلکان، ۱۹۷/۷؛ مقریزی، ۱۰۴/۱(۱)). صلاح‌الدین به محض آگاهی از حرکت آنان در شعبان ۵۸۷ خود را قبل از صلیبیان به منطقه رساند و دشت وسیعی را که در مقابل جنگلهای انبوه منطقه در نزدیکی ارسوف قرار داشت، به عنوان میدان نبرد برگزید و همانجا کمین کرد. صلیبیان به فرماندهی ریچارد شیردل زمانی از موضوع آگاه شدند که در محاصره مسلمانان قرار گرفته بودند و هنگامی که به منطقه رسیدند، مسلمانان با حمله سختی آنان را به سمت دریا راندند. صلیبیان ارسوف را اشغال کردند و صلاح‌الدین در کنار رود العوجا خیمه زد. فردای آن روز صلیبیان به مسلمانان حمله کردند. در این حمله شماری از مسلمانان کشته شدند، گروهی نیز به سمت قلب سپاه که مقر صلاح‌الدین بود، گریختند. صلاح‌الدین با رشادت و کوشش بسیار توانست آنان را دوباره سازماندهی کند. دو سپاه به شدت با یکدیگر به نبرد پرداختند، سرانجام مسلمانان به جنگلی که در آن نزدیکی بود، پناه بردند و صلیبیان به گمان اینکه آنان قصد حمله تازه‌ای دارند، مراجعت کردند. ملک عادل برادر صلاح‌الدین آنان را دنبال کرد و کنت بزرگ آنان، سر ژاک، را به قتل رساند. در ۱۹ شعبان همین سال صلیبیان به یافا، و مسلمانان به رمله رفتند (ابن اثیر، ۷۰/۱۲؛ عمادالدین، ۵۴۳ - ۵۴۵، ۵۴۷، ۵۴۸؛ ابوشامه، ۱۹۱/۱؛ ابن فرات، ۴(۲) ۳۳۳-۳۴؛ رانسیمان، ۷۰/۳-۷۳).

یک سال بعد معاهده صلحی میان صلاح‌الدین و صلیبیان به امضا

آرش، اصطلاحی پرکاربرد در ابواب گوناگون فقه و نیز حقوق، به ویژه در مباحث دیات و بیع. وجه مشترک کاربردهای ارش، مالی است که باید برای جبران خسارتی پرداخت گردد.

در آثار لغت شناسان، ریشه «أ ر ش» به مفهوم فساد است و فعل آن در باب تفعیل به معنی افساد، کاربردی دیرینه دارد (نک: فیومی، ۱۷/۱؛ ابن منظور). این پرسش که ارش در نقل از مفهوم لغوی به معنای مصطلح چه مسیری را طی کرده، در خلال قرون در آثار لغت شناسان و دیگر عالمان مطرح بوده، و نظریات متفاوتی را به همراه داشته است (مثلاً نک: ابن اثیر، ۳۹/۱؛ فیومی، همانجا؛ نیز انصاری، ۲۷۱). به هر تقدیر، گفتنی است که واژه‌های هم ریشه با ارش، در معنایی نزدیک به معنای مصطلح، در دیگر زبانهای سامی نیز به کار رفته است (نک: مشکور، ۱۴/۱). کاربرد واژه ارش در قرآن کریم دیده نمی‌شود، اما در احادیث نبوی بارها به کار رفته است (نک: ابن اثیر، همانجا؛ ونسینک، ۵۲/۱-۵۳).

ارش به عنوان اصطلاحی در مبحث دیات مالی است که در جروح و جنایات خفیف‌تر از قتل باید پرداخت گردد و بدین ترتیب اصطلاحی اخص از دیه است (نک: بسطامی، ۱۱۹؛ جرجانی، ۷؛ موسوعة...، ۸۴/۵). اینکه در برخی از متون، اصطلاح ارش حتی برای دیه نفس نیز به کار رفته (مثلاً نک: ابن عابدین، ۵۰۴/۵؛ نیز موسوعة، همانجا)، هرگز قبول عام نیافته است. دیگر تفسیر ویژه از اصطلاح ارش، برداشت برخی از فقیهان مالکی است که آن را تنها برای دیه جرح نسبت به غیر خُر به کار برده‌اند (نک: همانجا)؛ بدین ترتیب، معنای این اصطلاح در مبحث دیات را به معنای آن در مبحث بیع بسیار نزدیک ساخته‌اند (برای تفصیل، نک: هـ، دیات).

ارش در مبحث بیع: در بخش مربوط به مسائل خیار عیب در مبحث بیع اتفاق فقها بر آن است که اگر مشتری کالا را معیوب یافت، اختیار دارد که میان بازگرداندن کالا و پس گرفتن ثمن، یا نگاه داشتن کالا با چشم‌پوشی از عیب، یکی را برگزیند. اما در اینجا حالت دیگری نیز متصور است که فقها درباره آن موضعی متفق اتخاذ نکرده‌اند و آن نگاه داشتن کالا با مطالبه مالی به عنوان مابه‌التفاوت و خسارت عیب است که در اصطلاح «ارش» خوانده می‌شود. گفتنی است که در برخی از آثار فقهی - به ویژه آثار حنفیان - از ارش به «نقصان» نیز تعبیر شده است (مثلاً نک: قدوری، ۲۰/۲، ۲۲).

نزد فقیهان امامیه گرفتن ارش به عنوان حقی برای مشتری شناخته می‌شود (مثلاً نک: محقق حلی، ۳۵/۲) و از مذاهب چهارگانه، حنابله با امامیه اتفاق نموده‌اند (نک: ابن قدامه، ۱۷۴/۴)، اما پیشوایان ۳ مذهب دیگر بر آنند که در صورت خودداری از رد کالا، مشتری حق مطالبه ارش را نخواهد داشت (نک: ابن هیبره، ۲۲۵/۱).

در صورتی که کالا در مدت تصرف مشتری تلف شده، یا عیبی جدید در آن پدید آمده باشد، امکان بازگرداندن آن و ستاندن ثمن منتفی می‌گردد؛ همین نکته موجب شده است تا برخی از فقیهان مخالف ارش

چون ابوحنیفه و شافعی در این حالت خاص، درخواست ارش را برای مشتری حق شمارند و برخی نیز چون مالک، مشتری را میان نگاه داشتن کالا با دریافت ارش برای عیب پیشین، یا پس دادن آن با پرداخت ارش برای عیب جدید مخیر سازند (نک: قدوری، ۲۰/۲؛ طوسی، ۱۱۴/۳-۱۱۵؛ محلی، ۲۰۱/۲).

در صورتی که موضوع بیع مجموعه‌ای کالا، و بخشی از موضوع بیع، معیوب بوده باشد، مسأله ارش حالاتی پیچیده‌تر می‌یابد که مربوط به امکان یا ناممکن بودن تبعض موضوع بیع است و گاه بحث آن به طور خاص عنوان «خیار تبعض صفقه» به خود گرفته است (مثلاً نک: ابن قدامه، ۱۷۷/۴؛ محقق حلی، ۳۶/۲؛ انصاری، ۲۵۸-۲۵۹). در منابع فقهی برای تعیین ارزش ارش نسبت به ارزش اصلی کالا به اجمال اشاراتی دیده می‌شود که در واقع محاسبه‌ای ریاضی است (مثلاً نک: هـ، ۲۷۳-۲۷۵؛ نیز محلی، همانجا). در ماده‌ای از قانون مدنی ایران بر پایه منابع فقهی، روش تعیین ارش چنین نموده شده است که قیمت حقیقی کالا در حال بی‌عیبی، و قیمت حقیقی آن در حال عیب معین می‌شود؛ اگر قیمت آن در حال بی‌عیبی مساوی با قیمتی باشد که در زمان بیع بین طرفین مقرر شده است، تفاوت بین این قیمت و قیمت مبیع در حال عیب، مقدار ارش خواهد بود. اگر قیمت مبیع در حال عیب کمتر یا بیشتر از ثمن معامله شده باشد، نسبت میان قیمت کالا در حال عیب و قیمت آن در حال بی‌عیبی تعیین می‌شود و فروشنده باید از ثمن مقرر به همان نسبت نگاه داشته، باقی را به عنوان ارش به مشتری بازگرداند (ماده ۴۲۷).

مآخذ: ابن اثیر، مبارک، النهاية، به کوشش طاهر احمد زای و محمود محمدطناحی، قاهره، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳؛ ابن عابدین، محمد امین، رد المحتار، بولاق، ۱۲۷۲؛ ابن قدامة مقدسی، عبدالله، المغنی، بیروت، عالم الکتب؛ ابن منظور، لسان؛ ابن هیبره، یحیی، الانصاح، به کوشش محمد راضی طباطبائی، حلب، ۱۳۶۶/ق ۱۹۴۷؛ انصاری، مرتضی، المکاسب، تبریز، ۱۳۷۵؛ بسطامی، علی، الحدود و الاحکام الفقهیة، به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، ۱۴۱۱/ق ۱۹۹۱؛ جرجانی، علی، التمریفات، قاهره، ۱۳۰۶؛ طوسی، محمد، الخلاف، قم، ۱۴۱۱؛ فیومی، احمد، المصباح المنیر، قاهره، ۱۳۴۷/ق ۱۹۲۹؛ قانون مدنی ایران؛ قدوری، احمد، «مختصر»، همراه الباب غنیمی مدینی، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳؛ محقق حلی، جعفر، شرائع الاسلام، به کوشش عبدالحسین محمدعلی، نجف، ۱۳۸۹/ق ۱۹۶۹؛ محلی، جلال‌الدین، «شرح منهاج الطالبین»، در هاشم حاشیتان از قلیوبی و عبیده، قاهره، مکتبه عیسی البابی الحلبی؛ مشکور، محمدجواد، فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی، تهران، ۱۳۵۷؛ موسوعة جمال عبدالناصر، قاهره، ۱۳۹۰؛ ونسینک، آی، و دیگران، المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوی، استانبول، ۱۹۸۶. بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

إِرْشَادُ الْأَرِبِ إِلَى مَعْرِفَةِ الْأَدِيبِ، نک: یاقوت حموی.
إِرْشَادُ الزَّارِعِ، نک: فاضل هروی.
إِرْشَادُ الْقَاصِدِ، نک: ابن اکفانی.
أَرْشُدُونَهُ، نک: ارجذونه.

أَرْشَقْ، یکی از بخشهای دوگانه شهرستان مشکین شهر در استان اردبیل. این نام در متون مختلف افزون بر أَرْشَقْ (طبری، ۱۲/۹؛ ابوعلی

اینهمه، شمار قابل توجهی از آبادیها از آب چشمه‌ها و رودخانه‌های محلی استفاده می‌کنند (همان، شانزده، هفده).

ارشق یکی از پایگاههای مقاومت بابک خرمی در برابر سپاهیان معتصم عباسی بود. در ۲۲۰ ق قلعۀ ارشق که میان اردبیل و برزند واقع بود، توسط افشین ضبط و مرمت شد و به دور آن خندق حفر گردید (طبری، ۱۲/۹؛ ابن اثیر، ۴۴۸/۶؛ نیز نک: ابن اعثم، ۴۳۷/۷). سپس افشین یکی از سرهنگان خود را با دسته‌ای از سپاهیان در این دژ مستقر ساخت تا ضمن مراقبت از کاروانیان، پیروان بابک را نیز زیر نظر داشته باشد (ابن اثیر، همانجا؛ صدیقی، ۳۰۰). سپاه بابک در این محل از افشین شکست خورد و او به همراه عده‌ای از سوارانش به مغان گریخت (طبری، ۱۴-۱۳/۹؛ ابوعلی مسکویه، همانجا).

ساعدی در زمان معاصر از قلعه‌ها و برج و باروهای مخروبه متعدد در منطقه از جمله ارشق نام می‌برد که محل حفاریهای غیر مجاز بوده است (ص ۶۹). یاقوت ارشق را کوهی دانسته است در مغان آذربایجان در نزدیکی شهر بڈ (۲۰۸/۱).

مآخذ: *آمارنامه استان آذربایجان شرقی* (۱۳۷۰ ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن اعثم کوفی، احمد، الفتوح، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۱ ق/۱۹۹۱ م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱ م؛ اعتماد السلطنه، محمدحسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ تریای طباطبایی، جمال، آثار باستانی آذربایجان، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ جمعیت عشایری دهستانها، سرشماری اجتماعی-اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ ش)، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م؛ ساعدی، غلامحسین، خیاو یا مشکین شهر، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و سکون، ۱۳۶۵ ش، نتایج تفصیلی، شهرستان مشکین شهر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ صدیقی، غلامحسین، جنبشهای دینی ایران، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ طبری، تاریخ: فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۶۵ ش)، شهرستان مشکین شهر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ ش)، استان آذربایجان شرقی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، استان آذربایجان شرقی (۱)، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان سوم و چهارم، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ مشکور، محمدجواد، جغرافیای تاریخی ایران باستان، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ یاقوت، بلدان.

آرشگول، شهری کهن و جزیره‌ای در شمال افریقا. این شهر نزدیک ساحل الجزایر، بر مصب رود تافنا به فاصله دو میل از دریا واقع بوده است (ابن حوقل، ۷۸/۱؛ یاقوت، ۱۹۵/۱) و آن را آرشقول، ارسقوله و ارجکوک نیز نامیده‌اند (ابن حزم، ۴۸؛ ابن حوقل، یاقوت، همانجاها؛ بستانی). برخی منابع ارشگول را ساحل تلمسان دانسته‌اند که به فاصله ۲۵ میلی این شهر واقع شده است (ابوعبید، ۷۷؛ قس: ابوالفدا، ۱۲۳).

شهر در برابر جزیره‌ای به همین نام واقع بوده است که بعدها به تبع اسپانیاییها در سده ۱۶ م به تصحیف رشگون نامیده شد (بستانی، EI^۱). این جزیره در حدود یک فرسنگی ساحل الجزایر در ۲۵° و ۱۹° و عرض شمالی ۳° و ۴۸° و ۵۳° طول غربی قرار دارد. طول آن ۸۰۰ متر و

مسکویه، ۴۷۳/۶-۴۷۴)، به صورتهای ارجاق (حمدالله، ۸۲-۸۳؛ اعتمادالسلطنه، ۳۷/۱)، آرشک (صدیقی، ۲۹۹-۳۰۰)، ارجاک (مشکور، ۲۹۹) و ارجق (فرهنگ جغرافیایی، ۱۱/۴) نیز آمده است.

ارشق دارای ۱'۸۷۱/۳-۲ مساحت (آمارنامه، ۴۶) و محدود است از شمال به مرز جمهوری آذربایجان، از جنوب به شهرستانهای اردبیل و سراب، از غرب به شهرستان اهر و از شرق به شهرستان اردبیل (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۵ ش، ۷). ارشق از ۵ دهستان به نامهای ارشق مرکزی، ارشق غربی، ارشق شمالی، یافت و صلوات تشکیل شده، و جمعاً ۲۳۴ آبادی را در خود جای داده است. مرکز این بخش، آبادی رضی است که ۱'۶۰۷ نفر (۱۳۶۵ ش) جمعیت دارد (همان، ۱۲؛ آمارنامه، همانجا).

آب و هوای ارشق به واسطه کوهستانی بودن معتدل است (فرهنگ جغرافیایی، ۱۵/۴) و مراتع آن از مراتع مهم منطقه است. این بخش در واقع حد فاصل نواحی ییلاقی و قشلاقی و محل تجمع ایلات شاهسون به شمار می‌رود (ساعدی، ۵۳)؛ مطابق داده‌های موجود (۱۳۶۶ ش)، ۲۳۶ خانوار قشلاقی و ۴ خانوار ییلاقی از شاهسونها از این ناحیه استفاده می‌کنند (جمعیت، ۹). طوایف عمده این بخش عبارتند از: قوجاییگلو، مغانلو، اجیرلو و عیسی‌لو (تریای، ۶۰۸/۲-۶۰۹).

جمعیت محدوده ارشق ۳۶'۷۰۷ نفر (۱۳۶۵ ش) است که از آن میان ۱۸'۵۲۳ نفر (۵۰/۴ درصد) مرد و مابقی (۴۹/۶ درصد) زن هستند (سرشماری، ۱۵). علاوه بر این، جمعیت ۶ ساله به بالای این بخش ۲۸'۳۷۲ نفر (۷۷/۲ درصد) است و شمار باسوادان ۳۱/۵ درصد از این جمعیت را تشکیل می‌دهد. گذشته از نسبت بالای بی سواد، سطح اشتغال نیز در این بخش نسبتاً پایین، و بار تکفل میان خانوارهای آن نسبتاً بالاست (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۵ ش، ۱۰).

فعالیت اصلی در آبادیهای این بخش زراعت و دامداری است؛ پرورش طیور و زنبور عسل نیز در پاره‌ای آبادیهای آن رایج است (همانجا). حمدالله مستوفی از باغستانهای نیکو و فراوان آن یاد کرده است (ص ۸۳). سطح کل زمینهای زراعی آن ۶۳'۵۳۲ هکتار است که ۹۲/۸ درصد از آن به صورت دیمی مورد بهره‌برداری است (فرهنگ اقتصادی، ۱۱۸/۴). وجود ۱۷۱'۲۲۰ رأس گوسفند و بز و ۱۸'۴۲۷ رأس گاو و گوساله در این بخش نشانه اهمیت دامداری در آبادیهای آن است (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۵ ش، ۱۱). محصولات عمده آن غلات، حبوبات (فرهنگ جغرافیایی، همانجا)، انگور و گردوست (حمدالله، همانجا).

آبادیهای ارشق قاعداً از آبادیهای کوچک منطقه و کشور به شمار می‌آیند، تا جایی که از ۱۴۲ آبادی دارای خانوار بهره‌بردار این بخش در ۱۳۶۷ ش، ۱۰۷ آبادی (۷۵/۳ درصد) دارای جمعیتی کمتر از ۵۰ خانوار (بهره‌بردار) بوده است (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۷ ش، ده). در محدوده بخش ارشق ۳۶۶ حلقه چاه موتوری مورد بهره‌برداری است؛ با

عرض آن ۲۰۰ متر است و قسمت شمالی آن ۶۰ متر بلندی دارد. شیبهای تند ساحلی بر کناره دریا و شیبهای ملایم در کرانه جنوبی آن، حایل و مانعی طبیعی برای شهر بوده است (همانجا). با اینهمه شهر در طول تاریخ بارها غارت و ویران شده، و سپس رو به آبادانی گذاشته است. در ۲۱۲ ق م ارشگول، بندرگاه سیگا (صیغه) پایتخت شاه سیفکس به شمار می رفته است که وی در پی جنگی آن را تصرف کرد و جزء مستملکات خویش قرارداد (بستانی؛ جیلالی، ۵۵/۱).

در آغاز سده ۴ ق/۱۰ م نخستین بار از ارشگول به عنوان شهری اسلامی یاد شده است (ابن حوقل، همانجا). از نخستین حکمرانان اسلامی ارشگول می توان از عیسی بن محمد بن سلیمان ادریسی (د ۲۹۵ ق) نام برد. پس از وی ادریس بن ابراهیم بن عیسی حاکم آن شهر شد که بعدها در ۳۲۳ ق توسط ابو عبد الله شیعی به سبب تمایل به عبدالرحمان ناصر خلیفه اموی اندلس محبوس شد (ابن حزم، همانجا؛ ابن خلدون، ۴/۳۵ (۱)، ۴/۳۰۶ (۲)؛ ابو عبید، ۷۸). در ۳۲۰ ق/۹۳۲ م موسی بن ابی العافیه در حمله بر ادرسیان به ارشگول تاخت و امیر ابو العیش حسن بن عیسی آن را دژ خود قرارداد. ابن ابی العافیه (هم) با وجود یاری گرفتن از عبدالرحمان بن محمد خلیفه اموی اندلس و محاصره جزیره با ناوگان جنگی، نتیجه ای نگرفت و به المریه بازگشت، اما بار دیگر در ۳۳۸ ق فرزند وی، بوری، به ارشگول حمله کرد و ابو العیش را که به آنجا پناه برده بود، اسیر کرد و نزد خلیفه اندلس فرستاد. در پی این حمله حکومت ادرسیان از ارشگول برچیده شد و شهر و جزیره به غارت رفت و بسیاری از مردم آن به اندلس منتقل شدند (همانجا؛ بستانی؛ قس: ابن خلدون، ۴/۳۵ (۱)، ۶/۲۷۷ (۲)؛ جیلالی، ۱۸۹/۱).

ابن حوقل (همانجا) ارشگول را شهری آباد و آرام با دشتی سرسبز، دارای بندرگاهی در جزیره آن دانسته، و افزوده است که شهر آبگیرهای متعدد برای پهلوی گرفتن کشتیها، و چاههای آب فراوان داشته است. از آنجا که سفر ابن حوقل به شمال آفریقا در سالهای ۳۳۶-۳۴۰ ق/۹۴۷-۹۵۱ م صورت گرفته، می توان گفت که شهر ارشگول پیش از حمله امویان و چیرگی ایشان بر فاطمیان در ۳۳۸ ق آباد بوده است (نک: ه د، ابن حوقل). یک سده پس از وی ابو عبید بکری درباره مشخصات جغرافیایی و تاریخ سیاسی - اجتماعی ارشگول توضیحات دقیقی داده است (ص ۷۷). به گفته وی ارشگول بر کناره رود تافنا واقع بوده است. کشتیهای کوچک تجاری از طریق رود تافنا از دریا با شهر ارتباط می یافتند. دور شهر بارویی به ضخامت ۸ وجب و چند دروازه در جهات شرق و غرب و جنوب وجود داشته است. شهر دارای مسجد جامعی با صحنهای پوشیده از سنگ و صومعه ای با بنایی محکم و دو حمام بوده که قدمت یکی از آن دو به پیش از دوران اسلامی می رسیده است. همچنین محل نگاهداری گوسفندان نیز در قسمت جنوبی شهر بوده است. نیز ابو عبید (ص ۷۸) شهر را محل اقامت بازرگانان می داند و در وصفهای خود مقیاسها و واحد پول رایج و اجزای آن را نام می برد. گویا شهر تا دو سده بعد در آرامش و به دور از ویرانیهای ناشی از جنگ به سر

می برده، و یکی از جایگاههای قوم کومیه از قبایل موحدون بوده است، اما در سده ۷ ق/۱۳ م ارشگول یکی از چندین شهری بود که در پی حملات بنی غانیه و نزاع با موحدون دچار خرابی و نابودی شد (ابن خلدون، ۶/۲۵۷ (۲)؛ جیلالی، ۱۶/۲، ۱۷).

در ۹۳۹ ق/۱۵۳۲ م سلطان محمد هفتم از سلسله زیانیه بر ضد ترکها به اسپانیایها پیوست و قراردادی با آنان منعقد کرد که ضمن آن به شارل کن^۱ پادشاه اسپانیا اختیار ساختن سربازخانه ای برای سپاهیان در شهر ارشگول، در مصب رود مینه داد که سالها حایلی در مقابل ترکها و مانع نفوذ آنان به رود مینه بود (همو، ۲/۲۲۵-۲۲۷).

بعد از ۱۵۳۶ م ارشگول رو به ویرانی نهاد و مردم جزیره را ترک کردند و از شهر فقط برجی بر کناره چپ رود تافنا که از خشت خام ساخته شده بود، برجای ماند (EI^۱). در ۲۷ جمادی الآخر ۱۲۵۲ به هدف ایجاد مشکلات اقتصادی برای سرزمین آزاد الجزایر، ارشگول به تصرف سپاهیان فرانسوی درآمد (جیلالی، ۱۰۷/۴)، اما در پی حمله عبدالقادر، امیر الجزایری، در ذیقعد ۱۲۵۲/فوریه ۱۸۳۷، سپاهیان فرانسوی که به فرماندهی مارشال کلوزل^۲ قصد تصرف وهران (اوران) را داشتند، شکست خوردند و به ارشگول عقب نشستند و مدت ۲ ماه در آنجا به محاصره بودند. سرانجام نیز پس از درگیری در دشت تافنا به تلمسان و سپس وهران عقب نشستند (همو، ۱۰۹/۴). در پی این شکست، معاهده تافنا بین فرانسویان و الجزایریان بسته شد و ضمن آن بندرگاه ارشگول به امیر عبدالقادر الجزایری واگذار شد و جزیره در دست فرانسویان باقی ماند و آنان در آنجا برجی بنا کردند (بستانی؛ جیلالی، ۱۱۷/۴-۱۱۸؛ EI^۱).

ارشگول در دوران حکومت عبدالقادر، بخشی از تلمسان یکی از ۸ استان الجزایر بوده است (جیلالی، ۷۱/۴). در دوره های بعد برجی در جزیره و دهکده ای بر ساحل آن ساخته شد، اما به دنبال ساخته شدن بندر نمور^۳، تجارت از تلمسان به سمت غرب انتقال یافت و رود تافنا اهمیت خود را از دست داد. دهکده ارشگول دارای چند کوخ و کلبه بوده که در آن برخی از مردم اسپانیا اقامت داشتند. به هدف تحقق بخشیدن به طرح ساختن بندری نظامی در این ناحیه پیشرفت و آبادی ارشگول متوقف شد، اما این طرح نیز خود به اجرا در نیامد (بستانی؛ EI^۱).

مآخذ: ابن حزم، علی، *جهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ ابن حوقل، محمد، *صورة الارض*، به کوشش کرامس، لیدن، ۱۹۳۸ م؛ ابن خلدون، *العبر*؛ ابو عبید بکری، عبدالله، *المغرب فی ذکر بلاد افریقة و المغرب*، به کوشش دوسلان، الجزایر، ۱۸۵۷ م؛ ابوالفدا، *تقریر البلدان*، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ بستانی؛ جیلالی، عبدالرحمان، *تاریخ الجزائر العام*، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ یاقوت، *بلدان*؛ نیز: EI^۱.

سبین محقق

آرشمیدس (۲۸۷-۲۱۲ ق م)، ریاضی دان یونانی. در سیراکوز زاده شد، پدرش فیدپاس، منجم آن شهر بود و ارشمیدس بخشی از

نیازهای عملی آنان بپردازد. پس از درگذشت هیرون، زمانی که رومیان به سیراکوز حمله بردند، ارشمیدس به اندرز او عمل کرد و همه نبوغ خود را در دانش مکانیک در خدمت دفاع از زادگاه خویش و مردم آن به کاربرد (پلوتارک، ۷/479-481؛ اشتولوف، همانجا؛ پاولی، ۵۰۸/III).

ارشمیدس پایه گذار دانش تعادل مایعات، کاشف نیروی رانش (قانون ارشمیدس) و قانون اهرم شناخته شده است. در این زمینه‌ها داستان‌هایی نقل کرده‌اند که صحت برخی از آنها محل تردید است. گفته می‌شود که ارشمیدس، نیروی رانش را زمانی کشف کرد که هیرون از او خواسته بود که درباره میزان طلا و نقره به کار رفته در تاج وی تحقیق کند و او در گرمابه به حل این مسئله توفیق یافت. همچنین حکایت کرده‌اند که وی با استفاده از قرقره‌های مرکب، توانست یک کشتی پر از سرنشین را، به تنهایی از خشکی به سوی دریا ببرد (پاولی، همانجا؛ اشتولوف، ۱۶۵-۱۶۰؛ هیث، ۱۹؛ کلاگت، ۲۱۳). در زمینه کشف قانون اهرم نیز این سخن از او نقل شده است: «نقطه اتکالی برای من فراهم کنید تا زمین را به حرکت در آوردم»؛ نیز گفته‌اند که ارشمیدس برای دفاع از سیراکوز در برابر حملات رومیان، منجنیق‌های بزرگی ساخته بود و به کمک آنها سنگهای بزرگ یا گلوله‌های سربی را به سوی سربازان و کشتیهای دشمن پرتاب می‌کرد. ابزارهایی که ارشمیدس ساخته بود و هر یک از آنها در آن دوران معجزه‌ای به شمار می‌رفت، رومیان را بر آن داشت که تا مدت‌ها از حمله به سیراکوز چشم‌پوشند و به محاصره آن اکتفا کنند (پاولی، ۵۳۹-۵۳۸/III؛ هیث، ۱۷-۱۶؛ کلاگت، همانجا؛ ایوز، ۱۴۲).

به رغم اختراعات نبوغ‌آمیز ارشمیدس، سرانجام پس از دو سال، رومیان با استفاده از غفلت نگهبانان سیراکوز، شهر را گشودند. در این رویداد، ارشمیدس غرق در اندیشه حل مسائل ریاضی، اصلاً متوجه سقوط شهر نشده بود و با آنکه مارسوس، فرمانده رومیان، دستور داده بود که به آن پیر دانشور آسیبی نرسانند، به دست سربازی رومی کشته شد. روایت کرده‌اند که کشته شدن ارشمیدس، مارسوس را سخت اندوهگین ساخت و او فرمان داد پیکر دانشمند را با احترام به خاک سپارند و به وصیت او، یعنی نصب یک کره محاط در استوانه و ذکر نسبت حجم این دو بر روی قبرش، عمل کرد (پلوتارک، ۷/481؛ هیث، ۱۸-۱۷؛ پاولی، همانجا؛ «فرهنگ...»، ۲۵؛ وان در وورن، ۳۵۱).

قبر ارشمیدس به زودی از یادها رفت. در ۷۵ ق م سیسرون آن را در حالی که زیر خاک و خاشاک پنهان بود، کشف کرد و به ترمیم آن همت گماشت، اما بار دیگر از نظرها افتاد و تا دوران ماناشناخته ماند. در ۱۹۶۵ م هنگام خاک برداری برای ساختن یک مهمانسرا در سیراکوز، سنگ قبری پدید آمد که بر پایه برخی نشانه‌ها، ممکن است متعلق به ارشمیدس باشد (پاولی، نیز کلاگت، وان در وورن، همانجا).

در منابع اسلامی، از ارشمیدس به عنوان دانشمندی که با آینه‌های سوزان کشتیهای دشمن را به آتش می‌کشیده است، و نیز به عنوان یک

مقدمات ریاضیات را نزد او فرا گرفت، ظاهراً خانواده ارشمیدس با هیرون^۱ دوم فرمانروای سیراکوز خویشاوندی داشتند. میان ارشمیدس و هیرون رابطه دوستی نیز پدید آمد و ارشمیدس یکی از آثار خود را به گلون^۲، فرزند ارشد و جانشین هیرون تقدیم کرد (پاولی، ۵۰۸-۵۰۷/III؛ هیث، ۱۶-۱۵؛ بستانی، ۸۸/۹).

ارشمیدس در آغاز جوانی، در دورانی که مدرسه اسکندریه در اوج شکوفایی بود، به آنجا رفت و به کسب دانش پرداخت. بسیار محتمل است که دانشوران اسکندریه نیز از نبوغ وی در هندسه بهره‌برده باشند. او در دوران اقامت طولانی در اسکندریه با نام‌آورترین ریاضی‌دانان آن شهر پیوند دوستی برقرار کرد، چنانکه پس از بازگشت به زادگاه خود نیز همواره با ایشان مکاتبه داشت و آنان برای اثبات برخی گزاره‌های هندسی از او یاری می‌جستند (ارشمیدس، ۱۵۱؛ پاولی، بستانی، همانجا).

ارشمیدس پس از بازگشت به سیراکوز، زندگی خود را وقف تدریس ریاضیات، حل مسائل هندسی و اختراع ابزارهای مکانیکی ساخت، او را بزرگ‌ترین ریاضی‌دان باستانی شمرده‌اند و ظاهراً در یونان باستان عنوان مهندس ویژه او بود و در میان ریاضی‌دانان دوره اسلامی هم به همین عنوان شهرت داشت (انبویا، ۸۶). وی برخلاف رسم آن روزگار، به طور مستقل و جدا از فلسفه به ریاضیات می‌پرداخت، اما گاه نیز بر سشهای درباره ماهیت برخی موضوعات ریاضی مطرح می‌ساخت. ارشمیدس علاوه بر ریاضیات، به فیزیک، نجوم و مکانیک نیز، به سبب کاربرد ریاضیات در آنها، علاقه نشان می‌داد. در حقیقت بیشتر به جنبه نظری علوم توجه داشت و جز در مواردی که نیاز جامعه ایجاب می‌کرد، به جنبه کاربردی آنها نمی‌پرداخت (پاولی، همانجا؛ هیث، ۱۶؛ بستانی، همانجا؛ اشتولوف، ۱۶۴). او مسحور جذبه‌ای که پیوسته همراه او بود، خوردن و نوشیدن و نظافت را فراموش می‌کرد و زمانی که او را به زور به گرمابه می‌بردند، از هر وسیله ممکن برای رسم تصاویر هندسی استفاده می‌کرد و خود را با آنها مشغول می‌داشت (پلوتارک، ۷/481؛ اشتولوف، همانجا؛ هیث، ۱۹-۱۸).

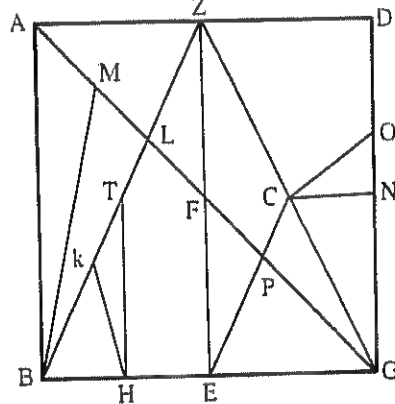
اگر چه اختراعات ارشمیدس برای او آوازه‌ای بلند به عنوان ابرمردی با عقل فوق بشری به ارمغان آورده بود، خود او مایل نبود در این باره، نوشته‌ای از خود بر جای گذارد. او ساختن ابزارهای مکانیکی و به طور کلی هرگونه کاری را که به قصد دست یافتن به سود عملی صورت می‌گرفت، خوار و بی‌مقدار می‌شمرد و همه همت خود را متوجه اندیشه‌هایی می‌ساخت که زیبایی و لطافت آنها با هیچ گونه شائبه توجه به سودمندی همراه نبود. در نظر ارشمیدس، سودمندی هندسه در عمل، در شمار نتایج فرعی این دانش است. وی با چنان شدتی بر این نظر شخصی خویش اصرار می‌ورزید که زمانی هیرون به طور جدی از او خواست تا دانش خود را اندکی از مسائل مجرد به سوی مسائل مشخص معطوف دارد و نظریات خود را به گونه‌ای مطرح سازد که برای مردمان عادی قابل درک باشد، بدین سان که به شکل قابل لمس، اندکی هم به

محاسبه سطح و حجم کره و برشهای آن، و نیز در «شبه مخروطها و شبه کره‌ها»، روش اندازه‌گیری حجم مقطعهایی از سهمی و هذلولی و بیضی دوار را به دست می‌دهد (پاولی، III/523: «فرهنگ»)، 25). کتاب «کره و استوانه» را مترجمی گمنام به عربی ترجمه کرده، و ثابت بن قره آن را تصحیح کرده است. به گفته خواجه نصیرالدین طوسی که خود تحریر دیگری از این کتاب به دست داده است، «کره و استوانه» یک بار دیگر نیز توسط قسطا بن لوقا (ه م) به عربی ترجمه شده است. ماهانی و ابن هیثم (ه م) بر این کتاب شرح نوشته‌اند (نصیرالدین، ۲-۳؛ GAS, V/121). وی در تریب سهمی، مساحت میان قوسی از سهمی و وتر واصل میان دو انتهای قوس را محاسبه کرده است (نک: ه، د، ابراهیم بن سنان).

پژوهشهای تازه نشان می‌دهند که ارشمیدس شیوه‌های استدلال ریاضی را غنی تر ساخت و تنها به کاربرد روشهای اقلیدسی اکتفا نکرد. وی اصول متعارفه و موضوعه در ریاضیات را بسط داده، و در همین زمینه به ابتکارات تازه‌ای که در کتاب اصول هندسه اقلیدس مطرح نشده‌اند، دست یافته است. همچنین یک سلسله اصول موضوعه در مبحث تعادل هندسی و تعادل مایعات وضع کرده است. بدین ترتیب و با توجه به بهرانه‌های ریاضی گزاره‌های مربوط به این مبحث، ارشمیدس به عنوان بنیان‌گذار بخشی از فیزیک ریاضی شناخته می‌شود. گرچه او تنها به قصد به دست آوردن گزاره‌های جدید ریاضی و اثبات آنها به اینگونه تحقیقات می‌پرداخت (پاولی، III/528-529: «فرهنگ»)، 26).

در «ریگ شماری»، ارشمیدس نصادگذاری برای سیستم اعداد را

که در آن دوران تنها تا ۱۰ را شامل می‌شد، تا ۱۰^{۶۳} گسترش داد و تأکید کرد که اعداد طبیعی تا بی‌نهایت ادامه دارند و در همین زمینه، مسائل مربوط به فواصل نجومی را نیز مطرح ساخت (نک: ساولی، III/512 - 513: «فرهنگ»)، همانجا). در «رساله استوماخيون»،



شکل ۱

ارشمیدس یک مربع را به ۱۴ بخش تقسیم کرده است، به طوری که مساحت هر یک از این بخشها نسبت به کل مربع، یک عدد گویاست (نک: شکل ۱؛ نیز نک: زوتر، 499-491).

از کارهای مهم ارشمیدس کاربرد سیستماتیک روش افناء برای حل برخی مسائل بوده است. وی در اثر خود «درباره مارییچها» مسأله را به این صورت بررسی می‌کند: نقطه‌ای با سرعت ثابت v (با شروع از مبدأ O) بر روی خطی مستقیم حرکت می‌کند و در عین حال این خط مستقیم با تندی زاویه ثابت W حول نقطه O دوران می‌یابد، به این ترتیب

یونانی که در مصر زیسته، و دانشهای بسیاری را از مصریان آموخته، و نخستین کسی است که در زمینهای بیشتر روستاهای مصر، برای جلوگیری از نفوذ آب نیل به هنگام طغیان، سد بندی کرده، و پلهایی برای حفظ ارتباط میان روستاها ساخته است و اینکه دانشمندان مصر بیشتر از او بهره برده‌اند تا او از آنان، سخن گفته شده است. همچنین حفر آبگیری را در مصر، برای آنکه آب دریا به هنگام مد بدان ریزد و به هنگام جزر از آن بیرون رود، بدون آنکه به آب نیل آسیبی برسد، به وی نسبت داده‌اند. از محاسبه نسبت میان قطر و محیط زمین و نیز کشف یک گزاره مثلثاتی که برای محاسبه وتر قوس 36° به کار می‌رود، توسط وی، سخن گفته‌اند (یعقوبی، ۱۱۹؛ بیرونی، الجماهر...، ۱۸۷...، تحدید...، ۲۴، ۲۱۷، القانون...، ۲۷۳/۱...؛ قفطی، ۶۶-۶۷؛ ابن عربی، ۶۳-۶۴).

دانشمندان مسلمان تنها در اواسط سده ۳ ق با تألیفات ارشمیدس آشنا شدند و به ترجمه و بررسی آنها پرداختند. بنی موسی (ه م) کاستیه‌های کتاب وی درباره کره و استوانه را بررسی کردند و کندی (ه م) در رساله‌ای با عنوان تقریب قول ارشمیدس فی نسبة قطر الدائرة من محیطها دقت محاسبه عدد π (پی) از سوی ارشمیدس را مورد بحث قرار داد (GAS, V/121-122).

آثار: نوشته‌های ارشمیدس را به ۳ دسته تقسیم کرده‌اند:

۱. درباره اشکال هندسی منحنی، مانند «درباره کره و استوانه»، «درباره اندازه‌گیری دایره»، «درباره شبه مخروطها و شبه کره‌ها» و نیز «درباره مارییچها» و «درباره تریب سهمی» (نک: ارشمیدس، 247-252، گزاره‌های 18-24).

۲. آثاری که به مسائل تعادل هندسی و نیز تعادل مایعات مربوط می‌شود، مانند گزاره‌های 1-17 در «تریب سهمی»، «درباره تعادل سطوح هائنی» (مستوی)، «درباره اجسام شناور» و «درباره گرانیگاه سطوح هائنی» (نک: همو، 233-246).

۳. آثاری در علم حساب، مانند «ریگ شماری»، «مسأله گاوان» و «رساله استوماخيون» (ترکیب قطعات)، هیت (ص 22) بر آن است که اثر اخیر نمی‌تواند از آن ارشمیدس باشد (نیز نک: زوتر، 98-92؛ پاولی، III/517-518: کلاگت، 214: «فرهنگ»)، همانجا).

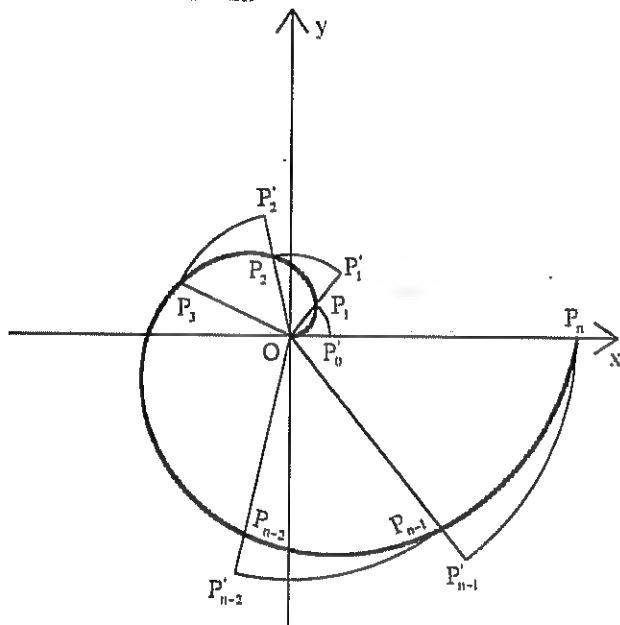
شماری از آثار وی نیز مفقود شده است که برخی از آنها را، مانند «درباره تعادل سطوح هائنی» و رساله «درباره گرانیگاه اجسام»، می‌توان به کمک نقل قولهای موجود در آثار نویسندگان یونانی پس از او، بازسازی کرد و از برخی دیگر تنها عنوان اثر شناخته شده است. آثار دیگری نیز مانند کتابهای التأخوذات در هندسه، المسبع فی الدائرة، الاصول الهندسیة، فی الدوائر المتماصة و المثلثات از سوی مؤلفان مسلمان به ارشمیدس نسبت داده شده، و نسخه‌های بسیاری از ترجمه عربی آنها در دست است و برخی از آنها به چاپ نیز رسیده است (ارشمیدس، «فی الاصول...»، ۱۸، «فی الدوائر...»، ۲؛ ابن ندیم، ۳۲۶؛ صاعد اندلسی، ۲۹؛ پاولی، III/537: «فرهنگ»، 25-26؛ کلاگت، GAS, V/131-135: 230). ارشمیدس در کتاب «کره و استوانه»، سوه

$$S_i = \sum_{i=1}^{i=n} S'_i = \frac{1}{2} \left(\frac{2\pi}{n} \right)^2 k^2 \sum_{i=1}^{i=n} i^2$$

ارشمیدس از رابطه زیر استفاده کرده است:

$$\sum_{i=1}^{i=n} i^2 = 1^2 + 2^2 + \dots + n^2 = \frac{n(n+1)(2n+1)}{6} \quad (1)$$

$$S_i = \frac{\pi}{3} (2k\pi)^2 \left(1 + \frac{3}{2n} + \frac{1}{2n^2} \right) \quad (2) \quad \text{در نتیجه}$$



شکل ۳

در اینجا ارشمیدس از راه برهان خلف ثابت می کند که:

$$S \geq \frac{\pi}{3} (2k\pi)^2 \quad (3)$$

چون در غیر این صورت خواهیم داشت:

$$\frac{\pi}{3} (2k\pi)^2 - S = \varepsilon; \quad \varepsilon > 0$$

اکنون n را آن قدر بزرگ انتخاب می کنیم که داشته باشیم:

$$S_i - S < \varepsilon \quad (4)$$

از رابطه (۴) نتیجه می شود:

$$S_i < \frac{\pi}{3} (2k\pi)^2$$

این نامساوی ناقض رابطه (۲) است. پس نامساوی (۳) برقرار است.

ب- ناحیه II که اندازه سطح آن (S_{II}) کوچک تر از S است (شکل

۴) و چنین ساخته می شود نقاط P₁, P₂, ..., P_n را چنان بر می گزینیم که داشته باشیم:

$$OP_i = OP_{i-1} \quad \text{و} \quad \angle XOP_i = \frac{2\pi}{n} i \text{ [Rad]}; \quad i = 2, 3, \dots, n$$

$$P_i OP_{i-1} \text{ اندازه سطح قطاع} = S'_i = \frac{1}{n} \pi OP_i^2 = \frac{1}{2} \left(\frac{2\pi}{n} \right)^2 k^2 i^2; \quad i = 1, 2, \dots, n-1$$

$$S_{II} = \sum_{i=1}^{i=n-1} S'_i = \frac{1}{2} \left(\frac{2\pi}{n} \right)^2 k^2 \sum_{i=1}^{i=n-1} i^2$$

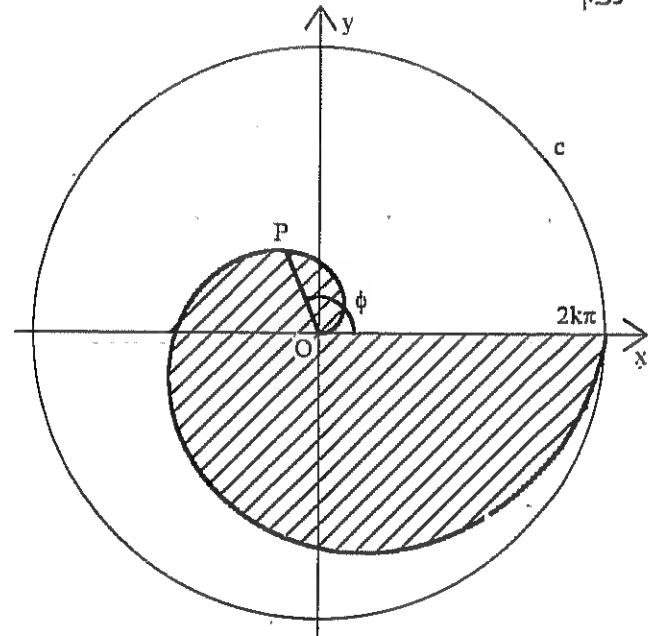
و از رابطه (۱) خواهیم داشت:

$$S_{II} = \frac{\pi}{3} (2k\pi)^2 \left(1 - \frac{3}{2n} + \frac{1}{2n^2} \right)$$

این نقطه یک منحنی مارپیچ را طی می کند (شکل ۲).

این قضیه چنین بیان می شود: اندازه سطح پیچیده شده توسط خط واصل میان مرکز و نقطه متحرک P، اندازه سطح نخستین دایره (یعنی C(O, 2kπ) است.

می خواهیم مساحت قسمت هاشور زده در شکل ۲ را به دست آوریم.



شکل ۴

ارشمیدس برای حل این مسأله ابتدا در نظر می گیرد که رابطه $r = k\phi$ که در آن r فاصله نقطه متحرک P از مبدأ O و ϕ مانند شکل ۱ است (برحسب رادیان)، مشخص کننده مسیر نقطه P است (به زبان امروز $\phi = \omega t$ ، $r = vt$ و بنابراین $\frac{r}{\phi} = \frac{v}{\omega} = k$ و در نتیجه $r = k\phi$). سپس نشان می دهد که:

$$\text{اندازه سطح هاشور خورده} = \frac{\pi}{3} (2k\pi)^2$$

برای اثبات این موضوع ارشمیدس از روش افناء استفاده می کند و دوحایه صفحه را در نظر می گیرد:

الف- ناحیه I که اندازه سطح آن (S_I) از اندازه سطح مورد نظر (S) بزرگ تر است (شکل ۳) و چنین ساخته می شود:

نقاط P₁, P₂, ..., P_n را روی مسیر حرکت نقطه p چنان در نظر می گیریم که داشته باشیم:

$$\angle XOP_i = \frac{2\pi}{n} i \text{ [Rad]}; \quad i = 1, 2, \dots, n$$

در نتیجه با توجه به معادله منحنی خواهیم داشت:

$$OP_i = \frac{2\pi}{n} i; \quad i = 1, 2, \dots, n$$

نقاط P₁, P₂, ..., P_n را با شرایط زیر بر می گزینیم:

$$OP_{i-1} = OP_i; \quad \text{و} \quad \angle XOP_i = \frac{2\pi}{n} i \text{ [Rad]}; \quad i = 1, 2, \dots, n$$

$$P_{i-1} OP_i \text{ اندازه سطح قطاع} = S'_i = \frac{1}{n} \pi OP_i^2 = \frac{1}{2} \left(\frac{2\pi}{n} \right)^2 k^2 i^2; \quad i = 1, 2, \dots, n$$

و چون برای هر عدد طبیعی n داریم:

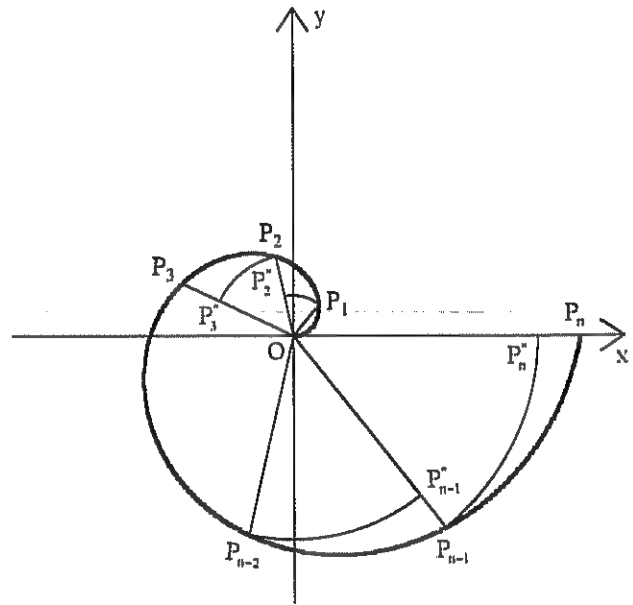
$$-\frac{3}{2n} + \frac{1}{2n^2} < 0$$

$$S_n < \frac{\pi}{3} (2k\pi)^2 \quad (5)$$

در نتیجه:

ارشمیدس در اینجا از راه برهان خلف ثابت می کند که:

$$S \leq \frac{\pi}{3} (2k\pi)^2 \quad (3)$$



شکل ۴

چون در غیر این صورت خواهیم داشت:

$$S - \frac{\pi}{3} (2k\pi)^2 = \varepsilon'; \quad \varepsilon' > 0$$

اکنون n را آن قدر بزرگ می کنیم که داشته باشیم:

$$S - S_n < \varepsilon'$$

(۴)

از رابطه (۴) نتیجه می شود:

$$S_n > \frac{\pi}{3} (2k\pi)^2$$

این نامساوی ناقض رابطه (۵) است پس نامساوی (۳) هم برقرار است.

از (۳) و (۳') نتیجه می شود:

امروزه با انتگرال گیری (که در حقیقت همان روش افشاء است) به سادگی می توان به همین نتیجه رسید:

$$S = \int_0^{2\pi} r^2 d\phi = \frac{1}{2} \int_0^{2\pi} k^2 \phi^2 d\phi = \frac{1}{2} \left[\frac{1}{3} k^2 \phi^3 \right]_0^{2\pi} = \frac{\pi}{3} (2k\pi)^2$$

شایان توجه است که ماریج ارشمیدس در مبدأ مختصات با محور

افقی مماس است، زیرا:

$$\begin{aligned} \frac{dy}{dx} &= \frac{dy/d\phi}{dx/d\phi} = \frac{d(r \cdot \sin \phi)/d\phi}{d(r \cdot \cos \phi)/d\phi} \\ &= \frac{k \cdot \sin \phi + r \cdot \cos \phi}{k \cdot \cos \phi - r \cdot \sin \phi} \end{aligned}$$

$$= \frac{k \cdot \sin \phi + k \cdot \phi \cdot \cos \phi}{k \cdot \cos \phi - k \cdot \phi \cdot \sin \phi}$$

$$= \frac{\sin \phi + \phi \cdot \cos \phi}{\cos \phi - \phi \cdot \sin \phi}$$

$$\therefore \lim_{\phi \rightarrow 0} \frac{dy}{dx} = 0$$

مآخذ: ابن عربی، غریغوریوس، تاریخ مختصر الدول، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ انبویا، عادل، «تسبیح الدائرة»، مجلة تاریخ العلوم العربیة، حلب، ۱۹۷۷م، س ۱، شد ۲؛ ارشمیدس، «فی الاصول الهندسیة»، «فی الدوائر المتماصة»، رسائل ابن قرة، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ بستانی؛ بیرونی، ابوریحان، تحدید نہایات الاماکن، آنکارا، ۱۹۶۲م؛ همو، الجماهر فی معرفة الجواهر، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، القانون المسعودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ صاعد اندلسی، طبقات الاسم، بیروت، ۱۹۱۲م؛ قفطی، علی، تاریخ الحکماء، اختصار زوزنی، به کوشش یولیوس لیرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ نصیرالدین طوسی، تحریر الکرة والاسطوانة، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Archimedes, «On Spirals», Works, ed. T.L. Heath, New York, 1897; Clagett, M., «Archimedes», Dictionary of Scientific Biography, New York, 1970, vol. I; Eves, H., An Introduction to the History of Mathematics, New York etc., 1964; GAS; Heath, T.L., introd. Works (vide: Archimedes); Lexikon bedeutender Mathematiker, ed. S. Gottwelt et al., Leipzig; Pauly; Plutarch, Lives, tr. B. Perrin, London etc., 1968; Stuloff, N., Die Entwicklung der Mathematik, Mainz, 1982; Suter, H., «Der Oculus Archimidi», Beiträge zur Geschichte der Mathematik und Astronomie im Islam, Frankfurt, 1986, vol. II; Van der Waerden, B.L., Erwachender Wissenschaft, Basel, 1966.

علیرضا جمفری نائینی

اَرْض، نک: زمین.

اَرْضِ روم، نک: ارزروم.

اَزْ طُغْرُل (۵۹۰-۶۸۰ یا ۶۸۴ق/۱۱۹۴-۱۲۸۱ یا ۱۲۸۵م)، فرزند سلیمان بن قی الپ، پدر عثمان غازی (بنیان گذار سلسله عثمانی). از جزئیات زندگانی و نیز تاریخ تولد و درگذشت او آگاهی دقیقی در دست نیست. برخی درگذشت او را در ۶۸۰ق، در ۹۰ سالگی (قره چلبی، ۳۳۹؛ سامی، ۸۳۳/۲؛ آصاف، ۲۸/۲)، و برخی دیگر در ۶۸۴ق (هامرپورگشتال، ۵۸/۱)، در ۹۳ سالگی دانسته اند (ابن کمال، ۶۴/۱). گرچه عاشق پاشا زاده نسب ارطغرل را به نوح (ع) می رساند (ص ۳-۲)، ولی مسلم است که وی از تیره قایی یکی از طوایف اوغوز بود که در حوالی مرو شاهجان اقامت داشتند (قره چلبی، ۳۳۸؛ نیز نک: هامرپورگشتال، ۴۳/۱). در یورش مغولان و پس از فروپاشی خوارزمشاهیان، سلیمان پدر ارطغرل با ۵۰ هزار نفر از ترکمانان از مرو کوچیدند و در حدود سال ۶۲۱ق/۱۲۲۴م در حوالی ارزنجان، اخلاط و ارمینیه سکنی گزیدند (قره چلبی، ۳۳۸-۳۳۹؛ هامرپورگشتال، ۴۳/۱-۴۴؛ مراد، ۱۷-۱۶/۱). پس از رفع فتنه مغول، سلیمان خواست به مرو بازگردد، اما به روایتی هنگام گذر از فرات در نزدیکی جعبر در ۶۲۹ق/۱۲۳۲م غرق شد و در محلی که امروزه به «ترک مزاری» معروف است، به خاک سپرده شد (عاشق پاشا زاده، ۳؛ هامرپورگشتال، ۴۴/۱). هویت پدر ارطغرل و غرق او در فرات در هاله ای از ابهام فرو رفته است. بیشتر منابع عثمانی سلیمان را پدر ارطغرل دانسته اند (نک: اوزون چارشیلی،

فرمان داد بخشی از ولایت خداوندگار (بورسه)، میان ازمیت، بورسه و کوتاهیه را «سنجاق ارطغرل» نامیدند (سامی، ۱۳۳۲/۲).

مآخذ: آصاف، یوسف، تاریخ سلاطین آل عثمان، به کوشش یسام عبدالوهاب جایی، دمشق، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ ابن کمال، تواریخ آل عثمان، به کوشش شرف الدین توران، آنکارا، ۱۹۷۰م؛ اوزون چارشیلی، اسماعیل حق، تاریخ عثمانی، ترجمه ایرج نوبخت، تهران، انتشارات کیهان؛ راسم، احمد، عثمانلی تاریخی، استانبول، ۱۳۲۶ق؛ سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ عاشق پاشا زاده، درویش احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ فرائضجی زاده، محمدسعید، گلشن معارف، استانبول، ۱۲۰۲ق؛ قره چلبی، عبدالعزیز، روضة الابرار المبین بحقایق الاخبار، بولا، ۱۲۴۸ق؛ مراد، محمد، تاریخ ابرار الفاروق، به کوشش طه زاده عمر فاروق، استانبول، ۱۳۲۵ق؛ هامر پورگشتال، یوزف، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۷ش.

اَرْغَنُون، نکه: منطق.

اَرْغَنُون، یا اَرْغَنُون، ساز باستانی و آرمانی دنیای قدیم. ضبط یعنی املا و تلفظ ارغنون در متون قدیم دوران اسلامی و در آثار موسیقی دانان بزرگ ایران به صورتهای گوناگونی آمده است. به عنوان مثال خوارزمی (سده ۴ق) در مفاتیح العلوم، ارغانون (ص ۲۳۶)، ابن خردادبه (آغاز همان سده) در کتاب اللهو والملاهی، ارغن (ص ۱۹) و عبدالقادر مراغی (د ۸۳۸ق) در مقاصد الالاحان (ص ۱۲۵) و شرح ادوار (ص ۳۵۹) ارغنون ذکر کرده اند، در برخی از فرهنگها نظیر برهان قاطع به صورت ارغئن و ارغون نیز دیده می شود (۱۰۶/۱، ۱۰۷). همچنانکه تلفظ آن را نیز با اختلاف به فتح یا ضم حرف اول و فتح سوم آورده اند (لغت نامه دهخدا). از تلفظ آن در زبانهای یونانی (اَرگانون^۱) و لاتین (اَرگانوم^۲) چنین بر می آید که تلفظ کلمه با حرف اولی مضموم به صورت اصلی نزدیک تر است (نکه: اشتاینگاس، ۳۸؛ ویستر، ۸۰۸).

اگرچه داستانهای اساطیری غربی مربوط به پیشینه سازهای دهنی^۳ یا آوندی^۴ (گرو، ۲۸۲/۶) و حتی به قولی ذکر آن در تورات و تلمود (فارمر، ۱۱/۳۴۲؛ فروغ، ۱۱۲) حکایت از غربی بودن این ساز دارد و کسانی مانند ابن خردادبه و خوارزمی (همانجاها) به یونانی و رومی بودن آن تصریح کرده اند و عبدالقادر مراغی می گوید: «در فرنگ بسیار در عمل آوردند» (مقاصد، ۱۳۶)، با وجود این، مدارک باستان شناسی وجود و کاربرد گونه هایی از ارغنون را در ایران باستان تأیید می کند: از آن جمله است یکی از دو صحنه شکارگاه طاق بستان کرمانشاه که در آن نقش دو نوازنده در حال نواختن سازی دهنی که به احتمال بسیار زیاد ارغنون دهنی است، مشاهده می شود (فارمر، ۲۱۱-۲۱۰/II). این ساز که در رساله های فارسی میانه مانند رساله خسرو قبادان وریدک به نام «مشتک» از آن یاد شده است (ملکی، ۱۷/۲) و نوعی از آن را پژوهشگران دوران اسلامی به صورت مغرب «مشتق» و «مشتق صینی» خوانده اند (فارمر، همانجا)، از چند نای یا

۱۲۰/۸، حاشیه ۱۲)، اما برخی در این نسب تردید کرده، برآنند که گوندوز الپ، پدر ارطغرل بوده (نکه: همانجا) و کسی که در فرات غرق شده، جد سلجوقیان - سلیمان بن قتلش - بوده است (همانجا). بعد از این رویداد ارطغرل و دونداز پسران سلیمان از رفتن منصرف شدند و همراه ۴۰۰ خانوار از افراد ایل خود در مشرق ارزروم در محل سورمه لی چوقوری واقع در پاسین اواسی اقامت کردند (ابن کمال، ۴۳/۱؛ فرائضجی زاده، ۴۰۷/۱؛ هامر پورگشتال، همانجا).

ارطغرل پس از مدتی از آنجا نیز کوچیده، به سمت غرب حرکت کرد و در سر راه خود در نزدیکی سیواس چون صحنه نبرد میان سپاهیان سلجوقی و مغولان را دید، به هواداری از سپاه سلجوقی که در حال شکست بود، در جنگ شرکت جست و نقش بسزایی در پیروزی آنان ایفا کرد (ابن کمال، ۴۴-۴۸). پس از این رویداد که در ۶۲۸ق رخ داد، در نزدیکی انقره (آنکارا) مسکن گزید (همو، نیز اوزون چارشیلی، همانجاها)؛ سپس پسرش صارویانی یا ساوجی را با هدایایی درخور به قونیه نزد سلطان سلجوقی فرستاد و از او خواست محلی برای اقامت دایمی به آنان واگذارد (ابن کمال، ۵۰/۱). سلطان سلجوقی نیز منطقه واقع بین قراجه حصار، بیلجیک و کوههای طومانیچ و ارمنی را برای بیلاق و ناحیه سگود را به عنوان قشلاق به تیول ارطغرل داد (ابن کمال، همانجا؛ عاشق پاشا زاده، ۴؛ هامر پورگشتال، ۴۵/۱) و او از همین زمان در مقام سرحداری دولت سلجوقی برگزیده شد (همو، ۴۶/۱؛ راسم، ۴/۱).

ارطغرل، در همان اوان، تکفور (حاکم) ناحیه قراجه حصار را در برابر دست اندازیهای امیران گرمیان یاری داد (ابن کمال، ۵۱/۱). پس از چندی تکفور قراجه حصار که از گسترش قلمرو ارطغرل هراسیده بود، با او به مخالفت برخاست و ارطغرل ناگزیر از سلطان علاءالدین یاری خواست. سلطان نیز تقاضای او را پاسخ گفت و خود قراجه حصار را در حصار گرفت (همو، ۵۳-۵۶). در این میان چون باچوخان سردار مغول، به ناحیه ارگلی حمله ور شد (همو، ۵۵/۱)، علاءالدین نیز کار محاصره را به ارطغرل سپرد و خود به مقابله باچوخان شتافت. سرانجام ارطغرل قلعه قراجه حصار را گشود و سلطان نیز او را بنواخت (همو، ۵۶-۵۷) و ناحیه سلطان اونی را به تیول وی و اولادش داد. خاندان عثمانی از همین ناحیه به گسترش قلمرو خود پرداختند و امپراتوری قدرتمندی را بنیاد نهادند (هامر پورگشتال، ۴۶-۴۷). بعد از درگذشت علاءالدین، ارطغرل نیز گوشه عزلت گزید (سامی، ۸۳۲/۲-۸۳۳) و سرانجام در سگود درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (ابن کمال، ۶۴/۱؛ قره چلبی، ۳۳۹؛ فرائضجی زاده، همانجا).

ارطغرل مردی جنگاور و شجاع، و به هنگام صلح مدبر و اهل مدارا بود (مراد، ۲۷/۱). عبدالحمید دوم (حک ۱۲۹۳-۱۳۲۷ق/۱۸۷۶-۱۹۰۹م) سلطان عثمانی، برای زنده نگاه داشتن نام جد خاندان عثمانی

آوندی با ابعاد مختلف و به هم پیوسته تشکیل می‌یافته است که شاید وجه تسمیه آن به مشتک، شباهت «به مشت گشاده انسان» (همانجا) و یا به احتمال دورتر، جای گرفتن در مشت و دست بوده است. دیگر جام سیمین زرنگاری است که مانند صحنه شکارگاه طاق بستان به دوران ساسانی تعلق دارد و اکنون در موزه ایران باستان تهران نگهداری می‌شود که در بین نقوش خنیاگرانی که بر روی آن آمده است، نقش نوازنده‌ای را که ارغنون دهنی می‌نوازد، می‌توان مشاهده کرد (فروغ، ۱۷).

در آثار منثور دوران اسلامی ایران از دو گونه ارغنون یاد شده است و یا به عبارت دیگر چنین معلوم می‌شود که در آن روزگاران به دو نوع ساز که از لحاظ سازشناسی و ساختار موسیقایی با هم فرق داشته‌اند، ارغنون می‌گفته‌اند: یکی سازی بوده است از نوع سازهای رشته‌ای^۱ و زهی و به اصطلاح موسیقی قدیم «ذوات الاوتار» که به قول ابن خردادبه ۱۶ وتر^۲ (رشته، تار، زه، سیم)^۳ داشته است (همانجا) و دیگری چنانکه خوارزمی می‌گوید از نوع سازهای بادی^۴ و دارای ۳ کیسه بزرگ از پوست گاو میش با لوله‌ها یا آوندهای روین و منافذی در فواصل معین (ص ۲۳۶).

چنین به نظر می‌رسد که از این دو نوع ارغنون، نوع بادی آن در ایران اهمیت و رواج بیشتری داشته، و شاید هم نوع زهی آن به عللی به تدریج متروک شده بوده است. از این رو می‌بینیم که عبدالقادر مراغی، بی آنکه یادی از ارغنون زهی بکند، تنها به ذکر ارغنون بادی می‌پردازد و با اشاره به اینکه سازی از گروه «مطلقات ذوات النفخ» یعنی سازهای بادی است که به صورت آزاد^۵، نواخته می‌شود، می‌گوید از دو صف نای قلعی یلی (= پیوسته و نزدیک) یکدیگر ترکیب می‌کنند که نایهای بم طویل‌تر و نایهای زیر قصیرتر است. در عقب آنها در سمت چپ دمی مانند دم آهنگران استوار کرده‌اند که بر اثر دمیدن آن، هوا در نایها می‌رود و نوازنده با دست راست و به کمک انامل (سرانگشتان) خود «استخراج نغمات»^۶ می‌کند (همان، ۱۳۶-۱۳۷).

از این رو چنین به نظر می‌رسد که رواج و کارآتر بودن ارغنون بادی در ایران باید تا حد زیادی به پیشینه تاریخی این ساز بستگی داشته باشد؛ زیرا چنانکه اشاره شد وجود نقش ارغنون دهنی که نوعی ارغنون بادی بوده است، در شکارگاه طاق بستان یا جام سیمین زرنگار موزه ملی ایران، شاهد صادقی بر این مدعا است.

بازتاب شهرت و کاربرد ارغنون در اشعار گویندگان بزرگ قدیم ایران به خوبی مشهود است. نمونه‌های جالب توجه اینگونه بازتابها را می‌توان در اشعار فرخی سیستانی، منوچهری، معزی، خاقانی، مولوی، حافظ و... مشاهده کرد و حتی در یکی از رباعیات منسوب به ابوسعید ابوالخیر از ارغنون یاد شده است (لغت نامه دهخدا، ذیل ارغن، ارغنون) که اگر صحت انتساب آن رباعی مسلم باشد، بدون تردید یکی

از قدیم‌ترین شواهد شعری این ساز و مبین نقش آن در تجلیات معنوی و شیفتگیهای اهل عرفان و تصوف خواهد بود. در اینگونه تعبیرها ارغنون از آن جهت بیشتر مورد توجه قرار می‌گرفته که به عنوان ساز کاملی قادر به تولید تمام «نغمات» تلقی می‌شده است. از این رو همانند ساز بادی دیگری به نام موسیقار^۷ - که گاه از انواع یا خانواده ارغنون به شمار می‌رفته - جنبه نمادین^۸ به خود می‌گرفته است. چنانکه انتساب «وضع» ساز ارغنون به افلاطون که در برهان قاطع یاد شده است (نک: ۱۰۶/۱-۱۰۷)، بازتاب چنین تصویری به نظر می‌رسد.

به هر تقدیر تصاویر یا اوصافی که از انواع گوناگون ارغنونهای متداول در دوران اسلامی ایران و بسیاری از دیگر کشورهای اسلامی و متون مربوط در دست است، می‌تواند به شناخت و معرفی این ساز باستانی و مشهور کمک کند. از آن جمله است «الارغنون الزمیری» از گونه بادی و خودکار منسوب به ارشمیدس و محفوظ در موزه لندن (فارمر، II/411)، ارغنون خودکار آبی بازسازی شده بنوموسی (همو، II/441) یا نمونه‌های دیگری از همانگونه در کتاب السیاسة (همو، II/467-468).

ارغنون در تاریخ هنر غرب سرگذشت و پیشینه‌ای بسیار گسترده دارد که می‌توان برای آشنایی نسبی با آن به رساله تحقیقی و مفصل فارمر در جلد دوم «پژوهشهایی درباره موسیقی شرقی» مراجعه کرد. به طور خلاصه می‌توان گفت این ساز باستانی در طول تاریخ و دورانهای مختلف به صورتهایی متنوع وجود داشته، و در نام و ساختار آن تغییرات مکرری روی داده است. به عنوان مثال در عبری به آن عوگب می‌گفته‌اند و بیشتر از نوع آبی بوده است (همو، II/342)، در صورتی که آثار یونانی و رومی نشان می‌دهد که سازی از نوع زهی دارای چند رشته یا سیم، ارگانون یا ارگانوم نامیده می‌شده است. با آنکه افلاطون (د ۳۴۷ ق م) و اریستوکسنس^۹ (سده ۴ ق م) چنین گفته‌اند (همو، II/343)، کسان دیگری نظیر کاتو (د ۱۴۹ ق م)، لوکرتیوس (د ۵۰ ق م)، یولیوس فیرمیکوس (سده ۴ م)، و قدیس آگوستین (د ۳۴۰ م) واژه ارگانوم را به طور عام به معنی ساز (اعم) به کار برده‌اند (همو، II/345)، حتی واژه ارگانوم در سراسر دوران قرون وسطی در کشورهای اروپای باختری به گونه ویژه‌ای از آهنگهای موسیقایی اطلاق می‌شده است (همو، II/346) که شاید اشاره زودگذر مؤلف برهان قاطع (همانجا) به همخوانی یا خنیاگری گروهی دختران در ذیل واژه ارغنون با آن بی ارتباط نباشد.

در طی سده‌های ۱۳ تا ۱۶ م گونه‌ای از ارغنون که جا به جایی پذیر^{۱۰} بود، به نام ارگاننو^{۱۱} رواج یافت که معمولاً از پیوند دو ردیف لوله‌های صوتی یا نای تشکیل می‌شد و دارای دامنه ۲ هنگام (اکتاو) و تک آوایی بود. ارگ بزرگ کلیسا دامنه صوتی وسیعی داشت و در حدود سال ۱۳۶۱ م رونق یافت که چون با ۳ ردیف مضراب^{۱۲} و ۲۰ دم^{۱۳} نواخته

1. chordophone	2. chord	3. string	4. aerophones	5. open	6. notes	7. pandean pipes
8. symbolic	9. Aristoxenos	10. transmissible	11. organetto	12. manuals	13. bellows	

(یاقوت، ۲۱۰/۸) آمده است. تا اواخر سده ۱۹ م، قصبه ارغنی بر فراز تپه‌ای به ارتفاع ۱۵۱۵ متر در کنار بقایای قلعه کهن قرار داشت. با عبور جاده شوسه خربوت از نزدیک کوه ذوالکفل، مردم ارغنی زیستگاه خود را ترک کرده، در فاصله سالهای ۱۸۷۴-۱۹۱۴ م به روستای باقور نقل مکان کردند و شهر قدیمی متروک ماند. بعدها قصبه جدیدی به نام معدن احداث گردید که کلمه عثمانیه نیز بدان افزوده شد. ولی عثمانیه به سبب اختلاط با عثمانیه ادانا (جبل البرکه سابق) دشواریهایی در امور پستی و مرسولات پدید آورد. از این رو، به منظور رفع این مشکل، این ناحیه، ارغنی عثمانیه نام گرفت و نام معدن، به مناسبت معدن مسی که در ۱۵ کیلومتری آن قرار دارد، ارغنی معدن نامیده شد («دائرة المعارف»، همانجا).

از نظر طبیعی کوه قره‌چهداغ این منطقه را از دیاربکر جدا می‌سازد و کوههای شمال آن به آق داغ می‌پیوندند. کوههای شمال که دربرگیرنده کوههای معدن است ۱۵۰۰ - ۲۰۰۰ متر و کوههای جنوب ۱۰۰۰ - ۲۰۰۰ متر و دشتهای جنوب ۷۰۰ - ۷۵۰ متر از سطح دریا ارتفاع دارد (همانجا؛ سامی، ۸۳۴/۲). مراد چای در شمال ارغنی جاری است (همانجا). آب و هوای ارغنی ملایم است و جزو بیلاقات دیاربکر محسوب می‌شود. باران آن بیشتر از سایر مناطق آناتولی جنوب شرقی است («دائرة المعارف»، همانجا).

تاریخ ارغنی با تاریخ دیاربکر پیوند خورده است. به نوشته یاقوت، ارغنی در جنگ سیف‌الدوله حمدانی با رومیان (در اواسط سده ۴ ق/۱۰ م) به تصرف سپاهیان سیف‌الدوله درآمد، و بیت شعری از ابوفراس حمدانی این گفته را تأیید می‌کند (همانجا). در ۸۴۴ ق/۱۴۴۰ م جهانگیر میرزا فرزند علی بیگ، برادر بزرگ اوزون حسن، ولایت ارغنی را غارت کرد (روملو، ۲۴۱). در جنگ بین اوزون حسن و رستم ترخان، از امیران قره‌قویونلو، ارغنی محل تاخت و تاز قرار گرفت و چون رستم ترخان به ۶ فرسخی شهر رسید، به دستور اوزون حسن اهالی شهر به خربوت کوچ کردند (همو، ۲۷۲؛ ابوبکر طهرانی، ۱۸۶). پس از جنگ چالدران در ۹۲۰ ق/۱۵۱۴ م با راهنمایی ادریس بدلیسی، شهر ارغنی جزو مناطق مفتوحه محمد پاشا و تابع دیاربکر شد (IA, IV/310؛ «دائرة المعارف»، XV/297).

افزون بر غلات و حبوبات، مهم‌ترین محصول آن بادام است (همان، 297-298/XV). به گفته اولیا چلبی، جهانگرد معروف، انگور این شهر بسیار مشهور بوده است (۲۲/۴). مردم ارغنی زراعت پیشه‌اند، گذران اغلب آنان از کشاورزی، باغداری و دامداری است («دائرة المعارف»، همانجا). این شهر دارای معادنی نیز هست که عده‌ای از اهالی آنجا باکار در معادن گذران می‌کنند (رکولوس، IX/418).

در ناحیه اکیل، از نواحی ارغنی معدن نقره کوچکی وجود دارد (سامی، ۸۳۵/۲؛ رفعت افندی، ۱۳۰/۸). ولی اهمیت و شهرت آن به

می‌شد، به همکاری ۱۰ نفر نیازمند بود («فرهنگ مختصر...»، 469). کوتاه سخن، نمونه‌های تکامل یافته و نوین ارغنونها به تدریج از سده ۱۶ م به بعد ساخته و پرداخته شد و در سده ۱۸ م به اوج رسید، تا آنجا که در ۱۸۶۷ م نخستین نمونه الکتریکی آن به وجود آمد و سرانجام در ۱۹۳۵ م تکامل پذیرفت (همانجا). ناگفته نماند، با آنکه بین انواع مختلف ارغنونهای متداول در ایران و دیگر کشورهای اسلامی نظیر ارغنون الزمری^۱ و ارغنون البوقی^۲ (گرو، VI/285؛ فارمر، II/400) و با آنچه در کشورهای غربی رایج بوده است، شباهتهایی به نظر می‌رسد، ولی احتمال می‌رود که در عین حال میان آنها تفاوت‌های بنیانی نسبتاً بارزی وجود داشته است. زیرا اگر غیر از این می‌بود، هارون الرشید خلیفه عباسی (حک ۱۷۰-۱۹۳ ق) در ۱۹۱ ق/۸۰۷ م ارغنون ویژه‌ای را که هنرمندی به نام جعفر ساخته بود، برای شارلمانی پادشاه معروف فرانسه به عنوان هدیه نمی‌فرستاد (گرو، همانجا؛ فارمر، II/420)، همچنانکه ابوالفرج اصفهانی در کتاب الاغانی به رواج ارغنون - ظاهراً غربی - برای نخستین بار در ضمن داستانی مربوط به مأمون خلیفه عباسی، اسماعیل بن هادی و غلیته دختر مهدی سومین خلیفه عباسی (حک ۱۵۸-۱۶۹ م) اشاره کرده است (نک: همو، II/397) که تصریح عبدالقادر مراغی (مقاصد، ۱۳۹، شرح ادوار، ۳۹۲) به موسیقی دانی غلیه راه هم می‌توان تلمیحی به مهارت وی در نوازندگی ارغنون تلقی کرد.

مآخذ: ابن خردادبه، عیدالله، مختار من کتاب اللهور و الملاهی، بیروت، ۱۹۶۹ م؛ برهان قاطع، محمد حسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، لیدن، ۱۸۹۵ م؛ فروغ، مهدی، نفوذ علمی و عملی موسیقی ایران در کشورهای دیگر، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ لغت نامه دهخدا؛ مراغی، عبدالقادر، شرح ادوار، به کوشش تقی پیش، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ همو، مقاصد الالاحان، به کوشش همو، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ ملکی، ایرج، «شاه خسرو و ریگ قبادی»، مجله موسیقی، تهران، ۱۳۲۳ ش، ش ۸۹-۹۰؛ نیز:

The Concise Oxford Dictionary of Music, ed. M. Kennedy, Oxford, 1989; Farmer, H. G., Studies in Oriental Music, Frankfurt, 1986; Grove's Dictionary of Music and Musicians, ed. E. Blom, London, 1975; Steingass, F., Persian - English Dictionary, Beirut, 1975; Webster's New Collegiate Dictionary, Massachusetts, 1987. تقی پیش

اَرْغَنی، مرکز شهرستانی از توابع استان دیاربکر در جنوب شرقی ترکیه، در ۳۸° و ۲۰° عرض شمالی و ۴۰° طول شرقی.

مساحت ارغنی ۱'۴۸۹ کیلومتر (YA, III/2225)، و طبق سرشماری عمومی ۱۹۹۰ م، جمعیت آن ۷۸'۶۰۳ تن بوده است که ۳۷'۳۶۵ نفر آن در مرکز شهر و بقیه در روستاها سکنی داشته‌اند («آمار...»، 27). ارغنی از شمال به آلازیک، از شرق به دیاربکر، از جنوب به اورفا و از مغرب به چرمیک (YA, III/2283) محدود است. فاصله آن تا دیاربکر، مرکز استان ۵۸ کیلومتر است («دائرة المعارف...»، XV/296).

این شهر در مآخذ اروپایی آرغانا، در تألیفات ارمنی آرگانی، در نوشته‌های میخی به شکل آرکانیا (EI²)، و در مآخذ اسلامی آرقنین

سبب داشتن ذخایر فراوان مس است که در ۸ کیلومتری (خانجی، ۲۱۷/۹) سمت راست دجله در دامنه کوه محراب، در منطقه الازیق واقع شده است (EI², II/707). این معدن قدمت بسیار دارد (خوری، ۹۲؛ بستانی، ۱۴۷/۳) و بهره‌برداری از آنها در طول سده‌های گذشته در نوسان بوده است. در سده ۱۳ ق/ ۱۹ م مس استخراج شده از این معدن به بغداد فرستاده می‌شد (EI²، همانجا). در اوایل سده ۲۰ م کار استخراج معدن به حالت رکود درآمد، تا اینکه با احداث راه آهن دیاربکر - مالاتیا در سالهای اخیر استخراج آن مجدداً رونق گرفت («دائرة المعارف»، XV/297). در قولمان در شمال شرقی ارغنی مقداری معدن کروم نیز پیدا شده است. امروزه قصبه معدن جزئی از بخش الازیق است (EI²، همانجا).

از آثار تاریخی کهن ارغنی از قلعه آن می‌توان نام برد. اولیا چلبی (همانجا) گوید: قلعه از سنگ بنا شده، و بانی آن سلطان وحدالله زاده (ارغنی سلطان) از آل عباس بوده است، مردم قلعه در ۹۲۱ ق/ ۱۵۱۵ م آن را به محمد پاشا تسلیم کردند. همچنین دارای چندین مسجد، کاروانسرا، مدرسه و مقبره مشاهیر است (خانجی، خوری، سامی، همانجا). قبر نبی ذوالکفل در تپه‌ای به همین نام در نزدیک شهر قرار دارد (EI²، همانجا).

مأخذ: ابوبکر طهرانی، دیاربکر، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران، ۱۳۵۶ ق؛ اولیا چلبی، محمد، سیاحت نامه، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۴ ق؛ بستانی، پطرس، دائرة المعارف، بیروت، ۱۸۷۶-۱۹۰۰ م؛ خانجی، محمد امین، منجم العمران، قاهره، ۱۳۲۵ ق/ ۱۹۰۷ م؛ خوری، سلیم جبرائیل و شحاده سلیم میکائیل، آثار الادمار، بیروت، ۱۲۹۱ ق/ ۱۸۷۵ م؛ رفعت افندی، احمد، لغات تاریخیه و جغرافیة، استانبول، ۱۲۹۹ ق؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ ق؛ سامی، شمس الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; EI²; IA; Reclus, E., Nouvelle géographie universelle, Paris, 1884; Türk ansiklopedisi, Ankara, 1968; YA. ابوالحسن دیانت

آرغو، سرزمینی در آسیای مرکزی واقع در دره‌های تلاس و چو که در دوره پیش از مغول از اهمیت فرهنگی و نیز سیاسی - تجاری خاصی برخوردار بوده است. این سرزمین در تقسیمات کنونی با بخش شمال غربی قرقیزستان و بخشی از نوار مرزی جنوب شرقی قزاقستان انطباق می‌یابد. تمدن ارغو را در یک تعبیر مجمل می‌توان تمدنی با دو زمینه ترکی و سغدی قلمداد کرد.

واژه ارغو را کاشغری به معنی «حد فاصل میان دو کوه» تفسیر کرده، و نام‌گذاری این سرزمین را از آن رو دانسته که در میان دو کوه جای گرفته است (۱۱۴/۱ قس: واژه‌گزافی «آرغی»)، به معنی محاذی، آن سوی، نک: میرزا بگوا، ۲۲؛ نیز واژه‌های جغتایی «ارغدال» و عثمانی «آرغید» به معنی گذر و کمر کوه، نک: بخاری، ۹؛ سامی، ۳۰). دو کوهستان مورد نظر کاشغری را می‌توان با رشته کوه الکساندرفسک و کوه‌های چو - ایلی تطبیق کرد.

در تبیین حدود سرزمین ارغو، کاشغری آن را در خاور به شهر بلاساغون (نزدیک کنت امروزی، نک: شلکف، ۲۲ به بعد) محدود شمرده، اما در سمت باختر در جایی از کتاب خود از طراز به عنوان حد یاد کرده (همانجا)، و در جای دیگر ارغو را تا اسپجباب گسترده دانسته است (۳۱/۱). در بیان وجه این دوگانگی سخن، باید به یاد آورد که اسپجباب در دوره‌های تاریخی، در میان دو اقلیم ارغو و ماوراءالنهر به عنوان حلقه واسطه ایفای نقش کرده، و در برهه‌هایی از تاریخ منطقه، چون اوان فتوح اسلامی در ماوراءالنهر، و نیز چندی در عصر سامانیان به ماوراءالنهر ملحق بوده است (برای توضیح، نک: بارتولد، «مسیحیت...»، ۲۷۹).

کاشغری تنها نویسنده‌ای است که بر نامیدن این سرزمین به ارغو تصریح کرده است و از سخنان او بر می‌آید که این تسمیه، در عهد قراخانی کاربرد گسترده یافته بوده است؛ اما گذشته از مقوله نام، باید یادآور شد که جغرافی نویسان مسلمان از قرن‌ها پیش تر - چه به مناسبت راه ابریشم و چه به مناسبت پیش‌رویهای سامانیان در خاور - تا اندازه‌ای با این منطقه آشنا بوده، و آن را به عنوان اقلیمی متمایز می‌شناخته‌اند. ابن خردادبه در سخن از راه ماوراءالنهر به سوی چین، مسیر این راه را در چند بخش بررسی کرده که نمودی از تمایز اقلیمها در آن روزگار بوده است. وی در گفتار خود نخست راه سمرقند به چاچ، سپس راه چاچ به اسپجباب و راه اسپجباب به طراز، آنگاه راه طراز به حدود دریاچه ایسپک کول، و با فاصله‌ای کوتاه از آن مرز چین را وصف کرده است (ص ۲۶-۲۹؛ برای بررسی نامها و پیشنهادهایی در قرائت آنها، نک: بارتولد، همان، ۲۸۰ به بعد).

در کتاب حدود العالم که تألیف آن در ۳۷۲ ق/ ۹۸۲ م به پایان آمده است، بخش اصلی سرزمین ارغو با عنوان «ناحیت خَلْج» [قارُلُق] معرفی شده، و قسمتی از سرزمینهای باختری آن که چندی در تصرف سامانیان بوده، در شمار توابع «ناحیت ماوراءالنهر» شناسانده شده است. گفتنی است که مؤلف حدود العالم با وجود اطلاعات نسبتاً دقیق و مفصّلی که از ارغو به دست داده، درباره این سرزمین و به طور کلی سرزمینهای ترکان خاور گزارشهایی را ثبت کرده که به حدود نیم قرن پیش‌تر باز می‌گشته است (نک: ص ۸۱-۸۳، ۱۱۷-۱۱۸؛ برای بررسی نامها و پیشنهادهایی در قرائت آنها، نک: مینورسکی، ۲۹۷-۲۸۶). مقدسی جغرافی‌نویس معاصر او در احسن التقاسیم سرزمین ارغو را یکپارچه از اسپجباب تا بلاساغون به عنوان «کوره» ای از کوره‌های شش گانه سرزمین «هیطل» معرفی نموده است (نک: ص ۲۶۲-۲۶۴، ۲۷۲-۲۷۵).

در دره‌های تلاس و چو از روزگار سنگ، بقایای زیست بشری وجود دارد و از نمونه‌های آن یافته‌های عصر نوسنگی در دره چو در حوضه رودخانه آلامدین است. در میان یافته‌های باستان شناختی مربوط به

۶۳۰م از منطقه دیدن کرده است، در کنار رود چو از شهری مهم به عنوان مرکز تجاری یاد کرده (شاید شهر سویاب)، و در غرب آن در دره‌های چو و تلاس به وجود دهها شهر با رونق اشاره نموده است (نک: همو، «تاریخ»، همانجا). او سرزمین میان چوتا «در آهنین» (شهر سبز) را اقلیمی واحد شمرده، و آن را «سولی» نامیده است که شکل چینی شده «سولیک» به معنی سغدی است (نک: همانجا؛ نیز ییلی، ۸۹).

در ۷۰۴/۸۵م ترگشها بخشی از قلمرو ترکان باخترا از جمله هفت رودان و دره چو را به تصرف آوردند، اما خاقانهای ترگش نتوانستند ثبات را بر منطقه حاکم سازند و بدین ترتیب راه را بر قدرت طلبیهای قبایل دیگر باز گشودند. ترگشها به طور همزمان با ۳ قبیله نیرومند، اویغور، بسمل و قارلق درگیر جنگ شدند و به دنبال آن با فروپاشی خاقانی ترگش در ۷۶۶/۱۴۹م قارلقها بر نواحی تلاس، چو و اطراف ایسیک کول استیلا یافتند (نک: گومیلف، ۲۹۳، ۳۶۵، ۳۷۳ به بعد؛ بارتولد، «مسیحیت»، ۲۷۲، «بررسی»، ۳۵-۴۰؛ فرامکین، ۶۴).

با استقرار حاکمیت خلافت اسلامی بر ماوراءالنهر از آغاز سده ۲ق/۸م، و آرامش یافتن سرزمین ارغو پس از استیلای قارلق، چنین می‌نماید که عاملان خلافت عباسی در ماوراءالنهر توانسته بودند با جَبْغویان هنوز غیر مسلمان قارلق به گونه‌ای از همکاری دست یابند. دانسته‌های ما از این همکاری و احتمالاً روابط دوستانه سیاسی در این حد است که در نیمه سده ۲ق روابط تجاری مستحکمی میان باخترا اسلامی با خاور از طریق سرزمین ارغو و هفت‌رودان برقرار بوده است که بازتاب آن در آثار جغرافیایی اسلامی از اوایل سده ۳ق دیده می‌شود، اما افزون بر آن در سده ۲ق در توافقی میان مسلمانان با قارلقان دره تلاس راه تجاری جدیدی به سوی شمال به سرزمین کیماکان و قرقیزان گشوده شده بود. این راه از ماوراءالنهر به طراز می‌رسید و سپس از نواحی باختری منطقه تلاس می‌گذشت و در جهت شمال روی به دشت می‌رفت و پس از رسیدن به سرزمین کیماک روی به باختر، به بلاد قرقیز درینی سنی علیا منتهی می‌شد. به این راه که البته رونقی محدود داشته، در گزارشهای جغرافیایی مسلمانان در اوایل سده ۳ق/۹م اشارت رفته است (نک: ابن خردادبه، ۳۱۰، ۲۸۰؛ اصطخری، ۲۸۸، ۹؛ نیز قدامه، ۱۰۵).

در منابع چینی نیز به وجود چنین راهی در همان روزگار اشاره شده که مسلمانان و نیز تبتیان برای تجارت با سرزمین قرقیزان از آن استفاده می‌کرده‌اند، راهی که از سرزمین قارلقها می‌گذشته است و محافظان قارلق در طول راه صاحبان کالا را حمایت می‌کرده‌اند (نک: بارتولد، «مسیحیت»، ۲۷۳). این روابط دوستانه میان ارغو و ماوراءالنهر ظاهراً تا میانه سده ۳ق ادامه یافته، و خود زمینه‌ای برای نفوذ روزافزون اسلام در منطقه ارغو بوده است (برای آگاهی از رواج اسلام در شرقی‌ترین نواحی ارغو، نک: حدود العالم، ۸۴). اگر از جریان فتح اسپنجاب در ۲۲۴ق/۸۳۷م به فرماندهی نوح بن اسد سامانی (بلاذری،

عصر مفرغ از دره‌های تلاس و چو، تأثیر فرهنگ چینی و نیز فرهنگ سیریبایی جنوبی (آندزُئو) به دید می‌آید. در مقطع تقریبی سده‌های ۷-۴ق/م، دره‌های تلاس و چو از زیستگاههای تشکل قومی سکا بود و از آثار باقی مانده از این قوم در منطقه مجموعه‌ای از گورهای پوشیده با سنگ است که اشیاء داخل آنها با آیینهای شمعی، و در نمونه‌های متأخرتر با آیین زرتشتی مرتبطند. در فاصله تاریخی تا عهد حاکمیت ترکان، دره‌های تلاس و چو با تسلط اقوامی دیگر، به ویژه ووسونها روبه رو بوده است؛ اگرچه غالباً ووسونها را مهاجرانی از دور دست - مثلاً از دشتهای اَرْدُس - انگاشته‌اند، اما برخی محققان نیز چون یرنشتام^۲ آنان را بومی کوههای تیان‌شان و منطقه هفت‌رودان دانسته‌اند (نک: تولستوف، ۳۰۱-۳۰۰؛ بارتولد، «بررسی...»، ۳۰-۲۵؛ فرامکین، ۵۵-۶۲).

از سده ۶م با حاکمیت ترکان بر بخش وسیعی از آسیای مرکزی، راه برای گسترش موج مهاجرت اقوام آلتایی به سوی جنوب - مغرب هموارتر شد و در همین دوره قبایل ترگش و قارلق در منطقه هفت‌رودان و اطراف آن جای گرفتند (نک: گومیلف، ۲۶۶، ۲۹). با تجزیه خاقانات ترک، دره‌های تلاس و چو در قلمرو خاقانات «ترکان باخترا» (حک ۵۸۰-۷۴۰م) قرار گرفت و در این دوره تاریخی - به دلیل فراهم آمدن شرایط گوناگون - شاهد گسترش شهرنشینی و رونق اقتصادی در این منطقه هستیم. جریان مهاجرت صلح آمیز سغدیانی از حوزه‌های سیر و آمو به سمت خاور و پدید آمدن آبادیهای سغدی‌نشین در دره‌های تلاس و چو، زمینه‌های لازم را برای تحولی مدنی و فرهنگی فراهم می‌ساخت و حکومت مقتدر و دراز مدت ترکان باخترا نیز ثبات لازم را برای چنین پیشرفتی تأمین می‌کرد. مهاجران سغدی با انتقال دادن فنون کشاورزی، مهارتهای صنعتی و هنری و نیز تجربه تجاری خود به این منطقه نقش مهمی را در تحول مدنی و فرهنگی آن ایفا نمودند. جریان مهاجرت سغدیانی به دره‌های تلاس و چو که از سده ۵م آغاز شده بود و با روندی خاص ادامه داشت، در سده ۷م شتابی تازه و ابعادی گسترده یافت و عملاً به پدید آمدن یک سرزمین سغدی کوچک در آن منطقه منجر شد. این سرزمین در واقع شامل شماری از شهرهای با اهمیت تجاری بود که عنصر سغدی بر آن غلبه داشت و به شیوه‌ای خود گردان، اما تحت نظارت عالی خاقانات اداره می‌شد (نک: همو، ۱۵۴-۱۵۲، جم: بارتولد، «بررسی»، ۳۱-۳۴، «تاریخ...»، ۱۹۰؛ فرامکین، ۶۳).

تا پیش از سده ۷ق/۱۳م راه اصلی باختر به چین از فرغانه و کاشغر می‌گذشته است، اما با قدرت یافتن سرزمینهای شمالی به عنوان قطب اقتصادی، برای نخستین بار در این سده از راهی جدید سخن آمده که از دره چو و هفت‌رودان می‌گذشته، و با مسافتی افزون‌تر، بخشی از قلمرو خاقانات ترکان باخترا را از دوسوبه چین و ماوراءالنهر می‌پیوسته است (نک: بارتولد، «مسیحیت»، ۲۶۷). هیوان تسانگ، زائر چینی که در

۴۱۱؛ ابن اثیر، ۵۰۹/۶) به عنوان یک حرکت محدود و استثنایی چشم ببوشیم، در طول یک سده، حرکتی نظامی از سوی مسلمانان ماوراءالنهر بر ضد قارلقان ارغو گزارش نشده است.

با اقتدار یافتن آل سامان، روابط ماوراءالنهر با ارغو به کلی دگرگون شد و جبهویان ارغو از سویی با پیش رویهای مرزی سامانیان و از دگرسو با کم رونقی راههای تجاری خود روبه رو گشتند. امیر اسماعیل سامانی (حک ۲۷۹-۲۹۵ق/۸۹۲-۹۰۸م) بی درنگ پس از نشستن بر تخت امارت، روی به مرزهای ارغو نهاد و بخشهایی از غرب این سرزمین را متصرف شد. او در پیش روی گسترده خود از اسپجیاب رو به شمال، در جهت غرب، شهر مهم طراز را به دست آورد (نک: نرشخی، ۱۱۸) و در جهت شرق، قارلقها را تا ناحیه فاراب به عقب راند (نک: ابن خردادبه، همانجا؛ نیز مقدسی، ۲۷۴).

در پی فتوح امیر اسماعیل در نواحی اسپجیاب، راه پیشین به بلاد کیماک و قرقیز از طریق غرب ارغو اهمیت خود را از دست داد و راهی جدید جایگزین آن شد که از اسپجیاب و فاراب و سپس دهنو روی به کیماک می آورد و به دیار قرقیز می رسید (ابن فقیه، ۳۲۸؛ نیز مقدسی، همانجا، به اشاره؛ گردیزی، ۲۵۸-۲۵۹، به تفصیل). از دگرسو، ظاهراً در سده ۴ق/۱۰ در جانب چین نیز راهی جدید رونق یافته بود که از سرزمین تخرغز در شمال شرقی چین روی به دشتهای شمالی می نهاد و از سرزمین ارغو گذری نداشت (نک: همو، ۲۶۲). راه قدیم ماوراءالنهر به چین از مسیر فرغانه - کاشغر، اگر چه بر پایه نوشته قدامة بن جعفر در اوایل سده ۴ق، راهی بس دشوار و پر خطر بوده است (نک: ص ۱۰۴-۱۰۵)، اما گویا همزمان با کاستی گرفتن تجارت در راههای ارغو، بر اهمیت این راه کهنه و البته کوتاه میان چین و ماوراءالنهر افزوده شده است. به هر تقدیر راه فرغانه به کاشغر تنها مسیری است که مقدسی در احسن التقاسیم برای چین ثبت کرده است (ص ۳۴۱؛ نیز نک: ابن فقیه، همانجا).

حکومت جبهویان قارلق در ارغو که از اواخر سده ۳ق از سوی سامانیان و پس از آن از طرف قراخانیان نوحاسته ضرباتی پیاپی بر توان نظامی و اقتصادی وارد آمده بود، در حدود سال ۳۲۸ق/۹۴۰م مضمحل شد و قدرت در منطقه برای قراخانیان مسلم گشت (نک: بارتولد، «بررسی»، 40,41). قراخانیان نخستین سلسله ترکی بودند که دیانت اسلام را رسماً پذیرفتند و همین امر اوضاعی مساعد برای اسلامی شدن منطقه ارغو فراهم ساخت. در ۵۳۶ق/۱۱۴۲م قراختاییان غیر مسلمان بر قلمرو قراخانیان استیلا یافتند (ابن اثیر، ۸۱/۱۱ به بعد) و تا پایان سده ۶ق/۱۲م بر آن منطقه فرمان راندند. شهر بلاساغون در حد خاوری سرزمین ارغو در دوره قراخانی و هم قراختایی گاه پایتخت و گاه شهر دوم بوده است.

با بر آمدن چنگیز به تخت خانی در ۶۰۰ق/۱۲۰۴م و در جریان لشکرکشی او به سمت باختر، سرزمین قراختاییان و از آن میان ارغوبه قلمرو مغولان پیوست و برای کوتاه زمانی شهر اترار در باختر ارغو، مرز

میان قلمرو چنگیز و سرزمین خوارزمشاهان بود (نک: جوبنی، ۶۰/۸، ۶۲). اما به زودی سرزمینهای غرب آن نیز تصرف شد و در تقسیم متصرفات میان جانشینان چنگیز، سرزمین ارغو همراه با ماوراءالنهر در باختر و کاشغر در خاور آن در حصه جغتای قرار گرفت و از آن پس سرگذشت این سرزمین، در تاریخ مشترک الوس جغتای قابل مطالعه است.

در بررسی بافت قومی منطقه ارغو در روزگار پیش از مغول، پس از سفندیان که از آنان سخن رفت، قوم قارلق را باید پر نفوذترین قوم در این منطقه به شمار آورد. در این باره افزون بر یادکردهای متعدد در منابع تاریخی و جغرافیایی اسلامی از حضور قارلقها در این محدوده، به خصوص باید به گفتار نویسنده حدود العالم اشاره کرد که منطقه ای تقریباً منطبق با ارغو را «ناحیت خلیخ» (قارلق) نامیده است (ص ۸۱ به بعد). با تلفیق اطلاعاتی که از حدود العالم و دیوان کاشغری به دست می آید، می توان گفت که سفندیان ارغو و ترکان آن دیار - با اکثریت قارلق - در طول قرنهای از نظر مدنیت و فرهنگ سخت درهم آمیخته، و بر یکدیگر تأثیر نهاده بودند. این سفندیان مهاجر که در محافل ترکی زبان به «سفداق» (منسوب به سفد) شهرت یافته بودند، به تدریج زبان و برخی دیگر از مظاهر فرهنگی ترکان را که کاشغری از آن به «زی» ترکان و «تخلق» با آنان تعبیر کرده است (۳۹۲/۱-۳۹۳)، پذیرفتند و به تدریج در محیط ارغو - همچون بسیاری دیگر از مناطق آسیای مرکزی - تشخص قومی خود را به فراموشی سپردند.

از دگر سو شیوه زندگی یکجانشینی سفندیان - اعم از روستائینی و شهرنشینی - در میان قارلقها به نحو گسترده ای رواج یافت و بسیاری از آنان به کشاورزی روی آوردند. آنان رسوم زندگی مدنی را آموخته، و در نوع برخورد و آداب اجتماعی از دیگر قبایل خویشاوند متمایز بودند (نک: حدود العالم، ۸۱؛ کاشغری، ۳۶/۱؛ برای آگاهی از تأثیر زبانی، نک: بخش زبان ارغو در همین مقاله). این قارلقهای یکجانشین عملاً با خوی گرفتن به شیوه نوین زندگی خود، به طوری که کاملاً انتظار می رود، انسب قبیله ای را به تدریج وا نهاده، و به بوم نسبت یافته اند. از همین روست که در سده ۵ق/۱۱م و پس از آن از قارلقان ارغو به ندرت سخن به میان می آید (برای نمونه ای از نوادر، نک: جوبنی، ۸۷/۲) و کاشغری که در دیوان خود به تفصیل به زبان قارلقان ارغو پرداخته است، هرگز آنان را قارلق ننماید، و در شمارش قبیله های مهم ترکی در آغاز کتاب، یادی از قارلق نکرده است. یادکردهای بسیار محدود کاشغری از گویش قارلق در دیوان را باید مربوط به اقلیتی از قارلق انگاشت که به شیوه کوچندگی ادامه داده، و رسوم قبیله ای خود را نگاه داشته بوده اند و از همین روی، گاه در کلام کاشغری «ترکمان» خوانده شده اند (نک: ۸۰/۸، ۱۳۹، جم).

به هر روی، بیراهه نیست اگر گفته شود اختلاط و قرابت میان قارلقان و سفندیان به پایه ای بوده است که حتی آن گروه از قارلقها که خانه به دوشی و زندگی قبیله ای را بر یکجانشینی ترجیح نهاده، و سرزمین

سامویلیویچ^۲ - باسکاکف^۵، با توجه به اطلاعات محدودی که در دست است، زبان ارغور را به ظاهر باید به گروه زبانهای اویغوری متعلق دانست که در میان اقسام فرعی آن گروه نیز بیش از همه با زیر گروه اویغوری - توکیو سنخیت دارد (برای توضیح دربارهٔ اساس طبقه‌بندی، نک: آرات، 198، 119-121).

در بررسی ویژگیهای عمومی گروه اویغوری و تطبیق آن با زبان ارغو، نخست باید به کاربرد حرف «ذ» اشاره کرد که در گویش اصیل ارغو تا سدهٔ ۱۱/۵ ق م همچنان باقی بوده است (برای نمونه، نک: کاشغری، ۹۴/۱، ۳۱۹: واژه‌های «اذرک» و «قَریق»)، اما کاشغری تصریح دارد که در برخی از گویشهای ارغو، «ی» جایگزین «ذ» شده بوده است (۳۴/۱). در طبقه‌بندی زبانها از نظر حفظ یا اسقاط حرف پایانی «-غ/-ق» در صفات، نمونه‌ای چون «اذرک» (همو، ۹۴/۱) شاهی بر شمارش این زبان در عداد نگاه‌دارندگان حرف پایانی است.

در سخن از نظام آوایی ارغو نخست باید خاطر نشان کرد که به تصریح کاشغری (۲۹/۱) اصوات این زبان تا حد زیادی از تلفظ شهرنشینان (یعنی سفیدیان) تأثیر پذیرفته، و به نرمی [به تعبیر وی «رِگَه»] گراییده بوده است. توالی صامتها نیز پدیده‌ای است که کاشغری (۳۱۶/۱-۳۱۷) آن را ویژگی برخی گویشهای شهری ارغو دانسته است، مانند تلفظ بَلِقْ^۶ [= گِل] به صورت بَالِقْ^۷. در این زبان قاعدهٔ هماهنگی مصوتها رعایت می‌شده، اما گاه گرایش عمومی به مصوتهای گرد بر رعایت قاعده تقدم یافته است، مانند «پلور»^۸ [= می‌داند] و به طور کلی صیغه مضارع (نک: کاشغری، ۱۹/۲) و «داغ آل»^۹ [= نیست] (همو، ۱۱۴/۳). گذشته از بحث هماهنگی مصوتها، دیگر نمونه‌های گرایش به مصوت گرد در مواردی چون «بُشوماق» [= طلاق دادن] (همو، ۲۶۳/۳) و حتی در وام‌واژه تک‌هجایی «آپ» [= گا و خرمن کوب] (همو، ۳۷/۱: برگرفته‌ای کوتاه شده ظاهراً از واژهٔ سفدی «آپی غاو»^{۱۰} = گاومیش، نک: قریب، ۸) دیده می‌شود. از دیگر خصوصیات آوایی ارغو، جایگزین شدن «ی» با «ن» در واژه‌هایی چون «قَتق» [= سرشیر] و «قون»^{۱۱} [= گوسفند] است (نک: کاشغری، ۳۲۱/۱، ۱۰۲/۳).

در واژگان، کاشغری به وفور به وام‌واژه‌هایی از زبان اوغوزی اشاره دارد که در اثر مجاورت و کثرت مراوده به زبان ارغو راه یافته‌اند (نک: ۱۱۴/۳)، اما بررسی در وام‌گرفته‌های ارغو از زبان سفدی نیز نتایج چشمگیری دارد. به عنوان نمونه باید به واژه «مراز»^{۱۲} [= اجیر] (همو، ۳۴۵/۱) اشاره کرد که اصل آن واژه در سفدی^{۱۳} به معنی همکار و دستیار به کار می‌رفته است (نک: قریب، ۲۱۶؛ نیز قس: واژه «مَرَشْتَن» = معاون در پشتو، نک: ایازی، ۶۸۰). برخی از واژه‌های مربوط به کشاورزی چون «بَنک»^{۱۴} [= نوعی دانه] و «گیزی»^{۱۵} [= زردک]

ارغو را ترک گفته بودند، با سفیدیان پیوسته شمرده می‌شدند؛ شاهی بر این مدعا آن است که چنگیز خان به هنگام اظهار ایللی ارسلان، خان قارلقهای قیالیک (در جنوب شرقی دریاچهٔ بالخاش)، از باب بزرگداشت، ارسلان را به «سرتاقای» ملقب گردانیده که در زبان به مغولی به معنای سفدی بوده است (نک: رشیدالدین، ۱۴۴/۱؛ نیز «تاریخ سری...»، ۲۶۰، ۲۶۱). در سدهٔ ۴ ق مقدسی از آبادی به نام «جکل» (چگل) در نزدیکی شهر طراز نام برده (ص ۲۷۴-۲۷۵؛ نیز سمعانی، ۲۹۹/۳)، و کاشغری ضمن تأیید این اطلاع، وجه نام‌گذاری را سکناي تیره‌ای از قوم چگل در آن منطقه دانسته است (۳۳۰/۱: قس: یاقوت، ۹۵/۲، که بر ضبط طراز اطرار، اصرار می‌ورزد). مسکن بخش اصلی چگله‌ها در سده‌های ۴ و ۵ ق/۱۰ و ۱۱ منطقهٔ قیاس در اطراف ایسیک کول و نزدیکی برسخان بوده است (نک: حدود العالم، ۸۳-۸۴؛ کاشغری، ۳۲۹/۱-۳۳۰).

قوم قنقلی که بر پایهٔ گزارشهای مجمل منابع چینی، شعبه‌ای از آنان در سده‌های ۶ و ۷ ق/۱۲ و ۱۳ م در حدود دامنه‌های آلتای و شاید جُنْگارستان - در نزدیکی نایمانها - می‌زیسته‌اند (نک: برتشنايدر، I/27-28، 223، 302)، در اوایل سدهٔ ۶ ق به سوی شرق ارغو پیش آمده، و جمعیتی از آنان در ۵۳۶ ق/۱۱۴۲ م در نواحی بلاساغون جایگیر بوده‌اند. از دگرسو، به گزارش ابوالغازی بهادرخان در آستانهٔ ظهور چنگیز، حدود ۱۰ هزار خانوار از قنقلیان در منطقهٔ چو و تلاس اسکان یافته بودند که بخش بر جای مانده از قنقلیان حامی سلطان محمد خوارزمشاه بوده‌اند (ص ۳۸). از همین رو، با توجه به قرابت آنان با قنقلیان خوارزم، منشأ آنان به ظاهر نه از قنقلیان مجاور نایمان، بلکه از قنقلیان مجاور کومان در دشتهای شمالی است که کاربینی^۱ و روبروک^۲ از آنان یاد کرده‌اند (نک: برتشنايدر، I/301).

زبان ارغو: این زبان، یعنی زبانی ترکی که در عصر پیش از مغول در منطقهٔ ارغو بدان تکلم می‌شده، زبانی با زمینهٔ اصلی قارلقی است که در ویژگیهای آوایی و ذخیرهٔ واژگان از سفدی تأثیری قابل ملاحظه پذیرفته است. منبع اصلی برای پژوهش دربارهٔ زبان ارغو اطلاعات نسبتاً گسترده‌ای است که کاشغری در دیوان به دست می‌دهد و با مجموعه‌ای از واژه‌های دیگر، به خصوص نامهای جغرافیایی ثبت شده در منابع عربی و دیگر منابع تکمیل می‌گردد. کاشغری در پی‌جویی جایگاه این زبان در میان زبانهای ترکی، به شیوه‌ای کهن، زبانهای شناخته برای خود را در دو گروه - نخست زبانهای غُزّی، قیپچاقی و زبانهای خویشاوند باختری و دوم زبانهای اویغوری، چگلی و زبانهای قریب خاوری - تقسیم کرده، و ارغو را در گروه دوم جای داده است (نک: ۵۷-۵۰، ۴۲-۴۰، ۵۲/۲).

از نظر تقسیمات نوین زبانهای ترکی، بر پایهٔ طبقه‌بندی متداول

1. The Secret...	2. Carpini	3. Rubruck	4. A. Samōilovich	5. N. A. Baskakov	6. palīq	7. palq
8. bilür	9. dağul (قرائت پیشنهادی)	10. āpīe gāw	11. qon	12. mārāz	13. marāz	14. bānāk
15. giz[e]ri						

(کاشغری، ۳۲۳/۱، ۳۶۰)، اگرچه در متون سغدی به دست نیامده‌اند، اما در زبانهای ایرانی خوشاوند، ریشه‌ای شناخته شده دارند، مانند بَنَک و گَزَر در فارسی به همان معانی (نک: برهان، ۳۰۸/۱، ۱۸۱۱/۳) و گازره [= زردک]، جمع آن گازری در پشتو (نک: ایازی، ۶۱۲).

در اشاره به نمونه‌هایی از صرف باید از این موارد یاد کرد: ساخت فعل ماضی با دستور «بَرْدُم»^۱، اول شخص مفرد، «بَرْدی»^۲، سوم شخص مفرد (کاشغری، ۵۰۲/۲-۵۱، ۱۰۲/۳، از ریشه فعلی بَر-، عازم شدن)؛ فعل مضارع با دستور «بَرور»^۳، سوم شخص مفرد (مثال منصوب: «بَلور»^۴)؛ اسم مکان و اسم زمان با دستور «بَرغو»^۵ (همو، ۵۶/۲-۵۷)؛ اسم فاعل - البته دارای معنای مستمر - با دستور «بَرغوچی»^۶ (همو، ۴۰/۲-۴۲).

به عنوان نگاهی بر تأثیرات زبان ارغو بر زبانهای پس از خود می‌توان به این موارد توجه کرد: اشتراک برخی واژه‌های ایزاری و کشاورزی مانند «اِدش»^۷ [= ظرف]، واژه مشترک ارغو، کیماک و یغما - تخسی (نک: همو، ۵۹/۱) و «چیگیت»^۸ [= پنبه دانه] واژه مختص ارغو (همو، ۲۹۷/۱)، مشترک با زبان چغتایی (نک: بخاری، ۴۸، ۱۶۳) و سپس با ازبکی (نک: «فرهنگ...»^۹، I/314، II/365).

کتاب هبة الحقائق (یا عبة الحقائق) از ادیب احمد یوکنکی اگرچه به زبان ادبی خاقانی نوشته شده است، اما برخی ویژگیهای واژگانی در آن، احتمال تأثیری از زبان ارغو را به ذهن می‌آورد؛ کاربرد «بیات» از اسماء خداوند (ص ۱۲۴) که کاشغری آن را از واژگان ویژه ارغو شمرده است (۱۲۸/۳)، به کارگیری واژه «قون» [= گوسفند] (ادیب احمد ۱۲۲، که ضبط «قونگ» او غیر دقیق است) به جای واژه «قوی»^{۱۰} (نک: کاشغری، ۱۰۲/۳، ۱۰۳) و به کارگیری واژه اوغوزی «قورت» [= گرگ] به جای واژه قابل انتظار «بوری»^{۱۱} (نک: ادیب احمد، همانجا). همچنین واژه «اُزُن»^{۱۲} [= گیتی] که ادیب احمد مکرر از آن بهره جسته (مثلاً ص ۱۲۱)، و وام واژه‌ای برگرفته از «اُزُون»^{۱۳} سغدی [= هستی] (نک: قریب، ۵) است، می‌تواند از طریق ارغو به زبان ادبی راه یافته باشد (نیز برای کاربرد آن در چگلی، نک: کاشغری، ۷۳/۱).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالک و الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن فقیه همدانی، احمد، البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵م؛ ابوالغازی، بهادرخان، شجرة ترک، به کوشش دمزون، سن پترزبورگ، ۱۸۷۱م؛ ادیب احمد یوکنکی، هبة الحقائق، چاپ تصویری، به کوشش قوریشزائف و ساغیندقیوف، آلماتی، ۱۹۸۵م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ ایازی، محمد اعظم و دیگران، پیتر لفرنه، کابل، ۱۳۱۰ش؛ بخاری، سلیمان، لغت چغتایی و ترکی عثمانی، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ جوینی، عطاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م؛ حدود العالم، به

کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس ترکی، استانبول، ۱۳۱۷ق؛ سمانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ فرامکین، گد، باستان‌شناسی در آسیای مرکزی، ترجمه صادی ملک شهیرزادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ قدامة بن جعفر، الخراج و صناعة الکتابه، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ قریب، بدوالزمان، فرهنگ سغدی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ کاشغری، محمود، دیوان لغات الترك، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نوشخی، محمد، تاریخ بخارا، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

Arat, R. R., «Türk sivelecinin tasnifi», *Türkiyat mecmuası*, Istanbul, 1953, vol. X; Bailly, H. W., «Turks in Khotanese Texts», *JRAS*, 1939; Barthold, V. V., «Istoriya Kul'turnoi zhizni Turkestana», «Ocherk istorii Semirech'ya», *Sochineniya*, Moscow, 1963, vol. II(1); id., «O Khristianstve v Turkestane v domongol'skii period», *ibid*, 1964, vol. II(2); Bretschneider, E., *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*, London, 1967; Gumilev, L. N., *Drevnie tyurki*, Moscow, 1967; Minorsky, V., *Commentary on Hudud al - Alam*, London, 1937; Myrزابekova, k. et al., *Qazaqsia - nemishe Sözdik*, Almaty, 1992; *The Secret History of the Mongols*, tr. F. W. Cleaves, London, 1982; Shälekenov, U., *Qam basgan qala*, Almaty, 1992; Tolstov, S. P., «La Chormisie antique», tr. and ed. R. Ghirshman, *Artibus Asiae*, 1953, vol. XVI; *Üzbek tilining izohli lughati*, Tashkent, 1981.

احمد پاکتچی

اَرغون، نام یکی از گروههای قومی در آسیای مرکزی. این قوم در جریان وقایع تاریخی آن منطقه نقش مهمی ایفا کرده، و با شرکت در ساختار تشکلهای گوناگون، به ویژه به عنوان شاخه‌ای پرجمعیت از تشکل قومی قزاق، بقای خود را تاکنون حفظ کرده است. سخن از پیشینه تاریخی ارغون تا روزگار چنگیزخان در حد نظریه است و از عصر جانشینان چنگیز جایگاه تاریخی این قوم روشن‌تر می‌شود.

نام این قوم در غالب منابع تاریخی به صورت «ارغون» ضبط شده است و در زبان ارغونهای امروز که بیشتر آنان زبان قزاقی دارند، ارغین^{۱۵} تلفظ می‌شود. اینکه واژه ارغون/ارغین از نظر اصل لغت به چه زبانی تعلق دارد و معنای لغوی آن چیست، کمتر مورد گفت‌وگو قرار گرفته است. بجز گمان برخی معاصران که از ساخت ارغون، مثلاً از نام جغرافیایی «ارغو» سخن آورده‌اند (نک: ادامه مقاله)، تنها مطلب مهم تفسیر ارغون به معنی «آمیخته» است که از عبارت «سفرنامه مارکوپولو»^{۱۶} برداشت می‌شود. در این «سفرنامه» (ص ۱۴۱) در سخن از قوم آرگون^{۱۷}، نام‌گذاری آن به سبب آمیختن آن قوم از دو نژاد دانسته شده است. عبارت مارکوپولو با این آگاهی که در زبان قرقیزی واژه آرگین^{۱۸} «[گ] در قرقیزی همسنگ»^{۱۹} در قزاقی است] به معنی «دو رگه» به کار رفته است (تینیشایف، ۸)، تقویت می‌شود. از محققان روس نیز آرسنُف (ص ۹۲-۹۱) و بارتولد («نقدی...»^{۲۰}، ۲۷۶) بدون آنکه درباره اصل این واژه «فعلاً قرقیزی» سخن به میان آورند، بر این نام‌گذاری صحه گذارده‌اند.

1. bardum	2. bardī	3. bar-	4. barur	5. bilūr	6. bargū	7. bargučī	8. idiš	9. čigit
10. Ūzbek...	11. qoy	12. bōri	13. āzhūn	14. āzōn	15. Argīn	16. The Travels...		17. Argon
18. Argīn	19. «Retsenziya...»							

ارکن» [ارکن بزرگ] لقب داشته است (نک: مالف، همانجا) و برخی برآنند که پا-ی- کو چیزی جز ترجمه اولوغ ارکن با معنی فرضی «ارغون بزرگ» نیست (نک: شاه کریم، تینیشپایف، همانجاها)؛ اما باید توجه داشت که ارکن از القاب رایج و شناخته شده برای برخی فرمانروایان در میان اقوام کهن ترک بوده است (مثلاً در ترکیهایی چون «کول ارکن» نزد قارلق، نک: کاشغری، همانجا؛ ایریس ارکن نزد قبایل بَسل - بایرکو، نک: «تاریخ کهن»، 189-190). همچنین برخی از خاورشناسان چون بیلی (نک: «ترکان...»، 87) و گومیلف (ص 62)، پا-ی- کو در آثار چینی را مستقیماً شکل چینی شده نام «بایرکو» دانسته‌اند.

نظریه دیگر درباره خاستگاه ارغون بر این مبناست که ارغون نامی جدید برای قوم کهن «بَسل» بوده باشد. آریستف (ص 92-91) برپایه تفسیر ارغون به «دورگه» و با تکیه بر این نکته که واژه «بَسل» نیز در لغت رساننده همان معناست، ارغون را نامی دگر برای بَسل دانسته، و این نظریه از سوی کسانی چون گومیلف (ص 213، 266، 375) و بارتولد («نقدی»، 276) نیز پذیرفته شده است (نیز نک: تینیشپایف، 8). جای پرسش اینجاست که واژه بَسل چرا پس از قرن‌ها کاربرد به عنوان نام خاص و مهجور شدن مفهوم لغوی آن، باید در برهه‌ای از زمان با بازگشت به پیشینه‌ای دور و فراموش شده به واژه‌ای معادل از نظر مفهوم لغوی ترجمه گردد. وجود رابطه میان سرزمین ارغو که کاشغری از آن یاد می‌کند (نک: ه.د. ارغو) با قوم ارغون از سوی برخی صاحب نظران چون کلیاشتورنی^۱ مطرح شده است (نک: «تاریخ کهن»، 190؛ سالغاراولی، 221-222)؛ زکی ولیدی طوغان اساساً ارغون را به معنی «ارغویی» دانسته (ص 29)، و به عنوان نظریه‌ای «-en/-an» را به عنوان پسوند نشانه در زبانهای کهن ترکی شناخته است (ص 413). سرانجام باید به نظریه پیوند ارغون و قارلق اشاره کرد که آریستف ضمن مطرح کردن آن، یادآور شده که در ساختار قومی ارغون [از نظر او همان بَسل] ۳ تیره از قارلق نیز شرکت داشته است (نیز نک: تینیشپایف، همانجا). تینیشپایف یادآور شده است که در سده ۱۰ ق/م قارلقها در اثر فشار تغزها به دو شاخه تقسیم شدند و گمان دارد که شاخه خاوری قارلقها در ساختار ارغون وارد شده‌اند (همانجا). در مقام تحلیل باید گفت که تشابه لفظی نه چندان نزدیک پا-ی- کو با نام فرضی ثبت نشده «بای آرگون»، برگردان لغوی واژه بَسل به آرگون/آرغین و ربط دادن کوچندگان و جنگاوران ارغونی به یکجانشینان سرزمین ارغو یکایک آن اندازه قابل تکیه نیستند که بتوان آنها را پایه قرارداد و بر آن اساس تاریخ کهن ارغونها را به ثبت آورد.

ارغون و «اونگهای تندوک»: اطلاعاتی که «سفرنامه مارکوپولو» درباره قوم ارغون به دست داده است، با یک بازنگری و در مقایسه با مندرجات جامع التواریخ رشیدالدین، پیشینه این قوم را با قوم کهن

در پی یافتن ریشه‌ای برای واژه ارغون با مفهوم لغوی یاد شده، ممکن است بتوان آن را در ریشه ترکی «ar-/er-» به معنی همراه شدن و به هم پیوستن (مثلاً مصدر eru در قزاقی به معنی همراه شدن، نک: میرزا بگوا، 85؛ واژه ارکن به عنوان لقب فرمانروایان در ترکی باستان و ترکی میانه، نک: مالف، 41؛ کاشغری، ۹۹/۱؛ واژه arix به معنی جوی آب در ترکی خراسانی، نک: دورفر، 84)، یا ریشه ایرانی خاوری با فرمول «ar+VC» به معنی آمیختن (مثلاً arih در سکایی ختن، نک: بیلی، «فرهنگ...»، 23؛ areth در سغدی، نک: قریب، ۹؛ نیز آورده در پشتو به معنی آمیخته، نک: ایازی، ۱۴) جست‌وجو کرد (برای اقوالی از معاصران درباره سبب نام‌گذاری ارغون، نک: سالغاراولی، 220-229). این نکته شایان گفتن است که ارغون به عنوان لقب و نام شخصی در سده‌های ۵ و ۶ ق در میان سلجوقیان رواج داشته، و از موارد آن ارغون پسر الب ارسلان (نک: راوندی، ۱۴۳) و نظام‌الدین ارغونشاه فرمانروای آماسیه است (نک: ابن بی‌بی، ۲۲؛ ابن اثیر، ۴۴۰/۱۰). این نام در عصر مغولی نیز رواج داشته، و به ویژه بر کسانی گفته می‌شده است که یکی از والدین آنان به قبیله‌های اونگ یا اویرات منتسب بوده‌اند (نک: رشیدالدین، ۱۰۳/۱، ۱۳۳، ۱۳۳، ۱۷۸، ۶۳۲، ۷۱۹).

نام قومی ارغون نه تنها در منابع پیش از عصر مغول، بلکه در جامع التواریخ رشیدالدین و «تاریخ سری مغولان»^۲ به عنوان منابع اساسی در شناخت اقوام مغولی و ترکی عصر مغول نیز دیده نمی‌شود و همین امر زمینه پراکندگی دیدگاهها درباره خاستگاه این قوم بوده است. گفتنی است که در جامع التواریخ در سخن از تبار برخی خاتونان خاندان چنگیز از نام قومی «اوغونان» [نسخه بدلها: اوغویان، اوغویان] یاد شده است (نک: رشیدالدین، ۷۱۳/۸، ۷۱۹) و برخی آن را به طور نظری «ارغون» خوانده‌اند (نک: تینیشپایف، 7؛ نیز نک: روشن، ۲۱۸۵)؛ اما این قرائت نه می‌تواند قابل تکیه باشد و نه اینکه در مواضع یاد شده اطلاع ویژه‌ای درباره ارغونان به دست می‌دهد.

پیشینه قوم ارغون را برخی چون آریستف (نک: ص 91 به بعد) به سده ۵ م رسانیده‌اند و برآنند که قبیله آلون یاد شده در سالنامه‌های چینی، صورتی شکسته از نام آرگون بوده است (نیز تکرار آن: تینیشپایف، همانجا؛ «تاریخ کهن...»، 189؛ «دائرةالمعارف...»، 296-295/III). نام قومی دیگر که برخی آن را با پیشینه ارغون مرتبط دانسته‌اند، پا-ی- کو^۳ [پا-ی- گو] است که در منابع چینی از آن گفت و گو شده است. برخی از قوم شناسان از سده ۱۹ م با طرح این فرضیه که پا-ی- گو از دو بخش «بای» به معنی بزرگ و «اگو» آرگو > آرگون تشکیل شده است، پا-ی- گو را به معنی «ارغون بزرگ» انگاشته‌اند (نک: شاه کریم، 39؛ تینیشپایف، همانجا). در کتیبه‌های آرغونی در شمارش اقوام ساکن در نواحی مغولستان از قومی به نام بایرکو سخن آمده که در حدود سال ۱۱۷۷ ق/۷۳۵ م در عهد فرمانروایی بیلگه خاقان، رئیس آنان «اولوغ

1. Dictionary...
Kliyashtorni

2. The Secret...

3. Qazaqtyng...

4. Türk...

5. Pa-ie-ku

6. Turks...

7. S. G.

اونگ و با سرزمینی در جنوب دشت گبی که مارکوپولو آن را تندوک^۱ نامیده است، پیوند می‌زند. در بخشی از «سفرنامه مارکوپولو» که به شرح مسیر کاشغر به چین اختصاص دارد، از قوم ارغون به عنوان مردمی ساکن در دشت پهناور تندوک سخن آمده است. مفسران «سفرنامه»، گاه چون پتی دلاکروا^۲ تندوک را دگرگونه‌ای از تنگوت و گاه چون مارسدن (نک: ص ۱۴۰) آن را مشتقی از نام مردمان تونگوس و محلی در خاور دریاچه بایکال پنداشته‌اند؛ حتی برخی قوم شناسان که در مطالعه تاریخ ارغون از مارکوپولو بهره گرفته‌اند، این نام را بر سرزمینی واقع در جنوب دریاچه بالخاش تطبیق نموده‌اند (مثلاً نک: «تاریخ کهن»، ۱۹۰).

در نگرشی مجدد به متن «سفرنامه»، به روشنی دیده می‌شود که مؤلف، دشت تندوک را سرزمینی در مجاورت مرزهای ولایت تنگوت با سرزمین اصلی چین دانسته که نزدیک‌ترین شهر تنگوتی به حدود آن، شهری به نام کلسیا^۳ در منطقه مرزی تنگوت به نام اگری گیا^۴ بوده است (ص ۱۳۹). برای پی‌جویی این نامها در جامع التواریخ، ممکن است کلسیا را با «اساکسکوس» [نسخه بدلها: اساکینگلوس، اساکیتکلوس؛ پیشنهاد تجزیه به صورت اساکه + کلوس] شهری بزرگ نزدیک به حدود مرزی در ولایت تنگوت (نک: رشیدالدین، ۱۳۵/۱) و اگری گیا را با «اری قی» [اصل احتمالی ترکی: اگری قیا^۵]، شهری بزرگ‌تر و فراتر از شهر پیشین در سرزمین تنگوت (نک: همانجا) به قیاس آورد. به تصریح «سفرنامه» (ص ۱۴۳) از شهرهای مهم دشت تندوک، شهری با نام تندوک بوده که در فاصله ۳ روز راه از نقطه‌ای مرزی در ولایت تنگوت با نام «چانگانور» [اصل پیشنهادی مغولی: چغان نور^۶] قرار داشته که معنی نام اخیر «دریاچه سپید» بوده است. رشیدالدین در سخن از نواحی مرزی تنگوت از این دریاچه با ضبط دقیق نام آن به صورت «چغان ناور [ناوور]» یاد کرده، و به صراحت محل آن را در نزدیکی شهر قراخوجو [قاراخوتو] تعیین کرده است (۹۱۳، ۹۱۰/۲). بر این پایه، مقصود از دریاچه سپید در نقشه‌های کنونی برخلاف تصور برخی از مفسران «سفرنامه» که آن را با تساگان گول^۷ [نور] کنونی تطبیق نموده‌اند (نک: مارسدن، ۱۴۳)، گاشون نور در شمال استان چینی کانسو بوده است و بر این مبنا مقصود از دشت تندوک نیز بخشی وسیع از دشتهای جنوب مغولستان خواهد بود.

در «سفرنامه مارکوپولو»، در سخن از اقوام ساکن در دشت تندوک، به طور خاص از قوم کهن اونگ^۸ یاد شده، و آمده است که در کنار ساکنان مسیحی و بودایی [در متن: بت‌پرست]، جمعیتی مسلمان نیز در منطقه می‌زیسته‌اند و سپس افزوده شده است که قوم ارغون آمیخته‌ای از تندوکیان بودایی و مسلمانان بوده‌اند که این آمیزش نژادی آنان را از حیث چهره تا حدی از دیگر تندوکیان متمایز می‌ساخته است (نک: ص ۱۴۱-۱۴۲). رشیدالدین در سخن از قوم «اونگوت» [جمع مغولی نام

اونگ]، آنان را ساکن دشتهای واقع در میانه سرزمین چین و موطن اقوام مغول و کراییت و نایمان [در مغولستان] دانسته است. او همچنین در اشاره‌ای به راه میان چین تا مقر فرمانروایی پادشاه اونگوت، از دیهی به نام گندوک [نسخه بدل: کیدوک] یاد کرده که با تندوک مارکوپولو انطباق پذیر است (نک: ۱۳۱/۱-۱۳۲).

اونگهای ساکن در دشت تندوک، به گزارش مارکوپولو در روزگار وی [نیمه دوم سده ۱۳م] تابع دولت مسیحی «کشیش یوحنا» بوده‌اند (ص ۱۴۱-۱۴۰) که در منابع غربی در واقع تعبیری از خانات کراییت بوده است. البته با توجه به پیوندی تاریخی میان اونگها و نایمانها و بی‌دقتی معهود از منابع غربی در حد امکان خلط میان خانات کراییت و خانات بازهم مسیحی نایمان، محتمل است که این گزارش در واقع اشاره‌ای به اتحاد پادشاهی اونگها با خانات نایمان بوده باشد (نیز قس: رشیدالدین، ۱۲۷/۱). پیوند صدها ساله میان ارغونها و نایمانها که از عصر جانشینان چنگیز تا روزگار حاضر در تاریخ اقوام ترک دیده می‌شود، مؤیدی بر این پندار است که رابطه این دو قوم ریشه در پیوندی مستحکم از گذشته‌های دور داشته است. نایمانها که مدتها پیش از سده ۷ق/۱۳م در خاور ارتش علیا سکنی داشته‌اند (نک: همو، ۱۲۵/۱-۱۲۶؛ نیز نک: سی‌یوکی، ۴۳؛ «سفرنامه هایتون^۹»، ۱۶۷)، در آستانه ظهور چنگیز خان، خاناتی مقتدر داشتند که سرحد جنوبی آن تا «ولایت اوغور» [ظاهراً شمال کانسو در شمال شرقی سین کیانگ امروزی در چین] امتداد یافته بود (نک: رشیدالدین، ۱۲۶/۱) و منطقه تندوک را نیز در برمی‌گرفت. این خانات گسترده سازمانی ملوک الطوایفی داشت و در کنار خان نایمان، قبایل تیگین و اونگ نیز از خود پادشاهانی داشته‌اند (نک: همو، ۱۳۰/۱-۱۳۱) و پشتوانه استحکام این اتحاد افزون بر پیوندهای کهن خویشاوندی که احتمال آن جای بررسی دارد، ازدواجهای بی‌درپی میان خاندانهای شاهی این قبایل بوده است (نک: همو، ۱۳۰/۱، ۳۶۶).

به هنگام پیروزیهای چنگیزخان و لشکرکشدن او به سوی خانات متحد، خان نایمان، تایانگ خان، از آلاقوش پادشاه اونگ خواست تا او را مدد رساند، اما آلاقوش مصلحت را در آن دید که با چنگیز راه ایلی سپارد و تایانگ خان را در برابر چنگیز تنها گذارد (نک: همو، ۱۲۷/۱، ۱۳۱). شاید بتوان علت این تفرقه را ضعف خانات نایمان در اثر تجزیه آن به دو بخش و بروز جنگ داخلی میان خان زادگان نایمان عنوان کرد (نک: همو، ۱۲۴/۱-۱۲۹)، اما باید توجه داشت که در عمل این واقعه سیاسی، بر رابطه میان اقوام اونگ و نایمان تأثیر مهمی نهداد و اگر بپذیریم که قوم اونگ زمینه اصلی پدید آمدن قومیت ارغون بوده است، باید گفت که اتحاد میان دو قوم در دوره‌های بعدی بیش از پیش روی به استحکام نهاد. پدیده‌ای را که مارکوپولو در آمیختن «بت پرستان تندوک» [یوداییان اونگ] با مسلمانان و پیدایی بافت قومی ارغون

1. Tenduk/Tenduch/Tanduc
Eggaya/Egygaia

2. Pétis de la Croix
6. Čagan na'ur/nur

3. Calatia/Calacia/Colatia/Kalacha
7. Tsagan gol

4. Egrigaia/ Egregia/
9. «The Journey...»

جاذبه‌هایی در باختر، به ویژه در سده ۸ ق/۱۴م، موجبات مهاجرت ارغونها و وارد شدن آنان در ساختار الوسه‌های مغولی - ترکی جغتای و جوچی را فراهم ساخت. کاربرد نام قومی اونگ نیز از سده ۸ ق به فراموشی سپرده شد و تنها نمایندگان آن در سده‌های بعد اونگ‌هایی بودند که در ساختار قومی ازبک وارد شده‌اند. احتمالاً اینان گروهی از اونگ‌ها بودند که با تأخیری در مهاجرت از جریان اصلی قوم خود جدا ماندند و بعدها به دشت قپچاق کوچیدند و در میانه سده ۹ ق به اردوی ابوالخیر خان پیوستند و سرانجام در جریان مهاجرت شمال به جنوب عصر شیانی، به بافت قومی ماوراء النهر راه یافتند. گذشته از این فرضیات، دانسته‌ما از این گروه در این حد است که نام قومی اونگ در نسب‌نامه‌های ازبک به عنوان یکی از تیره‌های کم‌اهمیت از ۹۲ تیره به ثبت آمده است (نک: هاوورث، ۱۰/۱(۱)II؛ قس: بخاری، ۶؛ قایدارف، 210؛ با ضبط‌های «اون» و «ازبک»).

ارغون در الوس جغتای: منابع تاریخی حکایت از آن دارند که کوچلوک خان نایمان در آستانه قدرت‌گیری چنگیزخان، به منطقه قیالیک در جنوب دریاچه بالخاش که ارسلان خان قارلق در آنجا فرمان می‌راند، لشکر کشید و کوتاه زمانی آن دیار را در تصرف داشت (نک: برتشنايدر، 231/I)؛ اما ارزیابی این حرکت در حد یک لشکرکشی نافرجام شایسته نیست و بیشتر باید آن را به دیده یک راه‌یابی برای گریز از فشار خاور و آغاز محدودی برای یک مهاجرت تلقی کرد. نایمان‌هایی را که کوچلوک در سپاه خود به ناحیه جنوب بالخاش آورده بود (نک: جونی، ۴۶/۱) و احتمالاً جماعتی از ارغونان نیز با آنان متفق بوده‌اند، گویا در همان سرزمین و در کنار قارلقان به نحوی مسکن گزیدند؛ جواری که حاصل آن پدید آمدن پیوندهای قومی میان ارغونان و قارلقان بود (نک: تینیشپایف، 8)، در روایتی از جغتای فرزند چنگیزخان، وی در شمارش اقوام تحت فرمان خود به قوم ارغون اشاره کرده است که در جنوب بالخاش، در حوزه رودهای ایمیل و قاراتال و نورا با نایمان‌ها همراه می‌زیسته‌اند (شاه کریم، 40؛ نیز تینیشپایف، 7-8).

درباره مهاجرت ارغونها به باختر، آریستف معتقد است که آنان در زمان چنگیزخان، حتی قدری پیش‌تر از نایمان‌ها و نیز کرایتیان [کری‌ها] روی به باختر نهادند و شاه کریم زمان این مهاجرت را در حدود سال ۱۲۲۰ ق/۱۷۶۱م تخمین زده است (نک: ص 34؛ تینیشپایف، همانجا). اظهار نظر درباره اینکه ارغونها تا چه زمانی قیالیک را موطن داشته‌اند، امری دشوار است، اما از نظر وضع سیاسی آن منطقه باید یادآور شد که قیالیک و حوزه قاراتال پس از تثبیت مرزهای الوس جوچی و الوس جغتای در حصه متصرفات الوس جوچی قرار داشت و به قلمرو اردوی سپید متعلق بود (نک: منتخب التواریخ، ۸۱؛ غفاری، ۲۰۵). تینیشپایف که معتقد است ارغونها تا زمان امیر تیمور در آن منطقه سکنتی داشته‌اند، شواهد دقیق و قابل‌پذیرشی بر مدعای خود ارائه نکرده است (نک:

انگاشته است، درواقع باید نمودی از جریان روزافزون اسلام در باختر مغولستان دانست که مسأله تغییر بافت نژادی را در آن نباید پیش از اندازه جدی تلقی کرد. به هر تقدیر در منابع چینی مربوط به روزگار پس از چنگیزخان، از قوم «آرهون» [آرگون] به عنوان قومی نزدیک به نایمان [و نیز تنگوت، قپچاق و قنقلی] نام برده شده (نک: «دائرة المعارف»، 296/III)، و بدین ترتیب جایگزین اونگ با ارغون به نحو بارزی خودنموده است.

به عنوان نگرشی بر تاریخ کهن اونگ‌ها و ویژگی‌های قومی آنان، نخست باید به گفته‌ای از رشیدالدین (۱۳۹/۱) اشاره کرد که مسکن اصلی قوم اونگ - پیش از سکنتی در دشت تندوک - را در سرزمین مغولستان و در فاصله‌ای نه چندان دور از قراقورم، در حوزه رودخانه قملانجو دانسته، و از شرکت داشتن آنان در تشکل قدیم «اون اوغور» سخن آورده است. در تعیین جایگاه قملانجو باید به روایتی از جونی (۴۰/۱) اشاره کرد که برپایه نوشته‌ای از کتیبه‌های باستانی اوغور ضمن تکرار برخی از اطلاعات یاد شده، قملانجو را در محل اتصال [در واقع محل نزدیک شدن] دورود توغلا^۲ و سیلنگا^۳ دانسته است.

رشیدالدین در بخش قبایل غیر اوغوز و غیر مغول از اقوام کراییت، نایمان، اونگوت، تنگوت، اوغور، میکین و قرقیز نام برده (۱۱۷/۱) به بعد) که گومیلف آن را گروهی کاملاً ناهمگون از دیدگاه نژادشناختی دانسته است (ص 345)، در نگاهی دیگر به این بخش از جامع التواریخ، با درک موقعیت استثنایی تنگوت در ملحق شدن به این گروه به سبب تأثیر فرهنگی و برخی پیوندهای پیش‌آمده سیاسی و اجتماعی (مثلاً نک: کاشغری، ۲۸/۱، ۲۹) و با عنایت به اینکه مقصود از اوغور و قرقیز در این گفتار، اوغوران مغولستان و قرقیزان حوزه کیم و سلنگا بوده‌اند، دلیلی بر نفی ارتباط قومی میان این گروه از قبایل نیز دیده نمی‌شود.

آریستف اونگ‌ها را با قوم «تاتابی»^۴ نامبردار در متون ارخونی، «هی»^۵ یاد شده در برخی آثار چینی و نیز با تاتارهای سپید یکی می‌پندارد (ص 67) و این یکی انگاشتن به آثار برخی محققان دیگر نیز راه یافته است (مثلاً نک: بارتولد، «نقدی»، 270). آریستف همچون نظرش درباره کریها و نایمان‌ها، اونگ‌ها را نیز قبیله‌ای ترکی و نه مغولی انگاشته است (نک: ص 91-92؛ برای نقد این نظر، نک: بارتولد، همانجا)، اما هاوورث اگر چه درباره کریها و نایمان‌ها با آریستف هم عقیده است (22، 20/I)، در سخن از اونگ‌ها آنان را از اصلی تاتار [مغول] دانسته است (26/I). سرانجام باید به نظر مورایاما^۶ اشاره کرد که با تکیه بر تحلیل زبانی نامهای برجای مانده از اونگ‌ها و برخی شواهد و اشارات تاریخی، زبان اونگ را گونه‌ای از زبانهای ترکی شمرده است (نک: «دائرة المعارف»، 154/XXV؛ نیز برای نمونه‌های این نام‌ها، نک: رشیدالدین، ۱۳۶-۱۳۳؛ «تاریخ سری»، 118).

به هر روی جریان فزاینده فشار جمعیت از جنوب و خاور و وجود

ص ۸).

این احتمال وجود دارد که حضور در منطقه قبایلی، برای ارغونها مرحله‌ای انتقالی برای نفوذ بیشتر به سمت باختر بوده باشد؛ اما ورای این احتمال نکته‌ای تاریخی وجود دارد و آن نفوذ گسترده ارغونها در الوس جغتای به روزگار تیموری است. ارغونها با تیمور (حک ۷۷۱-۸۰۷ق) و جانشینان او دوستی مستحکمی را پی‌ریختند که آنان را به یکی از پرنفوذترین قبایل ترکی-مغولی در ساختار الوس جغتای مبدل ساخت؛ در کتاب تزوکات تیموری (ص ۳۰۸) بر این امر اشاره رفته که قوم ارغون یکی از ۱۲ قوم برگزیده و متنفذ در دستگاه حکومت تیموری بوده است (نک: باخروشین، II/38). حضور ارغونان در ماوراءالنهر چنان با شتاب گسترش یافت که در حدود سال ۸۵۰ق اردوگاهی بزرگ در نزدیکی بخارا داشته‌اند (نک: دولتشاه، ۳۶۴).

در ۸۵۳ق/۱۴۴۹م با اوج گرفتن آتش خصومت میان الغ بیک و فرزندش عبداللطیف، ابوسعید از امیر زادگان رقیب، فرصت را مغتنم شمرده، قوم ارغون را با خود هم‌صدا کرد و با برخورداری از حمایت آنان راهی سمرقند شد. در آغاز امر محاصره پایتخت سودی نبخشید و او ناچار به اردوگاه ارغون در حومه بخارا بازگشت، اما سرانجام با حمایت آنان بود که توانست در اواخر سال ۸۵۴ق رقیب را مغلوب سازد و در اوایل سال ۸۵۵ق بر تخت سمرقند بر نشیند (نک: ابوبکر طهرانی، ۳۰۶؛ میرخواند، ۷۵۹/۶-۷۶۲).

اگرچه انتخاب امیران لشکری از قوم ارغون ظاهراً از عهد امیر تیمور معمول بوده است (نک: تزوکات، ۳۱۰). اما در عهد ابوسعید، ارغون در حقیقت سرچشمه قدرت نظامی امیر ماوراءالنهر به شمار می‌آمد؛ آنگاه که ابوسعید برای زمانی دراز ماوراءالنهر را ترک گفت و در خراسان به کشور گشایی پرداخت، امیر مزید از سران ارغون را در سمرقند جانشین خود ساخته بود و چون در ۸۶۵ق/۱۴۶۱م امیرزادگان رقیب به ماوراءالنهر هجوم آوردند، او تا پایان سرکوب دشمن به ابوسعید وفادار ماند (نک: ابوالغازی، ۱۸۷-۱۸۸). آنگاه که در ۸۷۳ق/۱۴۶۸م ابوسعید در جریان حمله خود به آذربایجان کشته شد، پسر او احمد در سمرقند بر تخت نشست. از دیگر سو محمود دیگر پسر ابوسعید که در لشکرکشی آذربایجان همراه پدر بود، با کمک جمعی از امیران ارغونی، جان به سلامت برد و به همراه حامیان خود به خراسان آمد (نک: عبدالرزاق، ۱۳۵۴/۳-۱۳۵۸). حاکمیت سلطان احمد در ماوراءالنهر با آرامش نسبی تا ۸۹۹ق ادامه یافت، اما پس از او امیران ارغون به امیرزادگان رقیب امکان دستیابی بر تخت را ندادند و در ۸۹۹ق سلطان محمود با حمایت امیران ارغون بر تخت نشست (نک: بابر، گ ۲۳ الف).

دهه نخست سده ۱۰ق، دهه هرج و مرج در حکومت تیموریان ماوراءالنهر و سرانجام فروپاشی آن به دست ازبکان بود و در این دوره امیران تیموری از یک سو با ازبکان در شمال و از دگر سو در درون خاندان خود در نزاع و کشمکش بوده‌اند. مشهورترین این امیران

بدیع‌الزمان میرزا پسر سلطان حسین بایقرا بود که دختر امیر ذوالنون از سران ارغون را به زنی داشت و در طول سالهای پراشوب از حمایت ارغونان برخوردار بود. در جنگهای ارغونان در سرزمین افغانستان کنونی، گاه برخی قبایل دیگر چون قبیچاق و هزاره نیز در کنار آنان جنگیده‌اند (نک: عالم‌آرا، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۲۰؛ میرخواند، ۱۴۸/۷-۱۵۰؛ خواندمیر، ۲۳۷/۴). افزون بر امیر ذوالنون و فرزندان او، برخی دیگر از امیران ارغونی چون عاشق محمد و علی سلطان سیستانی تا واپسین گاه ممکن در برابر حمله ازبکان مقاومت کردند (مثلاً نک: بابر، گ ۲۰۵-۲۰۶، ۲۳۲ ب). سرانجام با شکست کامل تیموریان ماوراءالنهر بود که امیران ارغون صلح با ازبکان را گردن نهادند و در ۹۱۳ق/۱۵۰۷م امیر سلطان علی ارغون و امیر شجاع بیک پسر ذوالنون به درگاه محمدخان شیبانی پیشکش فرستادند و طاعت خود را اظهار نمودند (نک: روملو، ۱۳۳). در دوره شیبانی، قوم ارغون نقش غالب خود در ماوراءالنهر را از دست داد و در جریانهای این دوره نقش تاریخ‌سازی ایفا نکرد.

ارغون در اردوی سپید و خانات قزاق: سرزمینی گسترده از سیری تا اروپا که به عنوان قلمرو الوس جوجی شناخته می‌شد، از زمان فرزندان جوجی به دو بخش اصلی تقسیم شده بود: بخش خاوری که قلمرو فرزندان آورده [پسر نخست جوجی] بود، به آق اردو یا اردوی سپید شهرت یافت و بخش باختری که به فرزندان باتو [پسر دوم جوجی] تعلق داشت، گوک اردو یا اردوی کبود نام گرفت. در بلندای تاریخ قوم ارغون در ۸ قرن اخیر، همواره سرزمینهایی واقع در خاور قلمرو اردوی سپید زیستگاه اصلی این قوم بوده، و حضور جماعتی از ارغونها در سرزمینهای اردوی کبود به اقتضای مناسبتهای تاریخی و در حدی محدود بوده است.

درباره گستردگی زیستگاه ارغونها در قلمرو اردوی سپید در سده های ۷ و ۸ق گزارشهای دقیقی از منابع تاریخی در دست نیست و از سوی محققان نیز در این باره نظریات گوناگونی ابراز شده است. شاه کریم از حضور آنان به روزگار تیمور در کوهستان تارباغاتای [میان دریاچه‌های زایسان و آلاکول] یاد کرده است (ص ۴۰)، در حالی که تینیشیاف بر باقی‌ماندن ارغونها در جنوب دریاچه بالخاش در زمینهای میان رود قاراتال تا دریاچه آلاکول تا پایان سده ۸ق تأکید کرده است (ص ۸). برخی از مورخان قوم قزاق، محدوده زیست ارغونان را وسیع‌تر دانسته، و مسکن آنان در سده‌های ۸ و ۹ق را از ساحل باختری رود ارتش تا نواحی مرکزی قزاقستان کنونی شمرده‌اند (نک: «تاریخ کهن»، ۲۳۱)؛ البته نقش گسترده ارغونها در جریانهای تاریخی سده ۸ق از خاور تا باختر قلمرو اردوی سپید، نفوذ آنان به سوی مناطق غربی‌تر را تأیید می‌کند.

در گزارشهای مربوط به جنگهای تیمور، در سرزمینهای مرزی واقع در شمال شرقی قلمرو تیمور از حضور قوم «ارکنت» در کنار «کرایست» خبر آمده که در اتحاد با لشکر جته [جغتای خاوری] بر ضد تیمور شرکت داشته، و ریاست آن با فردی به نام امیر حاجی بیک بوده

باتیر از قوم قره قیچاق بودند. رقابت این دو پهلوان به نزاعی خونین انجامید و دایرخوجا به دست قوبلاندی به قتل رسید. ارغونها پای فشردند تا ابوالخیرخان، خون پهلوان ارغون را از قوبلاندی باز ستاند و چون خواسته آنان اجابت نشد، از او روی برتافتند (نک: تینیشپایف، 8-9). به هر روی، آنچه از تواریخ مربوط به خاندان شیانی برمی آید، این است که برخلاف بسیاری از قبایل که میان اردوی ازبک قزاق و اردوی ازبک شیانی تقسیم شدند، در میان قبایلی که در جنگهای محمدخان شیانی در رکاب او جنگیده اند، هرگز نامی از ارغون دیده نمی شود (نک: همانجا). اگر جدایی ازبکان قزاق از ابوالخیرخان را برخلاف آنچه گاه تصور می شود، آغاز شکل گیری خانان قزاق ندانیم، این نکته پذیرفتنی است که جریان افتراق از شیانیان در روند شکل گیری این خانان و اصولاً پیدایی تشکلی قومی قزاق نقطه عطف مهمی بوده است و ارغونها بی تردید از قدیم ترین اقوامی بوده اند که در این جریان ایفای نقش کرده اند.

از دیگر سو، در همان نیمه نخست سده ۹ ق گرایش گروهی از طوایف ارغون به اردوی نوقای شایان توجه است. تیره ای از ارغونها [یا وابسته به این قوم] موسوم به قانجیغالی با پیوستن به بُراق خان نواده اروس خان در لشکرکشی او به تاشکند و خجند در ۸۲۳ ق شرکت جستند (نک: همو، 8). گرایش به اردوی نوقای پس از جدا شدن از ابوالخیرخان در میان ارغونها و قبایل همراه، اقبال عام یافت و بی درنگ پس از آن بود که ارغونها و نیز کریها تابعیت جانی پسر بُراق خان را پذیرفتند (نک: همانجا). تینیشپایف با اشاره به گزارشی از دوغلات (ص 272-274) که از کوچیدن جانی بک به مناطق اطراف دریاچه بالخاش از منطقه مغولستان در ۸۶۰ ق/۱۴۵۶ م خبر داده است، آن را با جدا شدن ارغونها از ابوالخیر و بازگشت آنان به خاور - یعنی جبهه های جنگ با مهاجمان قلماق - مرتبط دانسته است (نک: ص 943).

از آن پس اگر مهاجرت جماعتی از ارغونها به قلمرو اردوی زرین را نادیده بگیریم (نک: دنباله مقاله)، تاریخ قوم ارغون را باید با تاریخ خان نشین متحد قزاق، و در زمان تجزیه با تاریخ اردوی میانه قزاق بررسی کرد. به اقتضای موقعیت جغرافیایی، ارغونها و همسایگان آنان در اردوی میانه با مسأله تهاجم قلماق به طور مستقیم و مداوم درگیر بوده اند و این مسأله برای اردوی بزرگ و به ویژه اردوی کوچک حدت چندانی نداشته است. در سده ۱۰ ق بخشهایی از زیستگاه ارغون در منطقه ارتش علیا، خاور تارباغاتای و حوزه ایلی علیا به تصرف قلماقها درآمده بود (نک: پیشچولینا، 63) و برخلاف شاهزادگان خاندان جانی بک که بیشتر از سوی قزاقان اردوی بزرگ حمایت می شدند و به مسأله قلماق به عنوان مسأله نخست خود نمی نگریستند، از خانهای رقیب شیغای [پسر قاسم خان] و فرزندان او چون توکل خان و اوانان سلطان به مقابله با قلماقها توجهی ویژه داشتند و از حمایت قزاقهای

است (نک: شرف الدین، ۲۱۰، ۲۸۲). در صورتی که موافق نظر جمعی از محققان، ارکنت جمع مغولی از نام قومی ارغون تلقی گردد [آرگین + وت < آرگینوت، در ضبط فارسی ارکنت]، این گزارش را می توان شاهدی بر حضور ارغونان در مناطق مرزی در خاور اردوی سپید و شمال قلمرو [غیر تیموری] جغتای تلقی کرد.

این نکته که در سده ۸ ق در مجاورت مرزهای خاوری اردوی سپید در بخشی از باختر سیبری، در حوزه تبول^۱ و در کرانه های ارتش اتحادیه ای از قبایل شرکت کننده با حاکمیتی مستقل در تشکل اردوی میانه قزاق از جمله ارغون وجود داشته، و احتمالاً قبیله کری در قدرت سیاسی از غلبه نسبی برخوردار بوده (نک: پیشچولینا، 63)، هنوز نظریه ای است که جای بررسی دارد. اردوی سپید تا ربع سوم سده ۸ ق با حکومت های دراز مدت و نسبتاً آرام خانهای چون ایسان [ضبط غیر ثابت]، چیمبای و اروس از ثبات کافی برخوردار بود و به هر تقدیر، خواه در نتیجه ثبات حاکم بر اردو، خواه به سبب استقلال نسبی ارغونها در نواحی مرزی، یا حتی به سبب کمبود اطلاعات تاریخی از دوره متقدم اردوی سپید، نقشی از ارغونها در حوادث این اردو در سده ۸ ق دیده نمی شود.

نقش مؤثر ارغونها در وقایع تاریخی سرزمین اردوی سپید، از سده ۹ ق آغاز می شود که با دو تحول مهم در منطقه همزمان است: از یک سو پیش روی قبایل قلماق از جنگارستان به سوی باختر آغاز می شود که در تاریخ طوایف قزاق، از جمله ارغون مصایب و دشواریهای فراوان پدید آورده است و از دگر سو اردوی سپید دچار تجزیه می شود و راه نفوذ به باختر برای ارغونها هموارتر می گردد. پس از تجزیه در قلمرو پیشین اردوی سپید دو اردوی اصلی وجود داشت: بخش وسیعی از قلمرو اردو در خاور و جنوب به دست ابوالخیرخان از اخلاف شیبان بن جوچی افتاد که پیش تر تنها بر قسمتی از سیبری فرمان می راندند و بخشی که به اردوی نوقای شهرت یافت، در دست اخلاف اروس خان باقی ماند. در جانب خاور ارغونها و برخی قبیلله های همسایه که با پیش روی روزافزون قلماقها مواجه بودند، شاید با این باور که اردوی شیانی قادر خواهد بود تا اقتدار و ثبات اردوی سپید را احیا نماید و راه را بر مهاجمان شرقی سد کند، به اردوی ابوالخیرخان پیوستند و تابعیت او را پذیرفتند. ارغونها و قبایل هم سرنوشت آنان که در منابع تاریخی از ایشان به «ازبکان قزاق» تعبیر آمده است (نک: فضل الله، ۱۴۱، جم: دوغلات، 146)، خیلی زود دریافتند که ابوالخیرخان نه احیای اردوی سپید، بلکه فرمانروایی در سرزمینهای جنوب را آرزو دارد و شکست سخت ابوالخیر از قلماقها در حدود سال ۸۶۰ ق (نک: کوهستانی، گ ۳۳۹ ب) نقطه پایانی بر این همراهی بود.

درباره جدایی ارغون از اردوی شیانی در میان ارغونان افسانه ای وجود دارد که شایان توجه است. برپایه این افسانه، روزگاری ارغونها از متحدان ابوالخیرخان بودند و نزدیک ترین شخصیت های اردو به خان دو پهلوان نامدار: دایرخوجا، ملقب به آق جول از قوم ارغون و قوبلاندی

اردوی میانه — از جمله ارغونها — برخوردار بودند. در حدود سال ۱۵۵۴/ق ۹۶۱م توکل خان با قلماقها جنگی سخت کرد و هم در جنگی با آنان بود که در ۱۵۸۵/ق ۹۹۳م برادرش اوان سلطان به قتل رسید (نک: تینیشپایف، 48-49).

در سالهای آغازین سده ۱۱ق، شاید در اثر آرامشی کوتاه از جبهه خاوری با قلماقها، فرمانروایان اردوی میانه، روی به جنوب آوردند و شهرهای ماوراءالنهر را به تاخت گرفتند. در این میان ارغونها ساکن در کوهستان قاراتا، در لشکرکشیهای توکل خان و جانشین او ایشیم خان به فرغانه، سمرقند و بخارا شرکت جستند و در جنگ ایشیم خان با تورسون خان در تاشکند در ۱۶۳۸/ق ۱۰۲۹م با او همراه شدند (نک: همو، 10). در دهه‌های نخست سده ۱۱ق با ایفای نقش مهارکننده از سوی امپراتور چین، درگیریهای مرزی میان قزاقهای اردوی میانه و قلماقها به کمترین حد خود رسیده بود (نک: «دای تسین...»، 59-61)، اما در ۱۱۳۵/ق ۱۷۲۳م تهاجمی وسیع توسط قلماقها از سر گرفته شد. در جریان این تهاجم، ارغونها در بیابانهای خشک «بتاق دالا» پناه گرفتند و از حملات قلماق کمترین صدمه را تحمل کردند. به دنبال این تهاجم، اردوهای سه‌گانه تحت فرماندهی بولادخان متحد شدند و طی جنگی بردامنه در سالهای ۱۱۳۷-۱۱۳۸ق که ارغونها در صفوف پیشین آن جای داشتند، دشمن را تا حد زیادی عقب راندند، اما با مرگ ناگهانی بولادخان، اتحاد ۳ اردو از هم پاشیده شد و قلماق در موضع قدرت قرار گرفت (نک: تینیشپایف، همانجا).

در سالهای پس از ۱۱۳۸ق، ابوالخیر خان یکی از مدعیان خانی ۳ اردو و در عمل فرمانروای بخش عمده‌ای از اردوی کوچک با قلدان تسرن^۱ خان قلماق از راه مسالمت درآمد و با وجود ادامه تهدید قلماقان به اردوی میانه، در حدود سال ۱۱۴۴ق دختر خود را به همسری قلدان خان درآورد (نک: «دای تسین»، 63). در ۱۱۴۸/ق ۱۷۳۵م آبلای، خان زاده‌ای چنگیزی نسب که نخست از جانب اردوی میانه حمایت می‌شد، به طور مشترک از سوی اردوی بزرگ، اردوی میانه و بخشی از اردوی کوچک به خانی برداشته شد و با بهره‌گرفتن از وحدت اردوهای قزاق، تهاجم قلماق را به خویی مهار کرد و آنان را از بخشی از سرزمینها عقب راند (نک: شاه کریم، 27؛ «تاریخ کهن»، 292-293). در این باره گفتنی است، قبایلی چون ارغون و نایمان که بعدها از حمایت آبلای خان کناره گرفتند، عامل اساسی در این پیروزی را رشادت جنگجویان ارغونی و نایمانی می‌دانستند (مثلاً نک: اومبتای، 66).

آبلای از ۱۱۵۵/ق ۱۷۴۲م در سیاست خود نسبت به قلماقها تجدید نظری اساسی کرد و این امر تأثیری جدی در سازمان اردوی او بر جای نهاد؛ او در ۱۱۵۵ق با قلدان خان قلماق پیمان صلح بست و دختری از خاندان قلدان را نیز به خاتونی پذیرفت (نک: شاه کریم، نیز «تاریخ کهن»، همانجا). آشتی آبلای با دشمن دیرین اردوی میانه از یک سو و ناخرسندی قبایل این اردو از سیاستهای داخلی آبلای نسبت به آنان، شرایط را برای بروز افتراقی دیگر فراهم ساخت.

شاعر نامدار ارغون، بوقار ژیراو (برای نسب او، نک: بوقار، 25؛ نیز نک: قونگیرتابیف، 42) در اشعاری مربوط به این دوره، به شدت سیاست آبلای خان در برخورد با «ایل» خود را به نقد گرفته، و همراهی با قلماق دشمن سنتی ارغون را ناموجه دانسته است. بوقار در قطعه‌ای سروده شده در حدود سال ۱۱۷۴ق، با یادآوری اینکه آبلای با حمایت مردم به اریکه قدرت رسیده، از فشار سیاسی و تحمیلهای مالی بر ایل خود شکایت کرده است (ص 20). وی در پیامی به قالب شعر، به آبلای شعاری «جنگ مکن» را گوشزد کرده (ص 18)، و مقصود او به روشنی بازداشتن آبلای از سرکوب ارغون و قبایل هم سرنوشت آن بوده است. بوقار نامداران ارغون چون آق میرزا را که در تعدی عاملان آبلای به قتل رسیده، ستایش کرده است (نک: ص 25؛ نیز 12). بوقار همچنین دوستی آبلای با قلدان خان (ص 33) و نیز خاتون ستاندن او از قلماق را نکوهش کرده است (ص 22-21؛ نیز نک: اومبتای، 67-70).

این مسأله تاریخی در افسانه‌ای کهن نیز سینه به سینه نقل شده است که بر طبق آن، آبلای خان، در حالی که خاتون قلماقی خود را خطاب می‌کند، با شادمانی از سرکوب قبیله کری سخن می‌آورد و فخر می‌ورزد که «بوتاخان» فرمانروای کری را اسیر و زبون ساخته است، اما خاتون او را از عاقبت امر بیم می‌دهد، سراینده داستان آزار بوتاخان را آغازی برای تشدید مخالفت ارغون و نایمان می‌شمارد (نک: رادلف، 280-281؛ آبلای خان، 318-319).

در تبیین زمینه تاریخی این داستان، می‌توان گفت که قبایل ارغون و نایمان پس از پیدایی اختلاف میان آنان و آبلای خان، از اردوی او کناره گرفتند و با کربها متحد شدند و اردویی بزرگ را سامان دادند که همه یا بخش مهمی از اردوی میانه قزاق را در برمی‌گرفت. رمزی در گزارشی مجمل، از اردوی مستقل کربها [در نیمه نخست سده ۱۲ق] خبر داده است (۵۱۸/۲). به هر تقدیر تفرق اردوی آبلای خان و به طور کلی چند دستگی قبایل قزاق در این دوره، نکته‌ای است که منابع چینی نیز بدان توجه داده‌اند (نک: «دای تسین»، 67).

در نیمه نخست سده ۱۲ق، در دو سوی سرزمینهای قبایل قزاق دو قطب قدرت، یعنی امپراتوری چین در خاور و دولت تزاری روسیه در باختر وجود داشت که در عمل قطب نخستین حمایت از قلماقها و قطب اخیر حمایت از قزاقها را سیاست غالب خود قرار داده بود. در میان باختریان چنین شایع شده بود که آبلای خان در ۱۱۵۲/ق ۱۷۳۹م تابعیت روسیه را پذیرفته بوده است (نک: رمزی، همانجا)، اما در عمل روسیه برای آبلای خان جاذبه کافی نداشت و رقیب وی ابوالخیر خان بود که در ۱۱۴۳ق برای مقابله با قلماقها و تأمین امنیت اردو، تابعیت روسیه را پذیرفت (نک: همانجا). جهت‌گیری متفاوت آبلای خان و صلح او با قلماق زمینه را برای گرایش به سوی چین فراهم کرد و حاصل آن پذیرش تابعیت چین در ۱۱۷۰/ق ۱۷۵۷م بود (نک: «تاریخ کهن».

1. «Dai Tsin...»

2. Qaldan Tseren

(295-296).

به هر تقدیر پیوستن آبلای به چین را نقطه پایانی بر جریان افتراق ارغون و قبایل متحد آن از اردوی آبلای باید تلقی کرد، چه ارغونها و قبایل همراه به طور همزمان تابعیت روسیه را پذیرفتند و در ۱۷۷۱ ق درباره حدود سرزمینهای زیستگاه خود با روسها به توافق نهایی دست یافتند (نک: تینیشپایف، ۱۰).

ارغون در اردوی زرین: تا اواخر سده ۸ ق اردوی سپید استقلال نسبی خود را از اردوی زرین حفظ کرده بود و زمینه چندانی برای مهاجرت قبایل خاوری به باختر دیده نمی شد. از دوده پایانی آن سده به جای دو اردوی مستقل، اردویی به اصطلاح یکپارچه دیده می شود که مرزهای پیشین آن از میان برداشته شده است، اما ابداً اقتدار گذشته را دارا نیست و افتراق و نزاع میان مدعیان تخت بر تاریخ آن در سراسر سده ۹ ق حکمفرماست.

خان زادگان درگیر در این جریان، عمدتاً از دو تیره اردوی سپید: اخلاف اروس خان و اخلاف توقتامیش بودند و به ویژه در اردوی اخلاف اروس خان تکیه بر سربازانی از قبایل اردوی سپید دیده می شد. حسن قایقی^۱ شاعر نامی سده ۹ ق که خود به این قبایل تعلق داشت، در اشعارش به حضور مهاجران دلتنگ از دوری وطن در قلمرو اردوی زرین اشاره دارد که برخی چون خود او در غربت زاده شده بودند (نک: ص ۹).

اگر چه در نیمه نخست سده ۹ ق شاهدی صریح بر حضور ارغون در میان طوایف مهاجر به اردوی زرین یافت نشده است، ولی بسیار محتمل است که براق خان، نواده اروس خان، پس از ترک حوزه سیر دریا، جماعتی از ارغونها را که در خاور از او حمایت می کردند، با خود به شمال اردوی زرین برده باشد. تینیشپایف برپایه استنتاجی از اطلاعات ولیامینف زرنف بر آن است که براق خان، پیش از اقتدار الغ محمدخان و شکل گیری خانان قازان، چندگاهی در قازان حکومت داشته، و بخش شمالی اردوی زرین را اداره می کرده است؛ او در پی جویی منشأ حضور ارغونان در ساختار قومی تاتارهای قازان، چنین می پندارد که براق خان در آنجا نیز از سوی سپاهیان از قوم ارغون حمایت می شده است (نک: ص ۹).

جانی بک فرزند براق خان و خان محبوب و مورد حمایت ارغونها، آنگونه که از روایات رایج در میان قزاقها برمی آید، پیش از انتقال به حکومت کریمه، چندی در حوزه سفلائی اتل [ولگا] ماندگار شد و در آنجا شهر ویران شده آستاراخان را بازسازی کرد. به نقل کارامزین در «تاریخ روسیه»^۲، احمدخان فرمانروای اردوی زرین در ۸۸۲/۱۴۷۷ م جانی بک را فراخواند و حکومت کریمه را بدو سپرد (همانجا؛ نیز نک: هامرپورگشتال، ۳۸۹-۳۸۸)؛ ظاهراً در هر کدام از این دو انتقال بخشی از قوم ارغون جانی بک را همراهی کرده اند و چنانکه ولیامینف زرنف

اشاره دارد، این قوم در حوادث تاریخی نواحی آستاراخان و کریمه، نقش مهمی را ایفا کرده است (نک: تینیشپایف، همانجا). گفتنی است که بخش بزرگی از ارغونهای ساکن در منطقه قازان و نیز آستاراخان در جریان جنگهای خونین بر سر تخت، میان خان زادگان نوقای از اخلاف ادیگه، ظاهراً در میانه سده ۱۰ ق سرزمینهای این اردو را ترک گفتند (همو، ۱۰).

برای بررسی نفوذ جمعیتهای ارغون به قفقاز، نخست باید به رود کوهستانی کوچکی به نام «آرگون» اشاره کرد که به رود سونجو می پیوندد و زیستگاه جماعتی از ارغون در کنار آن قرار دارد. این جماعت احتمالاً گروهی از ارغونهای همراه جانی بک بوده اند که پس از ضعف این خاندان در کریمه، همراه خان زاده ای از اخلاف جانی بک به آنجا منتقل شده اند. به گفته یاکوف در قفقاز چنین تداول دارد که روزگاری سلطانهای آوارستان از تبار «سلطان اروس» بوده اند و می توان چنین انگاشت که این فرمانروایان از اخلاف جانی بک، نواده اروس خان بوده باشند (نک: تینیشپایف، ۹). در توضیح این احتمال باید به گفته ای از ریچکف اشاره کرد و آن اینکه احمد کری پسر خان نظر خان در رأس گروهی از نوقایها به کنار رود کوبان در قفقاز کوچ کرد (ح ۹۸۸ ق/۱۵۸۰ م) و شاید این ارغونها نیز با او بدان دیار رفته باشند (نک: همو، ۱۰).

پراکندگی جمعیتی ارغون در دو سده اخیر: بخش اصلی ارغونهایی که تا سده حاضر ساختار قومی خود را حفظ کرده اند و هنوز خود را با همین عنوان می شناسند، ارغونهای اردوی میانه از اردوهای سه گانه قزاق هستند که تجمع آنان بیشتر در نواحی شمال شرقی قزاقستان و سرزمینهای مجاور شمالی آن در خاک فدراسیون روسیه است. بیشترین تجمع ارغونهای قزاق در نواحی کارکارالینسک، پاولودار، آق ملا، کوکچه تاو و آت باسار دیده می شود و گروههایی قابل ملاحظه از آنان نیز در نواحی سیمی پالاتینسک، آسک و پتروپاولفسک سکنی دارند. سرانجام باید به جمعیتی محدود از ارغون اشاره کرد که در نواحی اولیا آتا در جنوب قزاقستان سکنی گزیده اند (نک: همو، ۶۳).

در شمال شرقی مسکن ارغونان در قزاقستان، در آن سوی ارتش جمعیتهایی از قوم ارغون به صورت پراکنده در گستره ای از منطقه کوهستانی آلتای تا حوزه علیای رود ینی سنی مسکن گزیده اند و این احتمال دور نیست که از سده های پیش تر ارغونهایی مستقل از اردوی قزاق در این منطقه ساکن بوده اند؛ چنانکه تینیشپایف حتی نام رود آرگوت در آلتای را با نام قومی ارغون مرتبط دانسته است (نک: ص ۷). شاه کریم در سخن از قبایل منطقه ینی سنی، از تشکل قومی «قبزیل» [یعنی سرخ] نام برده که از تیره های آن ارغون و قلماق بوده است. وی می افزاید که اینان از دیرباز در آن منطقه می زیسته اند و پیش از ورود در

تشکل فیزیل، در یک تشکل قدیم تر باز همراه با قلماقها شرکت داشته‌اند (ص 65). باید توجه شود که رابطهٔ دوستانهٔ ارغونهای آلتای با قلماقها، خود شاهی بر بومی بودن و عدم ارتباط آنان با ارغونهای قزاق می‌تواند بود که با قلماقها خصومتی دیرین داشته‌اند.

بر پایهٔ اطلاعات موجود از منابع روسی، می‌توان گفت که از سدهٔ ۱۲ ق/۱۸ م مأموران روسی برای تعیین محدودهٔ حضور قزاقها بر رسیه‌ایی کرده بودند و این نکته بر آنان معلوم شده بود که حدود جولان کوچندگان ارغون در خاور، کوههای آلتای، رود ارتش تا حدود ناحیهٔ توبول بوده است (نک: کستنکو، ۱۸۳۳-۱۸۴۰). همچنین آمده است که در دهه‌های میانی سدهٔ ۱۹ م، گروهی از قزاقهای این منطقه [به طور مشخص ارغونها] با جمعیتی برابر ۳۲۰۰ چادر از رود ارتش گذشته، و به خوشاوندان از پیش ساکن خود در سبیری پیوسته‌اند (همو، ۱۸۴۰). پاتکانف در بررسی آماری جمعیت‌های ولایات توبول، توم و ینی‌سئی مربوط به سال ۱۹۱۱ م، یادآور شده است که بومیان، ناحیهٔ جولیم از منطقهٔ توم را «آرگین [ارغون] بزرگ» نیز می‌خوانده‌اند و همو در بخش مربوط به ولایت ینی‌سئی در سخن از ناحیهٔ آچین، تیره‌های ارغون بزرگ و ارغون کوچک را بر شمرده است (نک: تینیشپایف، 7، نیز 63، 27).

در تشکل قومی نو قای که از حیث جمعیت بسیار محدود است و بخش عمدهٔ آن در منطقهٔ قفقاز - به طور خاص در ناحیهٔ استاوروپل و استان خودگردان قره‌چای - چرکس ساکنند و گروهی کوچک از آنان در استان آستاراخان زندگی می‌کنند (نک: باسکاکف، 280)، ارغون به عنوان یکی از تیره‌ها دیده می‌شود (نک: شاه کریم، 61؛ قس: تینیشپایف، 27؛ نیز نک: قایدارف، ۱۷۳). بجز نو قای، ارغونهای سرزمین اردوی زرین در برخی دیگر از تشکلهای قومی بازمانده از آن اردو، چون تشکل تاتارهای قازان و تاتارهای کریمه دیده می‌شوند (نک: تینیشپایف، همانجا).

ارغونهای الوس جغتای در دورهٔ شیبانی به تدریج در تشکل قومی از یک جذب شده‌اند و اکنون تنها نامی از آنان، به عنوان یکی از ۹۲ فرقهٔ از یک ثبت شده است (نک: هاورث، 11/II؛ قایدارف، 210؛ نیز به شکل «آرغیت»: بخاری، ۹). دولت‌شاه سمرقندی در سخن از ارغونهای نزدیک به بخارا، با به کارگیری اصطلاح ترکمن که در سده‌های میانهٔ اسلامی بر بسیاری از قبایل اطلاق می‌شده است، آن ارغونان را از «تراکمهٔ ترکستان» به شمار آورده است (نک: ص ۳۶۴؛ نیز نک: بارتولد، «بررسی...»، 592). اینکه تینیشپایف از حضور جماعتی ارغون و نیز آلچین، قیپچاق و کری در میان ترکمانان یاد کرده است (ص 27)، بیش از یک همزیستی محدود به شرایط مکانی و زمانی معین نمی‌تواند بود.

با توجه به پیوندهای تاریخی روشن میان ارغونهای اردوی سپید،

اردوی زرین و الوس جغتای، می‌توان تیره‌های کنونی ارغون در تشکلهای گوناگون قومی را با یکدیگر خوشاوند دانست. تنها نظر خاص در این باره از شاه کریم نسب شناس قزاق است که ارغونهای اردوی میانهٔ قزاق را هم‌نژاد با دیگر ارغونان نمی‌شمرد و بر آن است که ارغونهای قزاق از تبار ارغون آغا (د ۶۷۳ ق)، امیر نامدار خراسان در عهد مغولان، برخاسته از قبیلهٔ اویرات بوده است و از همین روی اینان نام ارغون گرفته‌اند (ص 40-41). شاه کریم بر این پندار خود دلیل روشنی را اقامه نکرده، و شاید الهام بخش او در این باره تداولی عام در میان قزاقان بوده است که ارغونها را «آغا بالاسی» [آغا/آقازاده] می‌خوانده‌اند (نک: سالغاراولی، 219).

ارغونهای قزاق به عنوان قومیتی نسبتاً پرجمعیت [در سرشماری ۱۹۱۷ م برابر ۸۹۰ هزار تن]، خود به ۳ طایفهٔ اصلی میرام، مومن و تو قال ارغون تقسیم شده‌اند و هر طایفه در تقسیمات فرعی خود، شاخه‌های گوناگونی را در برمی‌گیرد (برای شجره‌نامه‌های تفصیلی، نک: شاه کریم، 41 به بعد؛ تینیشپایف، 68-69).

یکی از فروع طایفهٔ مومن، شعبهٔ قانجیغالی است که اهمیت تاریخی آن با دیگر فروع ارغون به مقایسه نمی‌آید. تاریخ حرکت‌های سیاسی قانجیغالی در خانات قزاق به اندازهٔ تاریخ این خانات پیشینه دارد (نک: سطور بعد) و وجود قهرمانانی برجسته از آنان چون بوگم‌بای که رشادتهای او در ادبیات قزاقی بازتاب یافته است (مثلاً نک: اوبتای، 68-69)، قانجیغالی را به عنوان قومی شاخص و تاریخ ساز مطرح می‌کند که گاه شهرت نام آن با نام قومی ارغون قابل مقایسه بوده است. شاه کریم، قانجیغالی را نام جد خاندان دانسته است و او را پسر کنجه صوفی می‌داند که نسب او با بیشتر از دو واسطه به دایر خوجا قهرمان تاریخی ارغون (مق ح ۸۶۰ ق) می‌رسد (نک: ص 41)؛ نظریه‌ای که با توجه به حضور جنگجویان قانجیغالی در لشکرکشی براق‌خان به تاشکند و خجند در ۸۲۳ ق، جایی برای پذیرش نخواهد داشت.

این امکان وجود دارد که قانجیغالی یکی از تیره‌های مستقل ملحق به ارغون بوده باشد و مؤید آن حضور جماعتی از «کانجیگالی»^۱ در تشکل قومی ازبکان خوارزم است که وامبری در سدهٔ ۱۹ م از آن خبر داده است (نک: ص ۴۴۰، نیز قس: ۴۳۴، نام محلی در همان منطقه: هاورث، 10/II(1)). در تحلیل زبان شناختی نام، شاید به سادگی بتوان آن را صفت نسبی ساخته شده از «قانجیغا/کانجیگا» دانست که در زبانهای چون قزاقی به معنی «تسمهٔ چرمین» به کار رفته است (مثلاً نک: میرزا بکوا، 153)، اما با عطف نظر به اینکه در میان قبایل تونگوس اودیبه^۲ در کناره‌های رود آمور، «کانچوگا»^۳ تیره‌ای کاملاً شناخته شده از اودیبه است (نک: اشنایدر، 43)، این احتمال را می‌توان پیش نهاد که تیرهٔ ارغون شدهٔ قانجیغالی تیره‌ای مهاجر از خاور مغولستان بوده باشد که به مناسبت‌های تاریخی به ارغونهای قزاق و نیز به ازبکان خوارزم

1. «Ocherk...»

2. Kandjigaly

3. Udihä

4. Kančuga

M. Orazov, *Turkistanugha Kırıspe*, Almaty, 1992; *Qazaqtyng kone tarikhy*, Almaty, 1993; Qongyralbaev, A., *Qazaq ädebiätinıng tarikhy*, Almaty, 1994; Radlov, W.W., *El Qazynasy, eski söz*, tr. & ed. Z.A. Akhmetov et al., Almaty, 1994; Salgharauly, Q., *Qazaqtyng qily tarikhy*, Almaty, 1992; *The Secret History of the Mongols*, tr. F.W. Cleaves, Harvard/London, 1982; Shūkārīm Qūdaiberdūly, *Türk, qyrghyz-qazaq hām khandar shezhtresi*, Almaty, 1991; Shneider, E.R., *Kratkii udejsko-russkii slovar*, Moscow/Leningrad, 1936; Si Yu Ki, «Travels to the West of K'iu Ch'ang Ch'un», *Mediaeval Researches*, (vide: Bretschneider); Togun, Z.V., *Umumi türk tarihi*, Istanbul, 1981; *The Travels of Marco Polo*, tr. W. Marsden, ed. Th. Wright, London/New York, 1946; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1966; Tynyshpaev, M., *Materialy k istorii kirgiz-kazakhskogo naroda*, Tashkent, 1925; Umbetov Zhyrau, *The Poems, Qazaq Khandyghy dāuīrindelgi ädebiat*, Almaty, 1993, vol. IV.

احمد باکجی

آرغون، خاندان، سلسله‌ای از فرزندان ارغون خان مغول نواده جنگیزخان که حدود دو قرن (۱۱۹۰-۱۱۹۰ق) در منطقه قندهار و سند فرمان راندند.

فرمانروایان این خاندان از دو تیره ارغون و ترخان برخاستند. نسب ارغونیان از امیر حسن بصری و شنکل و ایکو تیمور به امیر ایلچی فرزند سلطان محمد خدابنده و از آنجا به هلاکوخان و سپس ارغون می‌رسد. ترخانیان نیز از میرزا عیسی ترخان و اقلمش برادر شنکل و پسر ایکو تیمور به همانجا می‌پیوندند (راشدی، تعلیقات، نمودارهای C به بعد). امیر تیمور گورکانی لقب ترخان - مطلق العنان و معاف از خدمت - را به آنان داده بود (تتوی، ۴-۵؛ بخاری، ۱۰۸/۱). از این خاندان که حکومتشان در ۳ ناحیه متمرکز بود، ارغونیان تا ۹۶۱ق/۱۵۵۴م فرمان راندند و از آن پس حکومت به دست ترخانیان افتاد و آنها نیز تا ۱۰۶۱ق بر جای ماندند.

حکومت در قندهار: امیر حسن بصری و پسرش امیر ذوالنون بیک از امرای سلطان ابوسعید که در سمرقند بودند، پس از مرگ او در ۸۵۵ق/۱۴۵۱م به سبب نزاعهای قبیله‌ای به خراسان بازگشتند (نهایندی، ۲/۲۷۷) و به خدمت امرای خراسان (در هرات) درآمدند. پس از مرگ امیر حسن بصری در زمان سلطان حسین میرزا جانشین سلطان یادگار میرزا امیر هرات، امیر ذوالنون در دستگاه سلطان حسین میرزا ماند و لیاقتی نشان داد و اداره مناطق غور، زمین داور و قندهار را در دست گرفت (تتوی، ۶-۷؛ نهایندی، همانجا) و میان سالهای ۸۸۴-۸۸۸ق/۱۴۷۹-۱۴۸۳م نفوذش را تا شال و مستونگ گسترش داد (تتوی، ۷؛ نهایندی، ۲/۲۷۷-۲۷۸). او با پسرانش محمدمقیم و شاه بیک (او را شجاع الدین و شجاع بیک نیز خوانده‌اند؛ فرشته، ۳۲۱/۲؛ قس: بکری، ۱۰۲)، در اختلاف میان سلطان حسین میرزا و پسرش بدیع الزمان میرزا، جانب بدیع الزمان میرزا را گرفت و خود را به او نزدیک کرد، چنانکه بعدها دختر خود را نیز به عقد او درآورد (ابوالفضل، اکبرنامه، ۳/۶۳۶؛ نهایندی، ۲/۲۷۹-۲۸۰). از این رو نفوذ خاندان امیر ذوالنون تا منطقه سیستان هم‌پیش رفت (جهانگشای خاقان، ۳۲۰؛

پیوسته است [بر پایه این فرضیه: کانچوگا < شکل ترکی شده کانجیگا/ کانجیگا + پسوند صفت ساز «لی»].

«اوران» یا نشان قومی ارغون «آق جول» [معنی واژه به واژه: راه سپید] از لقب قهرمان تاریخی آنان دایر خوجا گرفته شده است و تمغای آنان که شکل چشم دارد [به صورت O] «کوز» خوانده می‌شود (نک: تینشپایف، 29).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن بی‌بی، حسین، الاواسر العلائیه، به کوشش عدنان صادق ارزی، آنکارا، ۱۹۵۶م؛ ابوبکر طهرانی، دیار بکریه، به کوشش نجانی لوغال و فاروق سومر، آنکارا، ۱۹۶۲-۱۹۶۴م؛ ابوالغازی بهادرخان، شجرة ترک، به کوشش دمزون، سن پترزبورگ، ۱۸۷۱م؛ ایازی، محمداعظم، پیچتر لغتونه، کابل، ۱۳۱۰ش؛ بابر، ظهیرالدین محمد، بابرنامه، به کوشش بورج، لندن، ۱۹۷۱م؛ بخاری، سلیمان، لغت جغتای و ترکی عثمانی، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ تزوگات تیموری، تحریر ابوطالب حسینی، به کوشش دیوی و وایت، آکسفرد، ۱۷۸۳م؛ جرینی، عطاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، به کوشش محمددیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به کوشش ادوارد براون، لندن/لیدن، ۱۹۰۱م؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ رمزی، م.م.، تلفیق الاخبار و تلخیص الآثار، آرنبورگ، ۱۹۰۸م؛ روشن، محمد و مصطفی موسوی، «نسخه بدلها - تعلیقات و حواشی»، ج ۳ جامع التواریخ (نک: هم، رشیدالدین)؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام‌الدین اورنوبایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عالم‌آرای شاه اسماعیل، به کوشش اصغر منتظر صاحب، تهران، ۱۳۴۹ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ غفاری، قاضی احمد، تاریخ جهان‌آرا، تهران، ۱۳۴۳ش؛ فضل‌الله بن روزبهان، مهمان نامه بخارا، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ش؛ قریب، بدو الزمان، فرهنگ سفدی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ کاشغری، محمود، دیوان لغات‌الترک، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ گنتکو، آ.ف.، «طوایف آسیای مرکزی»، یادیار، ترجمه مادروس داودخانف، تهران، ۱۳۷۲ش؛ کوهستانی، مسعود، تاریخ ابوالخیرخانی، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ منتخب التواریخ معینی، منسوب به معین‌الدین نظری، به کوشش زان ادین، تهران، ۱۳۳۶ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ وامیری، آ.، سیاحت درویشی دروغین، ترجمه فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Abylai Khan, Almaty, 1993; Aristov, N.A., *Zametki ob etnicheskom sostave tyurkskikh plemēn i narodnostei i svedeniya ob ikh chislennosti*, St. Petersburg, 1897; Asan Qaighy, *The Poems, Qazaq khandyghy dāuīrindelgi ädebiat*, Almaty, 1993, vol. IV; Bailey, H.W., *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge, 1979; id., «Turks in Khotanese Texts», JRAS, 1939; Bukhrushin, S.V. et al., *Istoriya narodov Uzbekistana*, Tashkent, 1947; Barthold, V.V., «Ocherk istorii turkmenskogo naroda», *Sochineniya*, Moscow, 1963, vol. II (1); id., «Retsenziya na knigu: Zametki ob etnicheskom sostave...», ibid, 1968, vol. V; Baskakov, N.A., «Nogaiskii yazyk», *Yazyki narodov SSSR*, Moscow, 1966, vol. II; Bretschneider, E., *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*, London, 1967; Būqar Zhyrau, B. Zh. *Qalqamanly shygharmalary*, Almaty, 1992; «Dai Tsin shedzu...», *Kitaiskie dokumenty i materialy po istorii Vostochnogo Turkestana i Kazakhstana*, ed. G.S. Sadvakasov et al., Almaty, 1994; Doerfer, G. & W. Hesche, *Chorasantürkisch*, Wiesbaden, 1993; Dughlāt, M. H., *Tarikh - i - Rashidi*, tr. E. Denison Ross, Patna, 1973; Gumilev, L.N., *Drevnie Tyurki*, Moscow, 1967; Hammer - Purgstall, J., *Geschichte der goldenen Horde*, Pest, 1840; Howorth, H.H., *History of the Mongols*, London, 1880; «The Journey of Hailton», *Mediaeval Researches...* (vide: Bretschneider); Malov, S.E., *Pamyatniki drevne - tyurkskoi pis'mennosti*, Moscow/Leningrad, 1951; Marsden, W., notes on *The Travels of Marco Polo* (vide: *The Travels...*); Myrzabekova, Q. et al., *Qazaqsha-nemisse sozduk*, Almaty, 1992; Pishchulina, K.A., «Territoriya», *Qazaq*, Almaty, 1994; Qaīdarov, A. &

حسینی، ۲۰؛ نهاوندی، ۲۸۲/۲-۲۸۳). با مرگ سلطان حسین بایقرا (۹۱۱ق/۱۵۰۵م)، شیبک خان ازبک (محمدخان شیبانی) قصد خراسان کرد (روملو، ۱۲۹؛ ابوالفضل، همانجا). امیر ذوالنون فرمانده لشکر بدیع الزمان جانشین سلطان حسین در ۹۱۳ق/۱۵۰۷م به مقابله رفت، اما شکست خورد و کشته شد و شیبک خان بر منطقه زمین داور و هرات استیلا یافت (جهانگشای خاقان، ۳۴۰-۳۴۱؛ روملو، ۱۲۹-۱۳۰).

بعد از آن شاه بیک پسر ذوالنون از سوی امرای هر دو تیره ارغون و ترخان به حکومت نشست (بکری، همانجا؛ نهاوندی، ۲۸۴/۲) و خطبه به نام شیبک خان کرد و با حمایت او قندهار را مرکز حکومت خود گردانید (روملو، ۱۳۳-۱۳۵؛ بکری، همانجا). در این ایام بابر امپراتور مغول هند (۸۹۹-۹۳۷ق/۱۴۹۴-۱۵۳۱م) به تلافی تصرف کابل در ۹۰۸ق/۱۵۰۲م به دست محمدمقیم میرزا برادر شاه بیک (بابر، ۱۹۵؛ بکری، ۹۸-۹۹) به قندهار تاخت و آنجا و نیز زمین داور را تسخیر کرد و بر خزاین امیر ذوالنون نیز دست یافت (جهانگشای خاقان، ۳۴۷؛ خواندمیر، غیاث الدین، ۳۸۹/۴-۳۹۰؛ ابوالفضل، اکبرنامه، ۹۱/۱؛ نهاوندی، ۲۸۴/۲). بابر سلطان ناصرالدین میرزا را بر قندهار گمارد و ماه بیگم دختر محمدمقیم را با خود به کابل برد (خنجی، ۱۸۴؛ روملو، ۱۳۴-۱۳۵؛ اسکندریک، ۹۱-۹۰/۱؛ بکری، ۱۰۳).

شاه بیک و محمدمقیم به سمت شال و مستونگ متواری شدند (بابر، 342) و بر سیوی استیلا یافتند (بکری، ۱۰۴-۱۰۵). شاه بیک اندکی بعد به کمک شیبک خان توانست دوباره بر قندهار دست یابد (جهانگشای خاقان، ۳۴۷-۳۴۸؛ دوغلات، 202). در ۹۱۵ق/۱۵۰۹م شیبک خان ازبک در جنگی که میان او و شاه اسماعیل صفوی روی داد، کشته شد (خواندمیر، محمود، ۶۷-۷۲؛ بکری، ۱۰۷؛ تتوی، ۱۲-۱۳) و با مرگ او قلمرو شاه بیک میان متصرفات شاه اسماعیل و بابر قرار گرفت (نهاوندی، ۲۸۶/۲) و او ناچار شد تا با هر دو سوی از در صلح در آید. در ۹۱۷ق با بابر صلح کرد و چون به ملاقات شاه اسماعیل رفت، به زندان افکنده شد. در ۹۱۸ق وقتی شاه اسماعیل عازم سرزمین عراق عجم شد، شاه بیک از زندان گریخت و به قندهار بازگشت (بکری، ۱۰۷-۱۰۹؛ نهاوندی، همانجا). در این میان بابر باز قصد تسخیر قندهار کرد، ولی چون حریفی قوی پنجه چون شاه اسماعیل داشت، راه به جایی نبرد (شاملو، ۴۰-۴۷؛ تتوی، ۱۴-۱۶؛ نهاوندی، ۲۸۸/۲). این تهاجمات شاه بیک را به فکر انتقال حکومت خود به مناطق آرام انداخت (تتوی، ۱۳). از این رو به شال آمد و سپس سیوی را تسخیر کرد و یکی از امرای خود را به حکومت آنجا گماشت و خود به قندهار بازگشت (همو، ۱۳-۱۴). پس از چندی بابر باز به قندهار حمله برد و این بار محاصره را چندان ادامه داد که شاه بیک حاضر به ترک قلعه و تحویل آن به بابر شد (جهانگشای خاقان، ۵۷۱-۵۷۳؛ روملو، ۲۲۰؛ بکری، ۱۱۱؛ بیوریج، 432). سقوط قندهار سبب شد که شاه بیک قصد

تسخیر سرزمینهای جنوبی و تسلط بر تهته کند (بکری، ۱۱۱-۱۱۷). به علاوه جام فیروز ولیعهد تهته نیز به سبب بی کفایتی جام ننده حاکم آنجا، شاه بیک را به تسخیر آن دیار تحریک می کرد. شاه بیک در محرم ۹۲۷ق تهته را گرفت و از کوه لکی تا آنجا را به جام فیروز داد (همو، ۱۱۲-۱۱۶؛ نسیانی، ۵۶-۵۹؛ قانع، تحفه...، ۱۰۸-۱۰۹؛ داودپوته، 1129-1130؛ تتوی، ۲۰-۲۱).

از این دوره به بعد ارغونیان دست به گسترش قلمرو خود در نواحی مختلف سند زدند و شاه بیک ضمن تسخیر سیستان اقوام آن ناحیه را مطیع خود کرد (بکری، ۱۱۷-۱۱۸؛ تتوی، ۲۱؛ قانع، همان، ۱۱۲) و بهکر را مقر خود قرار داد و بلوچهای آن ناحیه را هم سرکوب کرد (بهکری، ۱۴-۱۵؛ تتوی، ۲۱-۲۲). او سرانجام در ۲۲ شعبان ۹۲۸ق/ ۲۹ ژوئیه ۱۵۲۱م درگذشت (بکری، ۱۲۶-۱۲۷) و پسرش میرزاشاه حسن بیک از سوی امرای ارغونی در نصرپور به حکومت برگزیده شد، اما برخلاف نظر این امرای خطبه به نام بابر کرد و او نیز حکومت شاه حسن را تأیید کرد (همو، ۱۲۷؛ نهاوندی، ۲۹۷/۲؛ تتوی، ۲۴؛ اختر، 30).

حکومت در بهکر: چون میرزاشاه حسن بر اریکه قدرت نشست، جام فیروز را به گجرات گریزند و تهته را گرفت و بهکر را مقر حکومت خود کرد (تتوی، ۲۵، ۲۶؛ نهاوندی، ۲۹۷/۲-۲۹۸)؛ سپس میان سالهای ۹۳۱-۹۳۳ق/ ۱۵۲۵-۱۵۲۷م ملتان را که بابر چشم بدان دوخته بود، تصرف کرد و به بابر داد (همو، ۲۸۰/۱، ۳۰۳/۲؛ تتوی، ۳۱-۳۰؛ قانع، همان، ۱۱۷).

روابط حسنه ارغونیان با دستگاه مغولان هند تا زمان همایون شاه که بیش از اسلاف خود می کوشید برسند چیره شود، ادامه داشت. چون همایون به حکومت رسید (۹۳۷ق)، دست به حمله زد. میرزا شاه حسن به مقابله برخاست و تا ۹۴۷ق جنگ و گریز ادامه یافت و همایون سرانجام مجبور به عقب نشینی شد (بکری، ۱۶۸-۱۸۰؛ نهاوندی، ۳۰۶/۲-۳۱۱؛ تتوی، ۳۱-۳۶).

میرزا شاه حسن در ۹۶۲ق به مرض فلج دچار شد (کاتبی، ۷۸) و کار دولتش روی به پریشانی نهاد و چون فرزند ذکور نداشت، امرای خاندان، میرزا محمد عیسی پسر میر عبدالعلی ترخان از تیره ترخانیان را (تتوی، ۴۴-۴۵) که از زمان پدرش در دستگاه دولت خدمت می کرد و در جنگهای مختلف در منطقه ملتان شرکت داشت، به حکومت نشانند (بکری، ۲۰۶-۲۰۷؛ نهاوندی، ۳۲۲/۲؛ تتوی، همانجا)، اما این کار با مخالفت میرزاشاه حسن و نزاع داخلی روبه رو شد، تا سرانجام سرزمین سند را تقسیم کردند و بهکر را به سلطان محمودخان سپهسالار میرزا شاه حسن، و تهته را به میرزا عیسی ترخان دادند و کوهلکی حد میان قلمرو آن دو قرار گرفت (کاتبی، ۸۰؛ بکری، ۱۸۹-۱۹۱؛ تتوی، ۴۱-۴۳). مرگ میرزا شاه حسن در ۱۱ ربیع الاول ۹۶۲ به حکومت شاخه ارغونیان پایان داد و قلمرو آنان به متصرفات ترخانهای ارغون نژاد افزوده شد (همو، ۴-۵، ۹۷-۹۹؛ بخاری، ۱۰۸/۱).

حکومت ترخانیان در تهته: میرزا عیسی ترخان در ۹۶۲ق

غازی با تصرف هرات زمینه کسب مناصب دیگری را برای خود فراهم کرد (همو، ۴۲، ۴۳، ۱۱۰؛ شاه‌نوازخان، ۳/۳۴۶)، چنانکه اداره سرزمینهایی چون ملتان، سهوان و پنجاب نیز به وی واگذار شد (جهانگیر، ۶۳-۶۴؛ تتوی، ۹۰-۹۲؛ قانع، همان، ۱۸۲). میرزا غازی در ۱۰۱۷ق/۱۶۰۸م به فرمان جهانگیرشاه به قندهار رفت و تا آخر عمر حکومت آنجا و زمین داور را عهده‌دار بود (جهانگیر، ۷۳؛ نهاوندی، ۳۵۴/۲؛ تتوی، ۹۲).

میرزا غازی در صفر ۱۰۲۱/مارس ۱۶۱۲ به مرض قولنج درگذشت (نهاوندی، همانجا) و چون فرزندی نداشت، حکومت سلسله ترخانیان در واقع خاتمه یافت. جهانگیرشاه بازماندگان امرای ارغون و ترخان را به نزد خود خواند و هر یک را منصبی داد (تتوی، ۹۳-۹۶). از جمله آنان میرزا عیسی ترخان دوم بود که از ۱۰۱۲ق در نزد اکبرشاه بود (همو، ۹۶؛ قانع، همان، ۳۲۱) و تا عهد شاه جهان (حک ۱۰۳۷-۱۰۶۸ق/۱۶۲۸-۱۶۵۸م) حکومت قلعه کرنا را بر عهده داشت و فرزندان وی نیز مناصبی یافتند. میرزا عیسی در ۱۲ محرم ۱۰۶۱ق/۲۶ دسامبر ۱۶۵۰م درگذشت (تتوی، ۹۸-۹۹).

امرای خاندان ارغون از فرمانروایان فرهیخته و ادب‌پرور عصر خود بودند. میرزا شاه‌بیک ارغون خود اهل علم بود و در مجالس علما حضور می‌یافت. بکری به آثاری از وی چون شرح کافیه و حاشیه بر شرح مطالع و حاشیه بر شرح فرائض میرسید شریف جرجانی اشاره کرده است (ص ۱۲۷-۱۲۸؛ نیز نک: تتوی، ۱۲). میرزا شاه حسن نیز علاوه بر مهارت در علوم منقول، طبع شعر نیز داشت و «سپاهی» تخلص می‌کرد (بکری، ۱۹۴-۱۹۵؛ فخری، ۹۵-۹۶). از او ابیاتی بر جای مانده است (لکهنوی، ۳۰۰؛ سدارنگانی، 24-20).

در دوره ترخانها با شکل‌گیری حکومت صفویه در ایران و مغولان هند، منطقه سند گذرگاه شعرا و ادیبانی شد که میان دو دربار صفوی و مغول رفت و آمد می‌کردند و این معنی در شکوفایی ادب و هنر در میان ترخانیان بی‌تأثیر نبود؛ چنانکه میرزاجانی بیک به پارسی شعر می‌سرود و «حلیمی» تخلص می‌کرد و در موسیقی نیز دستی قوی داشت (ابوالفضل، همان، ۷۸۲/۳؛ شاه‌نوازخان، ۳/۳۱۰؛ قانع، مقالات، ۱۴۰) و از وی اشعاری نیز بر جای مانده است (شاه‌نوازخان، همانجا؛ سدارنگانی، 25-24).

میرزاغازی بیک ترخان مذهب شیعه داشت و در اشعارش به مدح امام رضا (ع) و امام زمان (ع) می‌پرداخت (نهاوندی، ۳۵۴-۳۵۳/۲؛ راشدی، میرزا غازی، ...، ۱۶۵-۱۶۶). در زمان وی قندهار مرکز تجمع اهل ادب شد و شعرا و بزرگان عراق و خراسان نزد وی گرد آمدند و شاعرانی که بین دربارهای ایران و هند رفت و آمد می‌کردند در دربار او نیز اقامت می‌گزیدند. کسانی چون مرشدخان بروجردی، طالب آملی و محوی اردبیلی جزو ملازمانش بودند (نهاوندی، ۳۵۱/۲). میرزا غازی در اشعارش «وقاری» تخلص می‌کرد.

از اشعار وی علاوه بر ابیاتی پراکنده یک «ساقی‌نامه» نیز بر جای

حکومت خود را آغاز کرد، ولی دولتش در معرض تهدید منازعان داخلی و خارجی قرار گرفت. نخست سلطان محمودخان حاکم بهکر به منازعه برخاست و میرزا عیسی برای دفع او به ناچار دروازه‌های تهته را بر روی پرتغالیان گشود (بکری، ۲۲۲، ۲۲۳؛ نسیانی، ۱۱۱-۱۱۴؛ بلوچ، ۳۲۵-۳۲۶). افزون بر آن، میرزا صالح و میرزا محمدباقی فرزندان میرزا عیسی نیز به کشمکش با یکدیگر برخاستند و میرزا صالح کشته شد (بکری، ۱۰۲-۱۰۴). از آن سوی، میرزا عیسی با طغیان مردم نیز روبه‌رو بود، تا اینکه در ۹۷۴ق درگذشت و پسرش میرزا محمد باقی رشته کارها را در دست گرفت (همو، ۲۲۵). محمد باقی برای جلب حمایت امپراتوران هند به فعالیت پرداخت و هدایایی به دربار اکبرشاه فرستاد و خواهان یاری او برای سرکوب سلطان محمودخان حاکم بهکر شد (ابوالفضل، اکبرنامه، ۲۷۸/۲؛ نهاوندی، ۱(۲)/۷۴۸). اما به‌زودی خلق و خوی میرزا محمد باقی تغییر کرد و به کشتار مردم دست یازید و بسیاری از نزدیکان خود را نیز بکشت (تتوی، ۶۱-۶۴، ۱۵۱-۱۵۵) تا در ۹۹۳ق بر اثر زخمی که به خود زد، درگذشت (بکری، ۲۱۴؛ نهاوندی، ۳۲۶/۲).

کارهای میرزا محمد باقی سبب شد تا اکبرشاه طمع در تصرف سند بیند. در دوره حکومت میرزا محمد پاینده (د ۱۰۰۰ق) که به علت اختلال روانی از کار فرومانده بود، میرزاجانی رشته کارها را در دست داشت (همو، ۳۴۳/۲؛ نسیانی، ۱۵۲-۱۶۱) و با فشار اکبرشاه برای حفظ قلمرو خود خطبه و سکه به نام او کرد (همو، ۱۷۳؛ تتوی، ۶۶؛ قانع، تحفه، ۱۵۳-۱۵۴).

اکبرشاه در ۹۹۴ق/۱۵۸۶م محمد صادق‌خان را به حکومت بهکر گمارد و این کار موجب جنگ ترخانیان با محمدصادق و لشکر هند شد (نهاوندی، ۳۴۴/۲، ۳۴۵؛ تتوی، ۶۷، ۶۹؛ بدانویی، ۳۵۸/۲). با اینهمه، در ۹۹۸ق/۱۵۹۰م نیز اکبرشاه میر عبدالرحیم خان خانان لاهوری را به تسخیر تهته روانه کرد (بکری، ۲۵۰؛ قانع، مقالات، ...، ۲۳۳؛ عبدالرشید، ۱۵۹) و پس از دو سال جنگ و گریز در محرم ۱۰۰۰/اکتبر ۱۵۹۱ قلاع آن نواحی به تصرف خان خانان درآمد و میرزا جانی بیک صلح خواست و غرامت داد. او سال بعد همراه خان خانان به دربار اکبر شاه رفت و از این زمان حکومت شاخه ترخان تحت نفوذ فرمانروایان هند درآمد (ابوالفضل، اکبرنامه، ۶۱۳/۳-۶۱۵، ۶۳۳-۶۳۴؛ بکری، ۲۵۲، ۲۵۵-۲۵۶؛ قانع، تحفه، ۱۶۰-۱۶۱، ۱۶۳). میرزا جانی بیک در نزد اکبرشاه ماند و منصب سه‌هزاری و اداره ولایات بستان، ملتان و سند به او تفویض شد (ابوالفضل، آیین اکبری، ۲۸۱/۱؛ اکبرنامه، ۶۳۷/۳) تا در رجب ۱۰۰۸ درگذشت. پس از او اکبرشاه، میرزا غازی بیک ترخان را با ارسال منشور و خلعت بر جای پدر منصوب کرد (بکری، ۲۵۷؛ ابوالفضل، همان، ۷۸۲/۳-۷۸۳).

چون جهانگیرشاه به فرمانروایی نشست (حک ۱۰۱۴-۱۰۳۷ق)، میرزا غازی را منصب پنج‌هزاری داد (جهانگیر، ۳۴-۳۵) و در غائله تصرف هرات به دست حسین خان شاملو، او را به مقابله فرستاد و میرزا

مانده است (همو، ۳۵۱/۲، ۳۵۳؛ قانع، تحفه، ۱۹۰-۱۹۱، مقالات، ۸۲۸-۸۳۷؛ سدارنگانی، ۴۸-۴۱)، او در موسیقی نیز چیره دست بود و به علوم ریاضی و نجوم نیز علاقه داشت (نهاوندی، ۳۵۳/۲).

مآخذ: ابوالفضل علامی، آیین اکبری، لکهنو، ۱۸۶۹م؛ همو، اکبرنامه، به کوشش مولوی عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۸۶م؛ اسکندریک منشی، تاریخ عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بخاری، سلیمان، لغت چغتای و ترکی عثمانی، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ بدائونی، عبدالقادر، منتخب التواریخ، به کوشش احمد علی صاحب، کلکته، ۱۸۶۹م؛ بکری، محمد معصوم، تاریخ معصومی، به کوشش عمر داود پوته، بمبئی، ۱۹۳۸م؛ بلوچ، نبی بخش، تعلیقات بر تاریخ طاهری (نک: ه، نیسانی تتوی)؛ بهکری، یوسف، تاریخ مظهر شاهجهانی، به کوشش حسام الدین راشدی، حیدرآباد، ۱۹۶۲م؛ تتوی، میر محمد، ترخان نامه، به کوشش حسام الدین راشدی، حیدرآباد، ۱۹۶۵م؛ جهانگشای خاقان، به کوشش الله دتا مضطر، اسلام آباد، ۱۳۶۴ش؛ جهانگیر گورکانی، محمد، جهانگیرنامه (توزک جهانگیری)، لکهنو، ۱۸۹۸م؛ حسینی، محمدعلی، تاریخ راحت افزا، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ خنجی، فضل الله، همان نامه بخارا، تهران، ۱۳۵۵ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، محمود، تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی، به کوشش محمدعلی جراحی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ راشدی، حسام الدین، تعلیقات بر ترخان نامه (نک: ه، تتوی)؛ همو، میرزا غازی یک ترخان، کراچی، ۱۹۷۰م؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ شاملو، ولی قلی، قصص الخاقانی، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شاهنوازخان، متأثر الامرا، به کوشش میرزا اشرف علی، کلکته، ۱۳۰۹ق؛ عبدالرشید، تذکره شعراي پنجاب، لاهور، ۱۳۴۶ش؛ فخری هروی، سلطان محمد، روضة السلاطین، به کوشش عبدالرسول خیام پور، تبریز، ۱۳۴۵ش؛ فرشته، محمدقاسم، تاریخ، لکهنو، ۱۲۸۱ق؛ قانع تتوی، میرعلی شیر، تحفه الکرام، به کوشش حسام الدین راشدی، حیدرآباد، ۱۹۷۱م؛ همو، مقالات الشعرا، به کوشش حسام الدین راشدی، کراچی، ۱۹۵۷م؛ کاتبی، علی، مرآت الممالک، ترجمه محمود نفیسی و علی گنجه‌لی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ لکهنوی، آفتاب رای، ریاض العارفین، به کوشش حسام الدین راشدی، پاکستان، ۱۴۹۶ق؛ نیسانی تتوی، طاهر محمد، تاریخ طاهری، به کوشش نبی بخش بلوچ، حیدرآباد، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ نهاوندی، عبدالباقی، متأثر رحیمی، به کوشش محمد هدایت حسینی، کلکته، ۱۹۲۵م؛ نیز:

Akhtar, M. S., *Sind Under The Mughals*, Karachi, 1950; Bābur, Z.M., *Bābur-Nāma*, tr. A. S. Beveridge, Delhi, 1970; Beveridge, A.S., notes on *Bābur-Nāma* (vide: Bābur); Daudpota, U. M., «Sind And Multan», *A Comprehensive History of India*, New Delhi, 1982, vol. V; Dughlāt, M. H., *Tarikh-i-Rashidi*, tr. E. Denison Ross, Patna, 1973; Sudarān-gani, H. I., *Persian Poets of Sind*, Karachi, 1956.

علیرضا علاءالدینی

اوغوری را به خوبی فرا گرفت و به دربار قآن راه یافت و در زمرة بیتکچیان (یا بیتکچیان = محاسبان) او درآمد و چندی بعد خان بزرگ او را با یکی از امرای خود به نام قبان به مأموریتی روانه ختای (چین) کرد. ارغون سپس به مأموریتی دیگر روانه خراسان شد و در این کار هم توفیق یافت. پس از آن (ح ۶۳۷ق) خان او را با منصب باسقاقی (عامل مالیاتی) همراه کورکوز (کورگوز) امیر خراسان به آن دیار فرستاد (همو، ۲۳۱/۲-۲۳۳، ۲۴۳؛ رشیدالدین، ج بلوشه، ۵۷/۲-۶۰؛ نیز نک: بویل، 337). به روایت جوینی (همانجا) چون کورکوز «کار آن ممالک به استبداد و استقلال پیش گرفت»، ارغون آقا به ناچار به اردو بازگشت، خاصه که بعضی از کارگزاران و امرای اطراف به او و فرستادگانش واقعی نمی‌نهادند (مثلاً نک: هروی، ۱۲۸).

پس از مرگ اوگتای قآن، زنان و پسران جغتای پسر چنگیزخان که از کورکوز سخت رنجیدگی داشتند، ارغون را به دستگیری او فرستادند و او نیز کورکوز را گرفته، به قراقرم، نزد توراکینا خاتون، بیوه اوگتای برد که پس از مرگ شوهرش به فرمانروایی نشسته بود. توراکینا خاتون هم ارغون آقا را به حکومت سرزمینهای تسخیر شده در غرب امپراتوری مغولان، از آمودریا تا آناطولی منصوب کرد. کورکوز به «الغ ایف»، اردوی جغتای منتقل شد و همانجا به فرمان قرااغول (قراولاکو) نواده و جانشین جغتای به قتل رسید (جوینی، ۱۹۸/۱-۱۹۹، ۲۳۸/۲-۲۴۳؛ نیز نک: بارتولد، ۱۰۴/۲؛ بویل، 339-338).

ارغون آقا در حالی که شرف الدین خوارزمی وزیر کورکوز به عنوان الغ بیتکچی (محاسب بزرگ)، او را همراهی می‌کرد، در ۶۴۱ق آهنگ خراسان کرد. او نخست ملک مجدالدین کالیوینی امیر هرات را برانداخت و پسر او شمس الدین محمد حکومت آن دیار یافت و به اطاعت از ارغون گردن نهاد (جوینی، ۲۴۳/۲-۲۴۴؛ هروی، ۱۲۸-۱۳۴، ۱۳۷، ۱۷۲، ۱۷۴). به گفته جوینی (همانجا) ارغون سپس نایبانی در خراسان گمارد و خود به عراق عجم و آذربایجان روی آورد و اوضاع آن نواحی را که به سبب بی‌تدبیرها و ستمهای امرای مغول مثل تایجو و جورماغون آشفته بود، سامان داد. در تبریز با فرستادگان امرای روم (آسیای صغیر)، شام و حلب دیدار کرد و ایلجیانی را برای ستاندن خراج بدان نواحی فرستاد (همو، ۲۴۴/۲). او همچنین یرلیغهای (فرمانها) ستمگران شاهزادگان مغول و وزیر شرف الدین خوارزمی را پس از مرگش، همه ملغی کرد و در ۶۴۴ق همراه با والیان ولایات تحت فرمانش از طوس برای شرکت در مراسم جلوس قآن جدید، گیوک (حک ۶۴۴-۶۴۷ق)، به مغولستان رفت و از سوی او در مقام خود ابقا شد (همو، ۲۴۴/۲-۲۴۵؛ نیز نک: اشپولر، ۴۴).

ارغون آقا در ۶۴۵ق به خراسان بازگشت و در بین راه نسبت به مردم ماوراءالنهر و ترکستان بخشش بسیار کرد (جوینی، ۲۴۵/۲-۲۴۷). سپس در پاییز همین سال به مازندران رفت تا رهسپار آذربایجان شود. در آنجا دانست که امیر قداق، دولتمرد متنفذ دربار قآن به دشمنی با او فرمان «باسقاقی و امارت» تبریز را برای دوست خود منکفولاد، و نیز

آرغون آقا، یا ارغون آغا (د ۲۰ ذیحجه ۶۷۳ق/۱۷ ژوئن ۱۲۷۵م)، حاکم مغولی ایران و بخشهایی از بین النهرین و آسیای صغیر. ظاهراً ارغون نامی است به معنی دورگه و آقا لقبی است ترکی که به برادر ارشد می‌گفتند (برای تفصیل، نک: ه، د، آقا، نیز ارغون؛ پلیو، 47-52/I). تایجو پدر ارغون از قبیله اویرات و به گفته جوینی (۲۴۲/۲) یکی از فرماندهان سپاه مغول (امیر هزاره) بود، اما بنابر روایت رشیدالدین فضل الله (ج روماسکوچ، ۱/۱۳۹، ۲۳۰) تایجو چنان به سختی روزگاری گذراند که مجبور شد پسر خردسال خود ارغون را در ازای تکه گوشتی به امیری جلایری به نام قدان بفروشد، پس از آن وقتی قدان پسرش ایلوکه را به خدمت اوگتای قآن، فرستاد، ارغون رانیز «به راه نوکری» با او همراه کرد. به گفته جوینی (۲۴۲/۲-۲۴۳)، ارغون در خردسالی خط

به نزد منگوقاآن آمده بود، چون از سوی امیرسونج تهدید می شد، زبان به دفاع از ارغون آقا گشود و ادعاهای دشمنانش را دروغ خواند. سرانجام سونج و شرف الدین به فرمان قآن اعدام شدند و ارغون پس از رهایی از زندان همراه با سمباط به سوی غرب روانه شد.

به روایت جوینی (۲۶۰/۲) ارغون آقا مقارن لشکرکشی منگوقاآن به چین در اردوی خان بزرگ بود و در رمضان ۶۵۶ به خراسان بازگشت، اما به گفته رشیدالدین فضل الله (همان، ۵۲/۳) ارغون در اوایل محرم ۶۵۵ در لشکرکشی هولاکو به بغداد شرکت جسته بود (نیز نک: هاورث، 119/III؛ ایرانیکا).

ورود هولاکو به غرب به معنی پایان فرمانروایی ارغون نیز بود. او از این پس در مأموریت‌های متعدد هولاکو خان و جانشین وی اباقاخان را خدمت کرد و اقدامات او در گرجستان به روزگار این دو ایلخان سخت شایان توجه است. به روایت جوینی (۲۶۰/۲-۲۶۱) ارغون پس از بازگشت به خراسان از طرف هولاکو مأمور سرکوب شورش داوید پنجم (داود ملک)، پادشاه گرجستان شد و بسیاری از گرجیان را بکشت، یا به اسارت درآورد و داوید را گریزند و شهرها را به باد غارت داد (نک: کراکوس، 236-234؛ نیز نک: اشپولر، ۶۸-۶۹). جز آن، از گزارش رشیدالدین فضل الله (همان، ۱۰۲/۳) پیداست که ارغون آقا به روزگار هولاکو در تاریخی که معلوم نیست، عنوان دیوانی مقاطع الممالک (ناظر امور مالی مملکت) نیز یافت (نیز نک: بناکتی، ۴۲۷؛ قس: میرخواند، ۲۷۶/۵).

به روایت کراکوس (ص 237)، آنگاه که هولاکو، پسر و ولیعهد خود اباقا را به خراسان گسیل داشت تا با الگو، شاهزاده جغتایی، بر ضد برکه (برکای) خان مسلمان آلتین اردو (حک ۶۵۴-۶۶۴ ق)، همکاری کند، ارغون آقا را نیز با او همراه کرد. ارغون در دستگاه اباقا که به حکومت خراسان و مازندران فرستاده شده بود، «راه وزارت» داشت و پس از مرگ هولاکو (ربیع الآخر ۶۶۳) همراه با اباقا به فراوان آمد و مقدمات جلوس ایلخان جدید را فراهم آورد (رشیدالدین، همان، ۱۰۱/۳-۱۰۱؛ نیز نک: ه.د. اباقاخان). به گفته وصاف (ص ۵۳-۵۴)، چون در رمضان همان سال، اباقاخان بر تخت نشست، ارغون آقا را نیز در مقام پیشین خود، مقاطع الممالک، ابقا کرد (نیز نک: رشیدالدین، همان، ۱۰۲/۳). ارغون بجز کارهای دیوانی در چندین لشکرکشی سپاه اباقا شرکت جست (همان، ۱۱۴/۳، ۱۲۰-۱۲۸؛ وصاف، ۷۴؛ هروی، ۳۲۵-۳۲۸؛ بناکتی، ۴۲۹-۴۳۲؛ میرخواند، ۳۰۶/۵). او دوبار برای سرشماری به گرجستان مأموریت یافت. در مأموریت دوم که در پی تاخت و تاز برکه به برخی از شهرهای گرجستان انجام گرفت، در تفلیس خواهر دمبتری، پادشاه گرجستان را برای پسرش به زنی گرفت و او را در تفلیس باقی گذارد و خود نزد اباقا خان بازگشت. با اینهمه، چندی بعد به مناطق مسیحی نشین تاخت و مغولان شهرهایی چون تفلیس و کارتلی را به باد غارت دادند، هر چند گفته اند ارغون آقا خود با آن دست اندازها موافق نبود. ارغون ظاهراً در راه بازگشت از همین لشکرکشی بیمار شد و

منصب «امیر تومانی» را برای اتابک نصرت الدین (از بازماندگان اتابکان آذربایجان) از گیوک گرفته است. ارغون سفر به آذربایجان را رها کرد و همراه بهاء الدین محمد صاحب دیوان و پسرش عظاملک جوینی بی درنگ به سوی قراقرم روانه شد، ولی در میانه راه در طراز خبر مرگ گیوک را دریافت (۶۴۷ ق). در این میان ایلچیکتای، فرمانده مغولی که از سوی گیوک مأمور پیش روی در آسیای غربی شده بود، به ارغون برخورد و ارغون به ناچار برای تجهیز سپاه وی به خراسان بازگشت (همو، ۲۴۷/۲-۲۴۹). اما اندکی بعد در جمادی الاول همین سال به اردوی اغول قایمش، بیوه گیوک که امپراتوری مغولان را اداره می کرد، رفت. در آنجا «یک دو نوبت یارغوها رفت و تفحص احوال او کردند»، ولی خرده ای بر او نتوانستند گرفت و به خراسان بازگشت (همو، ۲۴۹/۲-۲۵۰؛ نیز نک: بویل، 338).

چون منگوقاآن بر تخت فرمانروایی نشست، ارغون آقا در صفر ۶۴۹ به دیدار او به قراقرم رفت و نزد خان بزرگ از نابسامانی امور مالی قلمروش سخن گفت. منگوقاآن را این معنی خوش آمد و به اصلاحاتی در شیوه مالیات گیری به سود طبقات فرو دست و رفاه رعیت فرمان داد (جوینی، ۲۵۱/۲-۲۵۳) و از آن پس روش مالیات گیری با عنوان قبچور (قویچور) که پیش تر در ماوراء النهر معمول بود، در قلمرو ارغون به کار گرفته شد. ارغون آقا پس از آنکه از سوی منگوقاآن در مقام خود ابقا شد، از سفری طولانی که حدود دو سال به طول انجامید در رجب ۶۵۱ به خراسان بازگشت. سپس برای نظارت بر اجرای قوانین جدید مالیاتی و نیز برای سرشماری نفوس که منگوقاآن خواسته بود، به ولایاتی چون گرجستان، آذربایجان و عراق عجم سفر کرد (همو، ۲۵۴/۲-۲۵۸).

از آن سوی دشمنان ارغون در دربار قآن به توطئه بر ضد او پرداختند و در پی آن «جمال الدین خاص حاجب بر سبیل اشراف» یرلینی از قآن بگرفت و به خراسان آمد و به بازرسی دفاتر مالی ارغون پرداخت. در این میان هولاکو بنیان گذار ایلخانان ایران و برادر منگوقاآن برای توسعه قلمرو مغولان و در هم شکستن اسماعیلیان رهسپار غرب شد (همو، ۲۵۸/۲). ارغون که از سوی منگوقاآن فرمان یافته بود تا با هولاکو همکاری کند (نک: روبروک، 263)، در کش شهر سبز کنونی واقع در جنوب سمرقند به دیدار وی شتافت و به فرمانبرداری از او گردن نهاد و چندی بعد در ۶۵۴ ق/۱۲۵۶ م به قراقرم رفت (جوینی، ۲۵۸/۲-۲۵۹؛ نیز نک: رشیدالدین، ج علی زاده، ۲۵/۳؛ وصاف، ۵۸۸؛ معین الدین، ۱۴۶). گزارش جوینی (۲۵۹/۲-۲۶۰) حاکی از آن است که ارغون آقا این بار نیز بر دشمنانش در دربار قآن چیره شد و حتی برخی از رهبران توطئه به فرمان منگوقاآن در اردو به قتل رسیدند و برخی دیگر را ارغون خود در همانجا و یا در طوس به یاسا رسانید. اما بنابر گزارش یگانه و سخت افسانه وار اورلیان (ص 232) ارغون آقا به جرم خیانت در اموال در اردوی منگوقاآن به بند افتاد و حتی امرایی چون سونج بیگ و شرف الدین قصد جان او را کردند. در این میان سمباط، پادشاه ارمنستان که به شکایت از ستمگریهای ارغون

اندکی بعد درگذشت (نک: هاورث، III/269). مرگ او در مرغزار رادکان طوس روی داد و پیکر وی همانجا به خاک سپرده شد (رشیدالدین، همان، ۱۴۳/۳).

درباره سیاست داخلی ارغون آقا به سبب گونه‌گونی گزارشهای مورخان به سختی می‌توان داورری کرد. بیشترین آگاهی ما از کارهای ارغون آقا برگرفته از نوشته‌های جویی مورخ و دبیر دیوان اوست. از این رو اصلاحاتی که این مورخ به ویژه در زمینه امور مالیاتی به ارغون آقا نسبت داده است، باید با دیده تأمل نگریست. درست است که اداره سرزمینهای تسخیر شده توسط فرماندهان نظامی مغول که تنها در اندیشه غارت و چپاول بودند، آنگاه که به دست دیوانسالارانی چون کورکوز و ارغون آقا افتاد، تا حدی سامان یافت؛ ولی چنین می‌نماید که جویی و حتی مورخ متأخرتر از او، رشیدالدین فضل‌الله به ویژه درباره اصلاحات ارغون آقا (برقراری قبجور)، مقارن فرمانروایی منگوقاآن، مبالغه کرده‌اند. به موجب فرمان منگوقاآن، مقرر شد بنابر میزان دارایی افراد از هر نفر فقط یک تا ۱۰ دینار در سال مالیات بستانند (جویی، ۲۵۴/۲؛ قس: رشیدالدین، ج بلوشه، ۳۴۰/۲-۳۴۱، که این مبلغ را یک تا ۷ دینار آورده است). اما ارغون آقا مقرر داشت از هر ۱۰ نفر ۷۰ دینار مالیات بستانند، یعنی حداکثر مبلغی را که به روایت رشیدالدین فضل‌الله (همان، ۳۴۱/۲) منگوقاآن بدان فرمان داده بود (جویی، ۲۵۶/۲). جویی (۲۶۱/۲) در جای دیگر گزارش داده که بعدها از هر نفر تا ۵۰۰ دینار و بیشتر نیز می‌ستانند (نیز نک: بارتولد، ۱۰۲۳/۲). گرچه اخبار جویی (۲۵۸/۲) حاکی از آن است که ارغون آقا قانون جدید را اجرا کرد و به گفته رشیدالدین فضل‌الله (همانجا) در پی اجرای آن «خلاقی شاد شدند»، اما گزارشهای تکان دهنده‌ای از مورخان ارمنی درباره نحوه وصول مالیات توسط ارغون به دست ما رسیده است: کراکوس (ص ۲۲۱-۲۲۲) درباره ستمهایی که به دنبال سرشماری ۷۰۳ مطابق سالشمار ارمنی (۱۲۵۴/۶۵۲م) و برقراری قبجور بر ارمنیان روا داشته شد، به تفصیل سخن رانده، و بر آن است که چون مردم به سبب فقر توانایی پرداخت مالیاتها را نداشتند، شکنجه می‌شدند و فراریان به قتل می‌رسیدند و کودکان کسانی که قادر به پرداخت مالیات نبودند، به اسارت می‌رفتند (نیز نک: بارتولد، ۱۰۲۳/۲-۱۰۲۴). به طور کلی اقدامات ارغون آقا بر ضد مسیحیان، خشم و نفرت مورخان ارمنی را بر ضد او برانگیخته است. کراکوس او را ظالم و طمع کار دانسته است (ص ۱۹۳). ارغون در یکی از یورشهایش به گرجستان، شاهزاده خاچن به نام جلال - که پیش‌تر از ستمهای ارغون نزد قاآن به دادخواهی رفته بود - و جمعی از کشیشان ارمنی را پس از اسارت به قزوین برد و همانجا به قتل رسانید (همو، ۲۲۶، ۲۱۹، ۱۹۳؛ آرمیانسکیه، ۳۶؛ نیز نک: گالستیان، ۳۶۷-۳۶۸). فریک، شاعر ارمنی سده ۷/۱۳م از خون آشامی باسقاها و مغول به روزگار ارغون آقا، حتی «چشمه ورودی نیافته است که از سرشک مسیحیان پر آب نباشد» (نک: همو، ۳۷۱). ارغون آقا پسران متعددی داشت که نامدارترین آنان، نوروز بیک،

اسلام آورد و پس از سالها شورش بر ضد حکومت ایلخانان، سرانجام به خدمت غازان خان درآمد و موجب اسلام آوردن ایلخان گردید (نک: وصاف، ۳۱۳-۳۱۷). برخی دیگر از پسران ارغون، مثل یول قتلغ، کرای ملک و لکزی، از امرای ایلخانان به شمار می‌آمدند (رشیدالدین فضل‌الله، ج علی‌زاده، ۲۴۲/۳، ۲۷۲؛ وصاف، ۲۳۰، ۲۳۴؛ برای نام فرزندان او، نک: رشیدالدین، ج روماسکویچ، ۱(۱)/۲۳۰-۲۳۱).

ارغون آقا مانند کورکوز در اداره مملکت دیوانسالاران و کارگزاران برجسته ایرانی را به خدمت گرفت که از آن میان می‌توان به بهاء‌الدین محمد صاحب دیوان و پسرش عطاالملک جویی اشاره کرد. عطاالملک حدود ۱۰ سال دبیر دیوان بود و در بیشتر سفرهای او به مغولستان، وی را همراهی می‌کرد و در ۶۵۰ ق طی یکی از همین سفرها (سفر چهارم) تألیف اثر معروف خود، تاریخ جهانگشای را آغاز کرد (جویی، ۲/۳-۲/۷؛ نیز نک: قزوینی، ۱/ک-کا؛ اقبال، ۱۶۹-۱۷۰).

مآخذ: ایشولر، برتولد، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۶۵؛ اقبال، عباس، تاریخ مغول، تهران، ۱۳۴۱؛ بارتولد، و.و.، ترکستان نامه، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲؛ بناکی، داوود، تاریخ، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۲۸؛ جویی، عطاالملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹/ق/۱۹۱۱م؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش ادگار بلوشه، لیدن، ۱۳۲۹/ق/۱۹۱۱م؛ همو، همان، به کوشش روماسکویچ و دیگران، مسکو، ۱۹۶۵م؛ همو، همان، به کوشش علی‌زاده، باکو، ۱۹۵۷م؛ قزوینی، محمد، مقدمه بر تاریخ جهانگشای (نک: همو، جویی)؛ معین‌الدین نطنزی، منتخب التواریخ، به کوشش ژان اوین، تهران، ۱۳۳۶؛ میرخواند، محمد، تاریخ روضه الصفا، تهران، ۱۳۳۹؛ وصاف، تاریخ، بمبئی، ۱۲۶۹، هروی، سیف، تاریخ نامه هرات، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲/ق/۱۹۴۳م؛ نیز:

Armynskie istochniki o Mongolakh, tr. A.G. Galstyan, Moscow, 1962; Boyle, J.A., «Dynastic and Political History of the Il-khāns», The Cambridge History of Iran, Cambridge, 1968, vol. V; Galstyan, A.G., «The Conquest of Armenia by the Mongol Armies», The Armenian Review, Watertown (Massachusetts), 1975, vol. XXVII; Howarth, H.H., History of the Mongols, London, 1888; Iranica; Kirakos Gandzaketsi, Istoriya Armenii, tr. L.A. Khanlaryan, Moscow, 1976; Orbelian, S., Histoire de la Arménie, tr. M. Brosset, Saint Petersburg, 1864; Pelliot, Paul, Notes on Marco Polo, Paris, 1959; Rubruck, W. The Mission, tr. Peter Jackson, London, 1990.

ابوالفضل خطیبی

آرغون خان (د ۷ ربیع‌الاول ۶۹۰ق/۱۰ مارس ۱۲۹۱م)، فرزند اباقاخان، نواده هلاکو و چهارمین ایلخان مغول در ایران. وی پسر بزرگ اباقا از قیماش ایگاجی بود (رشیدالدین، جامع التواریخ، ۱۱۵۲/۲). از میان منابع نزدیک به عصر ارغون، فقط رشیدالدین از تاریخ تولد او اطلاعی به دست داده، و آورده است که در ۶۶۰ق به حدود بیلقان زاده شد (همان، ۱۱۵۰/۲)، اما همو اندکی بعد سن او را به هنگام مرگ ۳۳ سال دانسته که در این صورت می‌بایست در ۶۵۷ق زاده شده باشد و همین تاریخ اخیر به نظر درست‌تر می‌رسد (قس: معین‌الدین، ۱۴۹، که سال ۶۵۲ق را تاریخ تولد ارغون دانسته است).

ارغون در زمان فرمانروایی پدرش در خراسان بود (رشیدالدین، تاریخ، ۱۵، به بعد) و پس از درگذشت اباقا در ۶۸۰ق از خراسان به آذربایجان آمد (ابن فوطی، ۲۰۲) و مدعی تاج و تخت پدر شد، اما

احمد تگودار (ه م) فرزند هلاگوخان و برادر اباقا به جای او نشست و ارغون پس از ۳ سال جنگ و گریز احمد را بشکست و در جمادی الاول ۱۲۸۴/اوت ۱۲۸۴ (رشیدالدین، جامع التواریخ، ۱۱۵۴/۲؛ نیز نک: وصاف، ۱۳۷؛ ابن دواداری، ۲۶۳/۸، ۲۶۴؛ میرخواند، ۳۴۳/۵) بر تخت نشست. در این روز خواتین و امرا در آبشور در حوالی یوزآغاج مراغه گرد آمدند و او را به ایلخانی برگزیدند (رشیدالدین، همانجا؛ برای روایت دیگر، نک: وصاف، همانجا). به گزارش رشیدالدین (همانجا) شاهزاده هولاجو در این تاریخ در جلوس ارغون بر تخت سلطنت نقش مهمی داشته است؛ اما به نظر می‌رسد که این نقش مربوط است به برپایی مراسمی که طی آن در ۱۰ صفر ۶۸۵ سلطنت ارغون توسط قویلای قان تأیید شد و ارغون مجدداً بر تخت نشست (همان، ۱۱۶۱/۲-۱۱۶۲). زیرا ارغون از آغاز هولاجو را رقیب خود می‌دید و تنها در قوریلتای (مجمع عمومی) بهار یا تابستان ۶۸۴ ق با او از صلح درآمد و هولاجو به همراه گیخاتو، برادر ارغون، فرمانروایی روم یافت (بویل، «تاریخ...»، 368). در همان قوریلتا ارغون حکومت گرجستان را به عم خود آجای داد و اداره امور خراسان، مازندران، قومس وری را به فرزند خویش غازان سپرد و امیر نوروز پسر ارغون آقا - حکمران مغول - را به نیابت او برگماشت (رشیدالدین، همان، ۱۱۵۵/۲؛ مقریزی، ۱۰/۳/۷۱۴؛ میرخواند، ۳۴۵/۵).

ارغون پس از استقرار، با صدور فرمانهایی آرامش را در قلمرو خود برقرار کرد (رشیدالدین، همانجا؛ اشپولر، 72) و در آغاز سلطنتش وزارت را به بوقا داد (رشیدالدین، همان، ۱۱۵۵/۲-۱۱۵۶). در این میان شمس‌الدین جوینی وزیر پیشین که پس از قتل احمد تگودار از جاجرم گریخته، و به اصفهان آمده بود و می‌خواست از طریق هرمز (همان، ۱۱۵۶/۲) به هند بگریزد (بافقی، ۱۳۶/۳؛ خواندمیر، ۱۲۵/۳)، بر آن شد تا به خدمت ارغون رود و از او طلب بخشش کند. جوینی در ۱۰ رجب ۶۸۳ اردوی ارغون پیوست و با پشتیبانی بوقا از سوی ایلخان به نیابت وی منصوب شد (رشیدالدین، همان، ۱۱۵۷/۲)، اما همکاری میان جوینی و بوقا چندان نپایید و در پی توطئه‌ای که بر ضد خواجه درچیدند، او را به جرم اختلاس محاکمه کردند و در ۴ شعبان همان سال به دستور ارغون در اهر به قتل رساندند (همان، ۱۱۵۷/۲-۱۱۶۰) و سپس به گزارش رشیدالدین (همان، ۱۱۷۴/۲) در ۶۸۸ ق پسران او را هم به دستور سعدالدوله وزیر بعدی به قتل رساندند (نیز نک: وصاف، ۱۴۲).

به گزارش آق‌سرای پس از قتل جوینی، در اداره امور دیوانی و مالی خلل افتاد (ص ۱۴۴-۱۴۵؛ نیز نک: اشپولر، 73)، اما کار بوقا بالا گرفت (رشیدالدین، همان، ۱۱۶۶/۲) و دوران وزارتش که از طرف ایلخان عنوان تشریفاتی چینگ سانگ (نک: ناصرالدین، ۱۰۵؛ حمدالله، تاریخ‌گزیده، ۵۹۴؛ پناکتی، ۴۴۳) یافت، ۴ سال طول کشید. به دستور ارغون چنین مقرر شد تا ۹ گناه بزرگ از او سر نزنند، محاکمه نشود و کسی غیر از ایلخان از او سخن نبرد و بدون مهر قرمز او هیچ حکمی را نپذیرند و فرمانهای او را هر چند به تأیید ایلخان نرسیده باشند،

اطاعت کنند (وصاف، ۲۲۹). اما خودخواهی بوقا گروهی را به دشمنی با او واداشت و ایلخان نیز از نفوذ او کاست و زمانی که بوقا دریافت از نظر ایلخان افتاده است، خواست شاهزادگان را به وساطت برانگیزد. پس به جوشکاب که در آن زمان در کنار فرات بود، نامه‌ای فرستاد که ارغون به تحریک طغاچار و سلطان بر او خشم گرفته است، سپس جوشکاب را وعده داد که اگر به پشتیبانی از وزیر برخیزد، او نیز تخت سلطنت را برای جوشکاب آماده می‌کند (رشیدالدین، جامع التواریخ، ۱۱۶۷/۲-۱۱۶۸). جوشکاب چنین فرامود که با او همدستان است، ولی در نهان خبر به ارغون فرستاد و ایلخان نیز در ۲۱ ذیحجه ۶۸۷ وی را به قتل آورد (همان، ۱۱۶۹/۲-۱۱۷۱). این واقعه فرصتی به دست ایلخان داد تا بر ضد آن دسته از خویشان که مدعی تاج و تخت بودند، اقدام کند. به زودی خود جوشکاب نیز مورد سوءظن قرار گرفت و در ۱۵ جمادی الاول ۶۸۸ به قتل رسید. عموی او هولاجو و قراونقای توسط غازان فرزند ارغون که در آن زمان والی خراسان بود، دستگیر شد و در رمضان ۶۸۸ به یاسا رسید (ایرانیکا). پس از بوقا یک طبیب یهودی به نام سعدالدوله ابهری چنان مورد اعتماد و توجه ارغون قرار گرفت که ایلخان در جمادی الاول ۶۸۸ او را به وزارت برگزید (رشیدالدین، همان، ۱۱۷۳/۲؛ وصاف، ۲۳۶-۲۳۷؛ حمدالله، همان، ۵۹۸). درباره او نوشته‌اند «در حضرت ارغون مکانت و رتبتی یافت که از آن باز نتوان گفت» (ناصرالدین، ۱۰۸).

چیرگی یک وزیر یهودی بر جامعه‌ای که بیشتر مردم آن مسلمان بودند، سبب ناخشنودی گردید؛ با اینهمه، وصاف (ص ۲۳۵، ۲۳۸؛ نیز نک: عقیلی، ۲۸۱-۲۸۲) اذعان می‌دارد که وزیر حکومت را بر پایه عدالت بنا نهاد و اصلاحات وی سبب از میان رفتن دزدی و چپاول گردید و نظام مالی کشور در دوره او سامان یافت (بویل، «تاریخ»، 369). به نقل از فیشر)، با اینکه گفته‌اند سعدالدوله دشمن مسلمانان بود، اما گزارش وصاف (ص ۲۴۱، ۲۴۲) مبنی بر اینکه وزیر برای جلب ایلخان اعلام کرد که پیامبری از جنگ‌یز خان به طریق ارث به او رسیده است و ارغون باید به تقلید از پیامبر اسلام دین تازه‌ای پدید آورد و کعبه را بتکده سازد و مردم را به نیایش آنان ملزم کند، بر ساخته‌ای بیش نیست (نک: بائوزانی، 541). ارغون هرچند به زور شمشیر بر تخت نشست بود، اما ظاهراً در دوران فرمانروایی خود تنها دوبار دست به جنگ یازید. نخست در ربیع‌الثانی ۶۸۷ که به سرکوب یورش نوغای خان‌دشت قبیچاق پرداخت (اقبال، ۲۳۷/۱)، بار دیگر در بهار ۶۸۹ ق که لشکر وی یورشهای تولا بوقا پادشاه اردوی زرین را دفع کردند، اما گویا این یورشها اهمیت چندانی نداشته است.

مهم‌ترین و بزرگ‌ترین شورش در دوره فرمانروایی ارغون، قیام امیر نوروز پسر ارغون آقا و نایب غازان در خراسان بود که ۵ سال به درازا کشید و تا زمان ایلخانی گیخاتو ادامه یافت (نک: بویل، همان،

370). در این شورش نوروژ تاخرقان پیش رفت و شاهزاده کشور را در آنجا بر تخت نشاند و به نام او فرمانها نوشت، اما از غازان شکست خورد و عقب نشست و به سیستان و از آنجا به راهبدخشان نزد قایدو (قیدو) پناه جست و مقارن مرگ ارغون با لشکر بزرگی بازگشت و خراسان را مورد تاخت و تاز قرار داد (وصاف، ۳۱۴؛ ایرانیکا).

ارغون مانند پدرش اباقا بودایی بود و آهنگ آن داشت که نبرد با ممالیک را از سرگیرد (گروسه، 448). به نظر می‌رسد که او برخلاف اباقا و غازان از همان اوایل متقاعد شده بود که رویارویی با خشم مملوکه‌ها بدون کمک حکمرانان اروپای غربی غیرممکن است. از این رو در ۶۸۴ق نامه‌ای به همراه هیأتی برای پاپ هونوریوس^۱ چهارم فرستاد که احتمالاً این کار با تأیید قویلائی قان صورت گرفته، زیرا نماینده اوبه نام عیسی کلقچی (نک: رشیدالدین، جامع التواریخ، ۱۱۶۱/۲) همراه آن هیأت بود (نک: وایرس، 317). ترجمه لاتینی این نامه در بایگانی واتیکان محفوظ است (بویل، «ایلخانان...»، 31؛ برای ترجمه تحت‌اللفظی مول^۲ از این نامه، نک: همان، 31-32). این نامه در تبریز نوشته شده بود، زیرا در آن زمان ارغون مدتی را در آنجا گذرانده بود. دو سال بعد، چون ارغون پاسخ مساعدی دریافت نکرد، هیأت دیگری را به ریاست رتن صوما رئیس کلیسای نسطوری گسیل کرد؛ ربن صوما و همراهان او پس از درگذشت پاپ به رم رسیدند. پس از مدتی در فوریه ۱۲۸۸ به نزد پاپ جدید نیکولاس چهارم فرا خوانده شدند و ربن صوما پیام ارغون را تسلیم پاپ کرد. نامه ارغون به پاپ ظاهراً از میان رفته است، ولی می‌توان احتمال داد که مضمون آن تقریباً همان نامه قبلی بوده است، یعنی دعوتی برای عملیات نظامی هماهنگ برضد ممالیک (نک: همان، 32-34). اگر این حدس درست باشد، پاسخ پاپ بی‌گمان خاطر ارغون را کاملاً آسوده نکرد، زیرا این پاسخ عبارت از دو نامه بود که در یکی از آنها پاپ تنها قدردانی خود را از مهربانی و عطوفت ارغون نسبت به رعایای مسیحی خود ابراز کرد و در دومی که کوتاه‌تر بود، پاپ نیت ایلخان را برای دریافت غسل تعمید در بیت‌المقدس پس از آزاد سازی آن از چنگ کفار (مسلمانان) ستوده، ولی تأکید کرده که بهتر است ایلخان منتظر این امر نشده، فوراً به مسیحیت بگردد (همانجا). در ۶۸۸ق/۱۲۸۹م ارغون هیأت سوم را به ریاست یک جنوایی به نام بوسکارلو گیزلفی^۳ یکی از رؤسای محافظان ایلخان گسیل داشت و نامه‌ای همراه او کرد که آن را از روستای گندلان در جنوب سقر نوشته بود. متن مغولی این نامه، یا لا اقل رونوشت آن که برای فیلیپ چهارم پادشاه فرانسه فرستاده شد، در دست است. متن این نامه را آبل رموزا^۴ در آغاز سده ۱۹م در بایگانی ملی فرانسه کشف، و ترجمه فرانسوی آن را منتشر کرد. بویل بخشی از ترجمه انگلیسی آن نامه را که توسط موستارت و کلیوز انجام گرفته، نقل کرده است (نک: همان، 34-35)، به ضمیمه این نامه پیامی هم از خود گیزلفی بود. در این پیام اوبه فیلیپ

اطلاع داده که ارغون شنیده است که حمل اسب از طریق دریا برای فیلیپ دشوار است، از این رو ایلخان آماده است که بین ۲۰ تا ۳۰ هزار اسب به عنوان پیشکش یا به بهای عادلانه‌ای در اختیار او بگذارد. ظاهراً ارغون به فیلیپ وعده داد که به دمشق خواهد آمد و او نیز بدانجا آید تا ممالیک را شکسته، بیت‌المقدس را به او سپارد. ریاست آخرین هیأتی که به فرنگ فرستاده شد، با مغول مسیحی شده‌ای به نام چغان بود که در اواخر سال ۶۸۹ق/۱۲۹۰م به رم رسید. در دیدار این هیأت، پاپ نیکولاس چهارم خبر سقوط عکا و از بین رفتن آخرین بقایای حکومت مسیحیان در سوریه را شنید (برای تفصیلات، نک: همان، 35-36؛ هنیس، 220 به بعد؛ وایرس، 317 به بعد).

نتیجه همکاری ایران و غرب در طی فرمانروایی ارغون تنها این بود که ملوانان جنوایی برای ساخت ناوگانی جنگی در دجله حضور یابند و برای تجارت مصریان در اقیانوس هند مزاحمت ایجاد کنند، اما مشاجرات ملوانان جنوایی با یکدیگر، پایان این طرح بود (نک: ریچارد، 49؛ ایرانیکا).

ارغون در اواخر عمر به بخشیان (کاهنان بودایی) و طریقه ایشان گرایش یافت و زیر نفوذ یک بخشی هندی ۸ ماه به خوردن معجونی مرکب از گوگرد و زئبق پرداخت و در پایان ماه هشتم برای چله‌نشینی به قلعه تبریز بازآمد و به انزوای کامل گرایید، چنانکه جز سعدالدوله و اوردوقیا و قوچان کسی را نزد او راه نبود. چون از خلوت بیرون آمد، رهسپار اراک شد. در آنجا بیمار گشت و شرتی که یکی از بخشیان به او خوراند، باعث تشدید بیماری شد (رشیدالدین، جامع التواریخ، ۱۱۷۹/۲؛ نک: نویری، ۴۰۶/۲۷؛ میرخواند، ۳۶۱/۵)، اما آن را به سحر و جادو نسبت دادند و یکی از خواتین حرم ارغون به نام طوغچان را به این امر متهم کردند و پس از شکنجه او را با تنی چند از زنان دیگر به آب انداختند (رشیدالدین، همان، ۱۱۸۰/۲؛ بیانی، ۴۲۶/۲، ۴۲۸-۴۲۹). ارغون در باغچه اراک (رشیدالدین، همان، ۱۱۸۲/۲؛ نک: غفاری، ۲۱۳، که قرا باغ آورده است) در حالی که شایع شده بود او را مسموم کرده‌اند (ذهبی، العبر، ۳۷۲/۳؛ پولو، 427؛ ابن تغری بردی، ۲۹/۸)، درگذشت و دو روز بعد او را در کوه سجاس به سنت مغولی به خاک سپردند (رشیدالدین، همانجا؛ فصیح، ۳۶۴/۲) و مدفن او را هم بنا به سنت مغول پنهان داشتند، اما بعد دخترش اولجای مقبره پدر را آشکار ساخت (حمدالله، نزهة...، ۶۴).

ریکولدوی مونته کروچه‌ای^۵ ارغون را به عنوان کسی که به هر کار شری دست می‌زد، وصف کرده، و درباره شعار بی‌گناهانی که به دستور او کشته شده‌اند، سخن گفته است (ایرانیکا).

از نظر وصاف (ص ۲۴۲-۲۴۳) ارغون در ابتدای فرمانروایی خود از خونریزی روی گردان بود، ولی در پایان کار بر اثر وسوسه سعدالدوله در ریختن خون حریص شده بود، چنانکه به سبب جرمی کوچک صد

1. Honorius da Montecroce

2. «The Il-Khans...»

3. A.C. Moule

4. Buscarello Ghisolfi

5. Abel Rémusat

6. Ricolodo

میرخواند، محمد، *روضة الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نویری، احمد، *نهاية الارباب*، به کوشش سعید عاشور و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵/۱۱۴۵؛ و صاف، تاریخ، بیمنی، ۱۲۶۹ ق/۱۸۵۳ م؛ نیز:

Bausani, A., «Religion under the Mongols», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. v; Boyle, J.A., «Dynastic and Political History of the Il-Khans», *ibid*; id, «The Il-Khans of Persia and the Princes of Europe», *Central Asiatic Journal*, Wiesbaden, 1976, vol. XX; Grousset, R., *L'empire des steppes*, Paris, 1948; Haenisch, E., «Zu den Briefen der mongolischen Il-Khane Arghun und Oljeitü...», *Oriens*, Leiden, 1949, vol. II; Howorth, H.H., *History of the Mongols*, New York, 1888; *Iranica*; Polo, M., *The Travels*, tr. W. Marsden, London, 1946; Richard, J., «European Voyages in the Indian Ocean and Caspian Sea (12th-15th Centuries)», *Iran*, London, 1968, vol. VI; Spuler, B., *Die Mongolen in Iran*, Leiden, 1985; Weiers, M., «Die Mongolen in Iran», *Die Mongolen*, Darmstadt, 1986.

رضا رضازاده لنگرودی

آرغون کاملی، ارغون بن عبدالله (زنده در ۷۴۵ ق/۱۳۴۴ م)، خوشنویس نامدار ایرانی که در کتابت قلمهای ششگانه به ویژه ریحان چیره دست بود. ارغون را در شمار «استادان سته» و از شاگردان یاقوت مستصمی دانسته‌اند. این مطلب را در هیچ یک از تذکره‌های خط و خطاطان نوشته شده تا دو سده پس از تاریخ واپسین اثر او (۷۴۵ ق) نمی‌یابیم. در مآخذ مستندی نیز که از آن پس تا دوره معاصر نوشته شده است، چنین سخنی دیده نمی‌شود. سراج حسینی، نویسنده *تحفة المحبین* (تألیف: ۸۵۸ ق) او را از «اساتذۀ کبار» (ص ۵۱)، و حاجی خلیفه از «ماهرین» (۷۱۱/۱) می‌شمارد. صلاح الدین منجد نیز در کتاب *یاقوت المستصمی* او را در زمره شاگردان یاقوت نیاورده است (ص ۴۲). نخستین بار دوست محمد کاتب در مقدمه مرقع بهرام میرزای صفوی (تألیف: ۹۵۱ ق) او را شاگرد یاقوت می‌خواند (ص ۷). این سخن نادرست از آن پس به تمامی تذکره‌های خط و خوشنویسی فارسی، عربی و ترکی وارد گشته، و از آنها به مآخذی که به دیگر زبانها نوشته شده، راه یافته است (نک: هـ، احمد سهروردی).

قاضی احمد نوشتن کتیبه‌های مدرسه مرجانیه و مدرسه‌ای دیگر در کنار جسر بغداد را به او نسبت داده است (ص 61-60؛ قس: همو، ۲۱)، اما شواهد بسیاری نادرستی سخن او را آشکار می‌سازد. روشن‌ترین آنها کتیبه حاوی آگاهیهای لازم درباره ساختمان مدرسه مرجانیه است که بر پیشانی در ورودی آن جای دارد. کتیبه گویای آن است که بنا به دست امین الدین مرجان در واپسین سالهای پادشاهی شیخ حسن بزرگ جلایری (سلا ۷۳۶-۷۵۷ ق) آغاز شده، و در نخستین سالهای حکومت جانشین او شیخ اویس (سلا ۷۵۷-۷۷۶ ق) پایان یافته است. رقم کاتب نیز به صورت «... احمد شاه النقاش المعروف بزرین قلم التبریزی...» در پایان این کتیبه دیده می‌شود (جواد، دلیل...، ۲۲۱-۲۱۹، «الکتابه...»، ۶۹۰-۶۹۲). دیگر کتیبه این مدرسه و نیز کتیبه «خان مرجان» - تنها دو بنای بازمانده از مجموعه بناهای برپا داشته امین الدین مرجان - نیز به خط همین خوشنویس است (نک: همو، «ما فوق...»، ۶۱۵-۶۱۷؛ نیز زین الدین، ۱۲، ۳۱۱، ۳۱۲). بدین سان در نادرستی گزارش قاضی احمد جای دودلی نمی‌ماند.

جان بر باد می‌داد. منابع اسلامی از شجاعت، سفاکی و ظلم او (نک: صفی، ۳۵۰/۸؛ ذهبی، دول...، ۳۸۶، *العبر*، همانجا؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ شبانکاره‌ای، ۲۶۵). و منابع مسیحی از ملاطفتش نسبت به مسیحیان یاد کرده‌اند. بنا به روایات مسیحی، ارغون یکی از پسران خود به نام اولجایتو را پس از غسل تعمید به افتخار پاپ، نیکولاس نامید. او کلیساهایی را که احمد تگودار ویران کرده بود، دوباره مرمت کرد (گروسه، ۴۴۸).

اینکه تاریخ‌نگاران مسیحی نوشته‌اند که به فرمان ارغون تنها مسیحیان و یهودیان اجازه داشتند که کاتب دربار شوند، با دقت بیشتری توسط و صاف شرح داده شده است. او به روشنی بیان می‌دارد که ایلخان فرمان داد که هیچ مسلمان را به کار نگمارند (ص ۲۴۱).

ارغون به علوم علاقه زیاد نشان می‌داد. رشیدالدین از گفت و گوی او با قطب‌الدین شیرازی یاد کرده است (همان، ۱۱۷۸/۲، *سوانح*...، ۱۴۶-۱۴۷). وی همچنین به ساختن شهرها توجه داشت (نک: هاورث، ۱۱۴۶-III/344). از جمله طرحهایی که آغاز کرد، شهری بود که بعدها توسط اولجایتو (حافظ ابرو، ۶۷) گسترش یافت و به نام سلطانیه معروف شد. از ارغون بیش از ۱۰ نوع سکه به خط و زبان کوفی ایغوری بر جای مانده (برای تفصیل، نک: تراپی، ۳۷ به بعد) که احتمالاً مربوط به اواخر حکومت اوست. از وی ۴ پسر به نامهای غازان، بیسو تیمور، اولجایتو و ختای اغول بازماند (رشیدالدین، *جامع التواریخ*، ۱۱۵۳/۲؛ اهری، ۱۳۸).

مآخذ: آق سرائی، محمود، *مسامرة الاخيار و مسامرة الاخير*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۴ م؛ ابن تغری بردی، *التجويد*، ابن دوداری، ابوبکر، *کنز الدرر و جامع الفهر*، به کوشش اولریش هارمان، قاهره، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، *الحوادث النجامة*، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مفصل ایران* (از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری)، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ اهری، ابوبکر، *تاریخ شیخ اویس*، به کوشش ی. لون، لاهه، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۴ م؛ باقی، محمد مفید، *جامع مفیدی*، به کوشش ابرج افشار، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ بانکی، داود، *تاریخ*، به کوشش جعفر شمار، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ بیانی، شیرین، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ تراپی طباطبایی، جمال، *رسم الخط ایغوری*، تبریز، ۱۳۵۱ ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *ذیل جامع التواریخ*، رشیدی، به کوشش خانبابایی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همو، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، *حبیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ ذهبی، محمد، *دول الاسلام*، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ همو، *العبر*، به کوشش محمدسعید بن بیسوی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، *تاریخ مبارک غازانی*، به کوشش کارل یان، لندن، ۱۳۵۸ ق/۱۹۴۰ م؛ همو، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ همو، *سوانح الافکار*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ صفی، خلیل، *الوالی بالوفیات*، به کوشش محمدیوسف نجم، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ عقلی، حاجی بن نظام، *آثار الوزراء*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ غفاری قزوینی، احمد، *تاریخ جهان آراء*، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ فصیح خوانی، احمد، *مجله فصیحی*، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ معین‌الدین نطنزی، *منتخب التواریخ* معنی، به کوشش ژان اوین، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش محمدمصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ناصرالدین منشی کرمانی، *ناسم الاساطیر*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛

تزیینی در متنی مذهب، نشانها مذهب، جدولها با آب طلا، مُذهَّب «محمد ابن سیف الدین النقاش»، جلد چرمی سیاه مذهب با نقش شمشه، توپکایی سرایی، به شمارهٔ EH۱۵۱ (TS)، همانجا؛ جیمز، همان، 159,242).

۴. قرآن وزیری، ۱۴/۵ × ۲۳/۵ سانتی متر، بدون صفحه شمار، هر صفحه ۱۳ سطر، به قلم ریحان عالی، با رقم «ارغون الکاملی» و تاریخ «فی یوم الاثنين رابع عشرين صفر ختم بالخیر و الظفر من سنة ثمان و ثلثین و سبع مائة [۷۳۸ق]»، کتابخانهٔ بایزید استانبول به شمارهٔ ۸۰۵۶ (همان، 245). با توجه به وجود رقم مذهب در دو کتیبهٔ ذیل ویشانی

دیگر آگاهیهای داده شده دربارهٔ زندگانی او نیز سده‌ها پس از مرگ وی نوشته شده، و بیشتر بر پایهٔ گمان و برداشت نویسندگان تذکرها و آمیخته به خطاست. حاجی خلیفه در نیمهٔ سدهٔ ۱۱ق/۱۷م نام او را به صورت عبدالله ارغون ثبت می‌کند (همانجا) و مستقیم زاده، نویسندهٔ تحفة الخطاطین (تألیف: ۱۱۷۳ق) نیز از او پیروی کرده، با برداشتی از نام و نسب ارغون، او را زادهٔ مادری ترک و پدری عرب می‌پندارد و پس از گذشت ۴ سده از مرگ ارغون، بدون ذکر هیچ مأخذی به او نسبت بغدادی می‌دهد (ص ۲۸۸). حبیب اصفهانی با تکرار همان مطالب شمار قرآن‌های نوشتهٔ او را ۲۹، و سال در گذشتش را ۷۴۴ق می‌داند (ص ۵۴). کاراتای به هنگام معرفی قرآن شمارهٔ R۶۹ توپکایی سرایی (TS, I/57) که رقم «عبدالله ارغون الکاملی» دارد و باید به خط عبدالله پسر ارغون باشد، نه تنها از ۳ تن یاد شده پیروی کرده، بلکه عبدالله و ارغون را یک تن پنداشته است. جیمز نیز دچار لغزش شده است و در کتاب «قرآن‌ها و جلد‌ها» قرآن شمارهٔ ۱۴۹۴ چستریتی را کتابت شدهٔ حدود ۸۱۴ق در قاهره دانسته (ص 51)، و ۷ سال بعد در کتاب «قرآن‌های معالیک^۲» آن را نوشتهٔ ربع نخست سدهٔ ۸ق و به استناد نوشتهٔ کاراتای منسوب به ارغون و کتابت شده در بغداد شمرده است (ص 250). این امر در خور توجه است که ارغون هیچ‌گاه بغدادی رقم نکرده، و از بغداد یا هیچ شهر دیگری به عنوان جای کتابت آثارش نام نبرده است. جیمز با آنکه خود به این امر اشاره دارد (همان، 158)، با اینهمه، همواره کوشیده است تا آثار ارغون را با عباراتی چون «تقریباً با اطمینان» در شمار قرآن‌های بغداد طبقه‌بندی کند (همان، 159-150).

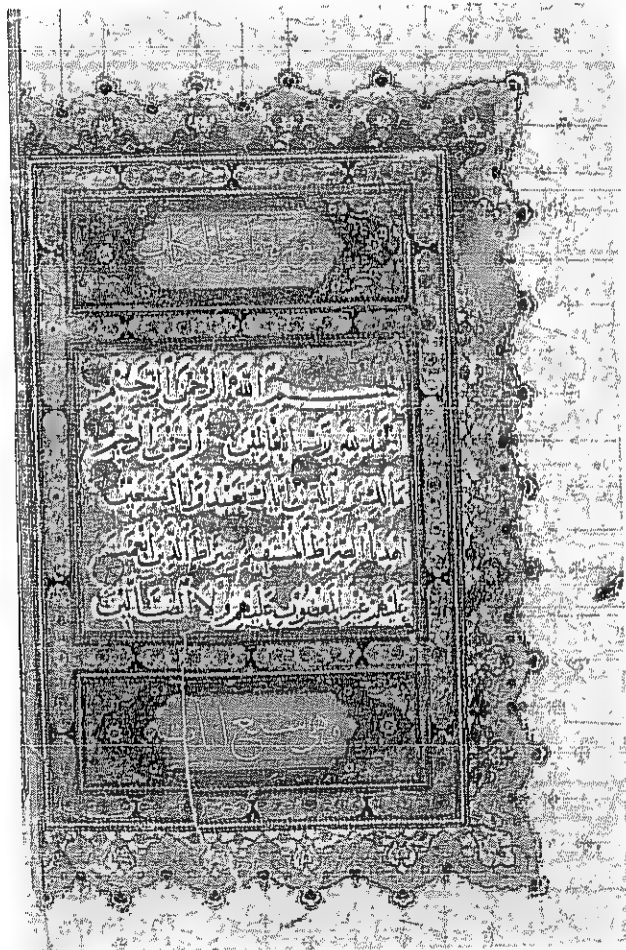
آثار:

الف. قرآن‌ها:

۱. قرآن رحلی کوچک، ۲۵ × ۳۲/۵ سانتی متر، ۵ سوره (فاتحه، انعام، کهف، سبا و فاطر)، ۲۰۴ صفحه، هر صفحه ۵ سطر به قلم محقق خوش، با رقم «ارغون» و تاریخ ۷۰۶ق، متنی دو صفحهٔ بدرقه لا جورودی و خط با آب طلا، سر لوح سورهٔ فاتحه مذهب، نشانها و جدول زرین، مُذهَّب ناشناس، جلد ضربی قهوه‌ای سوخته با کتیبه و نقش شمشه، اندرون چرم قرمز سیر با نقش شمشه ظریف، توپکایی سرایی به شمارهٔ EH۱۲۲ (نک: TS, I/42)، که در آن کاراتای به هنگام معرفی قرآن‌های نوشتهٔ ارغون، قلم محقق را ثلث، و قلم ریحان را نسخ نوشته است.

۲. قرآن سلطانی، ۲۸ × ۳۵ سانتی متر، ۲۸۷ صفحه، هر صفحه ۱۳ سطر، به قلم ریحان عالی با رقم «ارغون بن عبدالله الکاملی» و تاریخ «یوم الثلاثاء فی العشر الاول من رمضان المبارك من سنة عشرين و سبع مائة [۷۲۰]»، مذهب ناشناس، موزة ترک و اسلام استانبول به شمارهٔ K۲۰۲ (جیمز، همان، 159-158, 240).

۳. قرآن رحلی کوچک، ۲۴/۵ × ۳۵/۵ سانتی متر، ۲۷۳ صفحه، هر صفحه ۱۳ سطر، به قلم ریحان عالی، با رقم «ارغون بن عبدالله» و تاریخ ۲۹ ربیع الاول ۷۳۰، دو صفحهٔ بدرقه تمام مذهب مرصع، دو سورهٔ آغاز دارای دو سر لوح مذهب مرصع، سر سوره‌ها با خط کوفی



قرآن به خط ارغون کاملی، ۷۴۵ق، موزة ملی ایران

واپسین صفحهٔ این قرآن به صورت «ذهبه محمد بن سیف الدین النقاش» به خط کوفی تزیینی بر متنی مذهب و حواشی عالی (همانجا)، پیداست که قرآن باید از تذهیب و دیگر آرایه‌های کتاب‌سازی عالی برخوردار باشد.

۵. قرآن سلطانی، ۲۷ × ۳۶ سانتی متر، بدون صفحه شمار، هر صفحه ۱۱ سطر، به قلم ریحان عالی، با رقم «ارغون الکاملی» و تاریخ

1. Qur 'ans and Bindings.

2. Qur 'āns of the Mamlūks.

صلاح‌الدین، یاقوت‌المستعصمی، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ یادداشت‌های مؤلف؛ نیز:

Arberry, A. J., *The Koran Illuminated*, Dublin, 1967; James, D., *Qur'ans and Bindings*, London, 1980; id., *Qur'ans of the Mamluks*, London, 1987; Qāḍī Aḥmad, *Calligraphers and Painters*, tr. V. Minorsky, Washington, 1959; TS.

محمدحسن سمار

آرغیان، ناحیه‌ای در شمال خراسان، نام ارغیان از قرن ۳/ق ۹م به این سوی در بسیاری از مآخذ آمده است. آنچه از همه این منابع دربارهٔ حدود جغرافیایی ارغیان دریافته می‌شود، این است که در شمال غربی نیشابور واقع بوده، و از شمال به اسفراین و خبوشان و از جنوب به سبزوار کنونی محدود می‌شده است.

در کهن‌ترین روایاتی که اینک در دست است، نام ارغیان، به همراه نیشابور، جزو مناطقی آمده که ابن عامر در حدود سال ۳۱۱/ق ۶۵۲م در خراسان فتح کرد (بلاذری، ۵۰/۳؛ قدامه، ۴۰۱؛ نیز نک: ابن اثیر، ۱۲۵/۳؛ قس: طبری، ۳۰۱/۴-۳۰۲، که در اخبار فتح خراسان نامی از ارغیان به میان نیاورده است). ابن رُسته از ارغیان به عنوان دومین رستاق از ۱۳ رستاق پیرامون نیشابور نام برده است (ص ۱۷۱؛ نیز نک: خلیفه، ۲۸، ۳۵؛ مارکوارت، ۷۴). برخی منابع، ارغیان را از قریه‌های نیشابور شمرده‌اند (مثلاً نک: ابو عبید، ۱۳۸/۱؛ ابن جوزی، ۱۴۶/۹) و برخی دیگر آن را ناحیه‌ای شامل چند ده دانسته‌اند. در این باب، می‌توان به گفتهٔ ابوحاتم سجستانی اشاره کرد که خود در یکی از قریه‌های ارغیان استماع حدیث کرده بوده است (نک: یاقوت، ۳۵/۳؛ نیز نک: باخرزی، ۱۰۱۲/۲؛ صریفینی، ۳۵؛ ابن خلکان، ۴۳۴/۲). سمعانی نیز به‌هنگام بازگشت از عراق از ارغیان گذر کرده، و آن را ناحیه‌ای از نواحی نیشابور خوانده که مشتمل بر چندین ده همچون بان و راؤنیر بوده است (الانساب، ۱۶۷/۱-۱۶۸). یاقوت نیز از ارغیان به عنوان «کوره» ای از نواحی نیشابور یاد کرده و می‌گوید که آن خود شامل ۷۱ قریه بوده، و راؤنیر قصبهٔ آن به‌شمار می‌رفته است (۲۰۹/۱، ۷۴۲/۲). دربارهٔ راؤنیر، نک: اوین، ۱۱۱-۱۱۰). نیز خلیفه نیشابوری در تلخیص تاریخ نیشابور حاکم نیشابوری (د ۴۰۵ق)، از ارغیان به عنوان «ولایتی معمور و به کثرت علماء کبار مشهور» نام برده است (ص ۱۴۰).

تعیین دقیق حدود ارغیان و قریه‌های آن اینک دشوار است و همین امر برخی از محققان را دربارهٔ ارغیان به اشتباه انداخته است: مثلاً لسترنج (ص ۴۱۸) به‌خطا شهر جاجرم را (در غرب ارغیان) با ارغیان یکی شمرده است، در حالی که به یقین جاجرم، چه در منابع کهن و چه در منابع متأخر، شهری جز ارغیان بوده است (نک: مقدسی، ۳۱۸؛ حافظ ابرو، تاریخ، ۱۰۷، ۱۰۹؛ اوین، ۱۱۰).

نام ارغیان در منابع دورهٔ مغول و پس از آن نیز در رویدادهای تاریخی دیده می‌شود: در حدود سال ۶۳۰/ق ۱۲۳۳م جغتور که از سوی اوکتای قاآن به حکومت خراسان و مازندران منصوب شده بود، حکومت اسفراین، جوین، بیهق، جاجرم و ارغیان را به ملک بهاء‌الدین صعلوک واگذاشت (جوینی، ۲۲۳/۲؛ بناکتی، ۳۸۵، ۳۸۶). رشیدالدین

«احدی و اربعین و سبع مائة [۷۴۱ق]»، دو صفحهٔ بدرقه تمام مذهب مرصع، دو سر لوح مذهب مرصع در آغاز کتاب، سر سوره‌ها و نشانها مذهب، جدول زرین، اسامی سوره‌ها به قلمهای کوفی تزینی و ثلث، مذهب محمد بن سیف‌الدین نقاش، موزهٔ ترک و اسلام استانبول به شمارهٔ K۴۵۲ (بیانی، احوال، ۳۳/۴، ۳۳/۴؛ جیمز، همان، ۱۶۰، ۱۶۷، ۲۴۶).

۶. قرآن وزیری، ۱۸/۳ × ۲۷/۲ سانتی‌متر، ۷۹۲ صفحه، هر صفحه ۱۱ سطر، به قلم ریحان خوش، با رقم «ارغون الکاملی» و تاریخ «خمس و اربعین و سبع مائة [۷۴۵ق]»، پیشانی و ذیل و حاشیهٔ دو صفحهٔ آغاز و دو صفحهٔ پایان کتاب مذهب مرصع، اسامی سوره‌ها به قلم رقاع عالی تحریر شده با مرکب بر زمینهٔ زرین، سر سوره‌ها و نشانها مذهب مرصع، جلد مقوایی با روکش ساغری مشکی ضربی و نقش لچک و ترنج، اندرون میشن عنابی با همان نقش، موزهٔ ملی ایران (ایران باستان) به شمارهٔ ۳۷۹۰، انتقالی از بقعهٔ شیخ صفی‌الدین اردبیلی (بیانی، همان، ۳۴-۳۳/۴، راهنمای، ۳۱، نیز تصویر ۱۰؛ یادداشت‌های مؤلف).

۷. قرآن سلطانی، ۲۷/۳ × ۳۷/۴ سانتی‌متر، ۶ سوره (نوح، لقمان، سجده، زخرف، دخان و جاثیه) (همان؛ قس: آبری، ۶۰)، ۱۹ صفحه، هر صفحه ۱۳ سطر، به قلم ریحان عالی، سر سوره‌ها مذهب، اسامی سوره‌ها به کوفی تزینی و رقاع، نشانها زرین، مذهب محمد بن سیف‌الدین نقاش، کتابخانهٔ چستریتی به شمارهٔ ۱۴۹۸ (جیمز، همان، ۱۵۷، ۱۶۶، ۲۴۶، «قرآن‌ها»، ۶۲).

ب. قطعه‌ها:

۱. قطعه‌ای از مرقع منسوب به سید احمد مشهدی به قلم ثلث سه دانگ جلی و رقاع کتابت خوش، با رقم «نمقه ارغون بن عبدالله فی شهر سنة سبع مائة الهجرية [۷۰۰ق]»، توپکایی سرایی (بیانی، احوال، ۳۳/۴).

۲. بیست و پنج قطعه از مرقع منسوب به بایقرا - طهماسب به قلمهای ثلث و رقاع چهاردانگ جلی ممتاز، نسخ کتابت عالی و توقیع نیم دو دانگ عالی، با رقم «ارغون بن عبدالله و ارغون الکاملی»، به تاریخهای ۷۳۱-۷۳۲ق، توپکای سرایی استانبول (همانجا).

۳. دو قطعه به قلمهای ثلث سه دانگ جلی ممتاز و عالی و رقاع نیم دودانگ و نسخ، در دو مرقع، یکی در کتابخانهٔ دانشگاه استانبول و دیگری در توپکایی سرایی (همانجا).

مآخذ: بیانی، مهدی، احوال و آثار خوشنویسان، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، راهنمای گنجینهٔ قرآن در موزهٔ ایران باستان، تهران، ۱۳۲۸ش؛ جواد، مصطفی، «الکتابه التي فوق باب جامع مرجان»، لغة العرب، بغداد، ۱۹۲۹م، س ۷، ش ۹؛ همو، «ما فوق باب اورتمه»، همان، س ۷، ش ۸؛ همو و احمد سوسه، دلیل خارطة بغداد المفضل فی خطط بغداد قديماً و حديثاً، بغداد، ۱۳۷۸ق؛ حاجی خلیفه، کشف حبيب اصفهانی، خط و خطا طان، قسطنطنیه، ۱۳۰۵ق؛ دوست محمد کاتب، مقدمهٔ مرقع بهرام میرزا صفوی، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ زین‌الدین، ناجی، مصور الخط العربی، بغداد/بیروت، ۱۴۰۰ق؛ سراج حسینی، تحفة المحبین، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ قاضی احمد قمی، گلستان هنر، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۵۲ش؛ مستقیم زاده، سلیمان، تحفة الخطاطین، استانبول، ۱۹۲۸م؛ منجد،

فضل الله از حضور غازان خان در حدود بام و ارغیان سخن به میان آورده (ص ۲۶۷) که ممکن است مقصود از بام در اینجا همان «بان» یکی از قریه‌های مشهور ارغیان، باشد (نک: سطور پیشین).

گویا از همین عهد، نام ارغیان با یکی از روستاهای آن ناحیه به نام «جهان» پیوند خورده است و این شاید نشان دهنده برتری یافتن یک روستا، به علل گوناگون، بر دیگر روستاهای ناحیه ارغیان باشد. به هر حال، در لشکرکشی نخستین امیر تیمو گورکانی به خراسان، در حدود سال ۷۸۲ ق/ ۱۳۸۰ م از توقف چند روزه وی در نواحی «جهان و ارغیان» برای تقویت چارپای لشکریان «در آن مرغزارها» آگاهی در دست است (معین‌الدین، ۳۱۲). حافظ ابرو در وقایع سال ۸۲۳ ق/ ۱۴۲۰ م از عبور بایسنقر از جهان و ارغیان خبر داده است (نک: زبده التواریخ، ۷۱۷/۲). همو در تاریخ خود از ولایت جهان و ارغیان به تفصیل یاد کرده، و از چندین ده از توابع ارغیان، از جمله قریه جهان نام برده است (ص ۱۰۹). به هر روی، ترکیب جدید جهان و ارغیان در همان حدود عصر تیموریان رواج داشته، و به آن اشاره شده است (مثلاً نک: دولتشاه، ۴۳۸).

در اواخر سده ۱۰ ق از ارغیان به گونه جدیدی نام برده شده است؛ معلوم نیست که دقیقاً از چه دورانی و به چه دلیلی در نام‌گذاری این ناحیه دوباره اندک تغییری پیدا شد. در منابع این دوره از «جهان ارغیان» نام برده می‌شود و عنوان پیشین آن «جهان و ارغیان»، کمتر رواج داشته است. در سالهای پایانی سده ۱۰ ق/ ۱۶ م، از تسلط عبدالله خان و پسرش عبدالؤمن خان از یک بر نواحی خراسان آگاهی داریم که اندکی پیش از جلوس شاه عباس بر تخت سلطنت، سرداران قزلباش، از بکان را از اسفراین، جوین، جاجرم و جهان ارغیان عقب راندند (افوشته‌ای، ۴۱۰، ۵۸۴). شاه عباس، خود به هنگام بازگشت به سمت قزوین، از راه جهان ارغیان عبور کرد (اسکندریک، ۴۵۴). در همین دوران، مالیات ناحیه ارغیان و کلیدر یکجا برآورد می‌شد (برن، ۱۵۶). جهان ارغیان نیز همچون نواحی مجاور آن از دوران شاه عباس بدین سو محل سکناي اقوام گرد بود که شاه عباس ایشان را برای مقابله با طوایف از یک به خراسان کوچانید (اعتمادالسلطنه، مطلع، ۱۵۶-۱۵۷؛ درباره طوایف کرد این منطقه، نک: روشنی، «طوایف...»، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۱۹). در ۱۲۱۰ ق/ ۱۷۹۵ م که آقامحمدخان قاجار به بهانه زیارت بارگاه حضرت رضا (ع)، اما در باطن برای سرکوب کردن مخالفان در خراسان به مشهد مقدس می‌رفت، بسیاری از امرای کرد آن ناحیه که بیشتر از طایفه شادلو و زعفرانلو بودند، در راه به او پیوستند و از منزل جهان ارغیان نیز به عنوان یکی از منازل راه نام برده شده است (ساروی، ۲۸۶-۲۸۷).

اعتمادالسلطنه، جهان ارغیان را از توابع بام وصفی آباد شمرده، و گفته است که هوایش بیلاقی است و ۲۵۰ خانوار سکنه دارد (مرآة...، ۲۳۰۷/۴). در ۱۲۸۶ ق/ ۱۸۶۹ م که ناصرالدین شاه قاجار به خراسان سفر می‌کرد، ضمن عبور از این ناحیه، درباره ایل‌های ساکن در آن منطقه

یعنی بغایری و زعفرانلو پیرس و جو کرد و در گزارش همین سفر از کوه جهان ارغیان (در متن: ارقیان) که در میان محل سکناي آن دو طایفه واقع شده، به عنوان یکی از «جبال معروف خراسان» نام برده شده است (نک: حکیم الممالک، ۳۱۴؛ نیز نک: اعتمادالسلطنه، همانجا). چارلز ادواردیت که در اواخر سده ۱۹ م در خراسان سفر می‌کرده، ضمن عبور از منطقه ارغیان، به وصف آنجا پرداخته است. به نوشته وی ارغیان به شهری در پای کوههای نزدیک به بام فعلی اطلاق می‌شده است و از قول اعتمادالسلطنه، وصفی درباره کوهی که دامنه شمالی آن شاه جهان و دامنه جنوبی آن جهان ارغیان نام داشته، آورده است (ص ۳۴۵؛ نیز نک: حکیم الممالک، ۳۱۴، ۳۱۸؛ روشنی، «آثار تاریخی...»، ۳۱۸).

در تقسیمات جدید، نامی از ارغیان و جهان ارغیان دیده نمی‌شود، اما ناحیه ارغیان قدیم، اینک تقریباً با بخش بام وصفی آباد و ده جهان از دهستان بام از بخشهای شهرستان اسفراین منطبق است (نک: فرهنگ...، ۲۲-۲۴، ۴۵). هنوز آثاری از ناحیه ارغیان قدیم، در این منطقه دیده می‌شود (نک: روشنی، همان، ۳۱۸-۳۲۳).

دانشمندانی به ناحیه ارغیان منسوب شده‌اند: سمعانی از چندین تن از ایشان همچون ابوالفتح سهل بن احمد ارغیانی که از ده‌بان بود و نیز از ابونصر محمد بن عبدالله ارغیانی — که هر دو در سده ۵ هجری می‌زیسته‌اند — نام برده است (الانساب، ۱۶۸/۱، التحبیر، ۵۱۷/۱، ۱۷۷/۲؛ نیز نک: صریفینی، ۳۸۳-۳۸۴). خلیفه نیشابوری (ص ۲۸، ۳۵، ۳۸، ۵۸، ۶۸، ۱۱۱)، ذهبی (۱۷/۱۳، ۴۲۲/۱۴)، سبکی (۱۶۴/۶) و صفدی (۱۳/۱۶) به برخی دیگر از علمای برخاسته از ناحیه ارغیان اشاره کرده‌اند.

ماخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن رسته، احمد، الاغلق النقیسه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم مالستعجم، به کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۲۶۴ ق؛ اسکندریک منشی، تاریخ عالم‌آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ همو، مطلع الشمس، تهران، ۱۳۰۱ ش؛ افروشته‌ای، محمود، نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ باخرزی، علی، دمیة القصر، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ برن، رهبر، نظام ایالات در دوره صفویه، ترجمه کیکاوس جهانمندی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ بناکی، داوود، تاریخ، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ جوینی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ ق/ ۱۹۱۶ م؛ حافظ ابرو، عبدالله، تاریخ، به کوشش کراولسکی، ویسبادن، ۱۹۸۲ م؛ همو، زبده التواریخ، به کوشش کمال حاج سید جواد، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ حکیم الممالک، علیقلی، روزنامه سفر خراسان، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ خلیفه نیشابوری، احمد، ترجمه و تلخیص تاریخ نیشابور حاکم نیشابوری، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعراء، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ ق/ ۱۹۰۰ م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش عبدالکریم علی‌زاده، باکو، ۱۹۵۷ م؛ روشنی زعفرانلو، قدرت‌الله، «آثار تاریخی در بام و صفی‌آباد»، یکی قطره باران، به کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ همو، «طوایف کرد زعفرانلو»، مجموعه مقالات چهارمین کنفرانس تحقیقات ایرانی، به کوشش محمدحسین اسکندری، شیراز، ۱۳۵۳ ش؛ ساروی، محمد، تاریخ محمدی، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ سبکی، عبدالوهاب،

باب او را با پدرش خلط کرده‌اند (نک: ابن قدامه، ۳۸۸؛ ابن حجر، همانجا). با آنکه ارقم وصیت کرده بود تا سعد بن ابی وقاص بر او نماز گزارد، ولی مروان بن حکم والی مدینه با استفاده از غیبت سعد، قصد اقامه نماز بر پیکر او داشت که با مخالفت عبدالله بن ارقم و گروهی از بنی مخزوم روبه رو شد و سرانجام سعد از راه رسید و بر پیکر ارقم نماز گزارد (ابن سعد، همانجا).

ارقم از روایان حدیث پیامبر (ص) بود، و احادیثی از طریق او نقل شده است (احمد بن حنبل، ۴۱۷/۳؛ ابن ابی حاتم، ۳۰۹/۱؛ طبرانی، ۲۸۵/۱). خانه ارقم در مکه به سبب شروع دعوت به اسلام در آنجا، بعدها شهرت یافت و تا روزگار منصور عباسی در دست بازماندگان وی بود، ولی پس از سرکوب جنبش محمد نفس زکیه در ۱۴۵ق، منصور عبدالله بن عثمان بن ارقم را که از پیروان نفس زکیه به شمار می‌رفت، گرچه به همراه او خروج نکرده بود، به زندان افکند و سرانجام به زور، سهم این خانه را از او و دیگر برادرانش خرید (نک: ابن سعد، ۲۴۳/۳-۲۴۴/۱؛ ابن جوزی، ۴۴۲/۱).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، الجرح و التعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، علی، اسد الغابة، قاهره، ۱۲۸۰ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، صفة الصفوة، بیروت، ۱۲۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن حبان، محمد، مشاهیر علماء الامصار، به کوشش فلاشهر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن حبيب، محمد، المحیتر، به کوشش ایلزه لیشتن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن حزم، علی، جمهرة انساب العرب، قاهره، ۱۹۸۲م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن قدامه، عبدالله، التبيين فی انساب القرشیین، به کوشش نایف دلیس، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن هشام، عبدالملک، السيرة النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م؛ بخاری، محمد، التاريخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ذهبی، محمد، سير اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ طبرانی، سلیمان، المعجم الکبیر، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بغداد، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ طبری، «منتخب ذیل المذیل»، همراه تاریخ طبری، ج ۱۱، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م.

عباس سالاری

اَرک، یا ارکه، شهر کوچکی در سوریه، واقع در استان حمص، چنانکه در منابع آمده، ارک به هنگام فتح شام توسط مسلمانها، ارکه خوانده می‌شده است (واقدی، ۱۳۷-۱۸، جم؛ بلاذری، ۱۵۴). برخی از نویسندگان معاصر آن را به صورت اراک آورده‌اند (ابونصر، ۱۳۴؛ ابوخلیل، ۳۵). فلات حلب در شمال غربی، ورود قرات در شرق آن واقع شده است. شهرهای مجاور آن عبارتند از: تدمر در جنوب غربی، شخنه در شمال شرقی و سئوی در جنوب شرقی (همو، ۲۶؛ فاعور، ۴۳؛ مونس، ۱۱۱) و نیز غرض که در نزدیکی آن قرار گرفته است (عبدالمؤمن، ۵۷/۱؛ ابوعبید، ۱۳۹/۱).

در ربیع الآخر ۱۳ق ابوبکر سپاهی را به فرماندهی خالد بن ولید روانه

طبقات الشافعية الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ همو، التبحیر فی المعجم الکبیر، به کوشش منیر ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ صریغی، ابراهیم، تاریخ نیشابور (منتخب السیاق عبدالقافر فارسی)، به کوشش محمدکاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش وداد قاضی، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طبری، تاریخ؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۶۵ش، ج ۳۱؛ قدامه بن جعفر، الخراج و صناعة الکتابه، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ لسترنج، گ، جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، ۱۳۶۴ش؛ معین‌الدین، نظری، منتخب‌التواریخ، به کوشش زان اوین، تهران، ۱۳۳۶ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یاقوت، بلدان؛ یت، چارلز ادوارد، سفرنامه خراسان و سیستان، ترجمه قدرت‌الله روشنی زعفرانلو و مهرداد رهبری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Aubin, J., «Réseau pastoral et réseau caravanier, les grand'routes du Khurassan à l'époque Mongole», *Le Monde Iranien et l'Islam*, Paris/Geneva, 1971; Marquart, J., *Eransahr*, Berlin, 1901.

علی بهرامیان

اَرَقَم بنِ اَبی اَرَقَم، ابو عبدالله ارقم بن عبد مناف (د ۵۵ق/۶۷۵م)، صحابی پیامبر (ص). مادرش امیمه دختر حارث بن حباله از خزاعه، و ارقم خود از بنی مخزوم بود (نک: ابن سعد، ۲۴۲/۳).

بر مبنای روایتی که از فرزندان و نوادگان ارقم نقل شده، وی هفتمین مسلمان بوده است (همانجا؛ نیز نک: طبری، ۵۱۹)، اما در روایت ابن اسحاق، نام وی پس از ۸ نفری آمده که همگی پس از ابوبکر ایمان آوردند. وی به اتفاق ابوسلمه و ابو عبیده جراح و عثمان بن مظعون اسلام آورد (ابن هشام، ۲۶۹-۲۷۰). بیشترین شهرت ارقم، بدان سبب است که خانه وی در مکه بر دامنه کوه صفا، محل تجمع مسلمانان نخستین بود و هم در آنجا پیامبر (ص) مردم را به اسلام دعوت می‌کرد (ابن سعد، همانجا) و گفته‌اند که گروه بسیاری در همین خانه به اسلام گرویدند (ابن حزم، ۱۴۳؛ ابن عبدالبر، ۱۳۱/۱). پس از هجرت، پیامبر (ص) میان او و ابوطلحه زید بن سهل پیمان برادری بست (ابن سعد، ۲۴۴/۳؛ ابن حبيب، ۷۳؛ بلاذری، ۲۷۱/۱).

وی در بدر و أحد و دیگر غزوات شرکت داشت (ابن سعد، طبری، همانجاها؛ ابن اثیر، ۶۰/۱). در غزوه بدر با آنکه پیامبر (ص) به مسلمانان فرموده بود تا غنایم را باز گردانند، اما به ارقم شمشیر ارزشمندی بخشید (نک: واقدی، ۱۰۳-۱۰۴؛ بخاری، ۴۶/۲). همچنین از شرکت او در سریه ابوسلمه عبدالله بن عبدالاسد در محرم ۳ق آگاهی داریم (نک: واقدی، ۳۴۰-۳۴۱). وی در مدینه در محله بنوزریق، در خانه‌ای که پیامبر (ص) به او اختصاص داد، سکنی داشت (ابن سعد، همانجا؛ ابن حجر، ۲۸/۱).

ارقم از آخرین اصحاب پدر بود (حاکم، ۵۰۲/۳) که در هشتاد و اند سالگی در مدینه به زمان معاویه درگذشت (ابن سعد، طبری، همانجاها؛ قس: ذهبی، ۴۸۰/۲، که از قول عثمان پسر ارقم، ۵۳ق را تاریخ وفات وی آورده است). برخی که روز وفات او را با روز درگذشت ابوبکر مصادف دانسته‌اند (ابن حبان، ۳۲؛ ابن عبدالبر، ۱۳۲/۱)، گویا در این

شام کرد (واقعی، ۱۳/۱؛ طبری، ۴۰۶/۳؛ طلس، ۶۲). زمانی که خالد بن ولید شهر ارک را در محاصره داشت، بطریقی به نمایندگی از طرف امپراتور روم بر ارک فرمان می‌راند، و حکیمی سالخورده به نام سمعان که دانا به علوم پیشینیان بود، پس از آگاهی از مشخصات خالد و سپاهیان با توجه به نشانه‌هایی که در کتابهای کهن دیده بود، فتح مسلمانان و شکست رومیان را پیشگویی کرد. وی مردم را از جنگ بر حذر داشت و سفارش به تسلیم شهر کرد. اهالی ارک که به او اعتماد بسیار داشتند، نزد بطریق شهر رفته، از او تقاضای صلح کردند. سرانجام، نیروهای نظامی رومیان که پس از محاصره شهر توسط سپاه خالد، در باروی شهر پناه گرفته بودند، بدون هیچ مقاومتی استحکامات دفاعی شهر را به سپاه خالد بن ولید تسلیم داشتند و بر اساس معاهده صلحی به پرداخت جزیه گردن نهادند. پس از آن سپاه خالد راه سخنه را در پیش گرفت (واقعی، ۱۴/۱؛ بلاذری، همانجا؛ ابن اثیر، ۴۰۹/۲؛ اکرم، ۳۵۴-۳۵۵).

ارک در دوران حاکمیت نمایندگان روم، پاسگاه مرزی مسیر عراق به شام بود و رومیان کاروانها را در آنجا متوقف می‌کردند (واقعی، همانجا).

به گفته یاقوت (۲۱۰/۱)، این شهر دارای نخلستانها و مزارع زیتون فراوان بوده است.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابوخلیل، شوقی، اطلس تاریخ العربی، دمشق، ۱۲۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ ابوعمید بکری، عبدالله، معجم المستعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۲۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ ابونصر، عمر، مع الجیش العربی فی صدر الاسلام، بیروت، ۱۹۶۹م؛ اکرم، ای، سیف الله خالد بن ولید، ترجمه صبحی جایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۸م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله ایس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ طبری، تاریخ؛ طلس، محمد اسعد، تاریخ العرب، بیروت، دارالاندلس؛ عبدالمنعم، صفی‌الدین، مرصد الاطلاع، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۷۳ق/ ۱۹۵۴م؛ فاعور، علی و یگران، الاطلس الجدید للعالم، بیروت، ۱۹۸۶م؛ مونس، حسین و دیگران، اطلس تاریخ الاسلام، قاهره، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ واقعی، محمد، فتوح الشام؛ به کوشش عبدالحمید احمد حنفی، قاهره، ۱۳۶۸ق؛ یاقوت، بلدان ناهده قری

آرکُش، یا ارکس، نام مکانهای متعدد در اسپانیای کنونی. مهم‌ترین آنها آرکس دلافرترا^۱ (ارکس مرزی) است که در دوره اسلامی ارکش نامیده می‌شد و رومیها آن را کولونیا ارکنسیوم^۲ می‌خواندند (EUE؛ بریتانیکا).

ارکش در حال حاضر نام شهر و ناحیه‌ای است در جنوب غربی اسپانیا واقع در استان قادس^۳ (آمریکانا؛ WNGD). شهر کنونی با ۵ و ۴۸ طول غربی و ۳۶ و ۴۵ عرض شمالی در ۵۰ کیلومتری شمال شرق مرکز استان (قادس) بر ارتفاعات صخره‌ای قرار گرفته که از طرف به وسیله رودخانه گوادالته^۴ احاطه شده، و از لحاظ جغرافیایی و نظامی دارای موقعیت مناسبی است (بریتانیکا؛ بستانی؛ EI^۲). این موقعیت

ویژه باعث شد که این ناحیه در طی چندین سده پیوسته در میان دولتهای مسیحی، اسلامی و بربر دست به دست شود و نام ارکس مرزی به آن اطلاق گردد (همانجا). در گذشته دژ کهن آن بارها ویران و دوباره ساخته شده است (ادریسی، ۵۳۶؛ ابوالفدا، ۱۶۶؛ حمیری، ۲۸). آثار متعدد از دورانهای پیش از تاریخ و بقایای خیابانهای سنگی دوران رومیها حاکی از قدمت آن است. در دوره اسلامی، ارکش نخستین بار به عنوان پایگاه توسط عبدالرحمان اول بر ضد یوسف الفهری مورد استفاده قرار گرفت. پس از آن ارکش توسط شقیان عبدالواحد مکناسی سرکرده مهم‌ترین شورش بربرها بر ضد امیر اموی تاراج شد. در پایان سده ۹ق/ ۹م به دنبال درگیری میان اعراب و «مولدین»، امیر اموی در ناحیه اشبیلیه، قلعه‌های ارکش، شریش^۵ و شدونه^۶ را مورد حمله قرار داد (EI^۲؛ بستانی).

ابوعبدالله محمد بن خزرون بن عبدون خزری، رهبر بنی خزرون از بربرهای قبیله یرنیان که بعدها عمادالدوله لقب یافت، توانست بعد از ۴۰۲ بر دژ ارکش که در آن زمان از بزرگ‌ترین دژهای اندلس بود، تسلط یابد و حکومت خود را در آنجا بر پا کند (ابن عذاری، ۲۹۴/۳؛ عنان، دول...، ۱۵۳). حکومت عمادالدوله تا ۴۲۰ق/ ۱۰۲۹م بر ارکش ادامه یافت و پس از مرگ وی پسرش عبدون بن خزرون به جای وی نشست و مردم شهرهای مجاور آن نظیر قلشانه^۷ و شریش هم با او بیعت کردند. وی نیز به مدت ۲۵ سال بر ارکش حکومت کرد تا آنکه در ۴۴۵ق/ ۱۰۵۳م در دامی که معتضد بن عباد، فرمانروای اشبیلیه، برای او و دو تن دیگر از امیران بربر گسترده بود، گرفتار آمد و کشته شد (عنان، همان، ۴۵؛ ابن خطیب، ۲۳۹). نیز معتضد بن عباد در نزدیکی ارکش که در آن هنگام زیر فرمان محمد بن خزرون بود، دژی ساخت و لشکریانش گاه و بیگاه به ارکش حمله می‌کردند و به آزار ساکنان آن منطقه می‌پرداختند. در این میان بنی یرنیان (بنی ارنیان) که ساکن ارکش بودند، نزد امیر بادیس در غرناطه رفتند و با وی قرار گذاشتند که ارکش را تسلیم وی کنند و او نیز جای دیگری در اختیار آنان بگذارد. سپس همگی با دارایی خود از ارکش خارج شدند و آنجا را به لشکریان بادیس واگذاشتند، اما سپاهیان ابن عباد راه را بر آنان بستند و در نبردی که میان آنان و لشکریان ابن عباد در گرفت، بربرها به همراه رئیسشان محمد ابن خزرون کشته شدند و بدین ترتیب ابن عباد توانست در اواخر ۴۵۸ق/ ۱۰۶۶م بر ارکش و شدونه و دیگر نقاط این منطقه مستولی شود و آنها را ضمیمه اشبیلیه کند (ابن عذاری، ۲۷۲/۳، ۲۷۳؛ ابن خطیب، ۲۳۹-۲۴۰؛ عنان، همان، ۴۵، ۴۶).

امرای عبادی تا روی کار آمدن مرابطون (۴۷۹-۵۳۹ق/ ۱۰۸۶-۱۱۴۸م) بر سر کار بودند (آیتی، ۱۲۵). با روی کار آمدن مرابطون ارکش محل عبور سپاهیان یوسف بن تاشفین به سوی زَلّاقه شد (EI^۲؛ بستانی). در دوران فرمانروایی مرابطون و به دنبال قیامهایی که بر ضد

1. Arcos de la frontera
7. Calsena

2. Colonia Arcensium

3. Cadiz

4. Guadalete

5. Jerez

6. Sidona

تونه، کوه پاریاب، کوه گچ مخمل، کوه کمرچرمک و کوه سیاه. بلندترین قله رشته کبیر کوه به نام وزرین با ۳۰۶۲ متر ارتفاع در شرق این بخش قرار دارد (فرهنگ جغرافیایی... ۸/۵). از آنجا که این بخش از لحاظ موقع طبیعی در دو قسمت کوهستانی و دشت واقع شده، دارای آب و هوایی درگانه است: قسمت کوهستانی معتدل و قسمت جنوب و جنوب غربی به واسطه مجاورت با دشت مهران و ارتفاع کمتر، گرمسیری است (همانجا؛ کوکلان، ۱۴۳-۱۴۴). چند رودخانه محلی در این بخش جاری است که از دامنه‌های کبیرکوه سرچشمه می‌گیرند. مهم‌ترین رودها اینهاست: گل گل، گلال پیرمحمد و خوشادول (فرهنگ جغرافیایی، همانجا).

بخش ارکواز از ۳ دهستان به نامهای چمزی، شوهان و گچی تشکیل شده، و مرکز آن شهر کوچک قلعه دره ملکشاهی است (آمارنامه، ۱۲، ۱۶). این بخش دارای ۴۹ آبادی است که بر اساس سرشماری عمومی (۱۳۷۰ش) تنها ۳۱ آبادی (۶۳/۳٪) دارای سکنه و مابقی خالی از سکنه گزارش شده‌اند (همانجا)، در حالی که شمار آبادیهای دارای سکنه این بخش در ۱۳۶۵ش ۳۹ واحد بوده است (فرهنگ آبادیها، ۱۲، ۱).

در ۱۳۵۵ش جمعیت بخش ارکواز ۱۰۰۲۲ نفر (۸۵۸ خانوار) بود (سرشماری عمومی، ۱۳۵۵ش، «۱/۱») که به موجب تقسیمات کشوری ۱۳۶۵ش به ۲۱'۵۳۵ نفر (۳'۷۶۳ خانوار) بالغ گردید که از آن میان ۱۱'۱۱۴ نفر (۵۱/۶٪) مرد و مابقی (۴۸/۴٪) زن بودند (سرشماری، ۱۳۶۵ش، ۱۵). مطابق آمار ۱۳۷۰ش، ۱۲'۶۵۰ نفر (۲۰۳۳ خانوار) از جمعیت این بخش در روستاها زندگی می‌کردند که ۸۱/۲٪ از کل جمعیت روستایی شهرستان مهران (۱۵'۵۷۵ نفر) را شامل می‌شد (آمارنامه، ۱۶).

بخش ارکواز محل زندگی ایل‌های ملکشاهی (۸۲۶ خانوار ییلاقی و ۱۲۲ خانوار قشلاقی) و شوهان (۴۰۲ خانوار ییلاقی و ۹ خانوار قشلاقی) است. ارکواز بیشتر محل ییلاقی این دو ایل به شمار می‌رود و قشلاق آنان به ترتیب دهستان حومه (بخش مرکزی) و دهستان صالح آباد (بخش صالح آباد) از شهرستان مهران است (جمعیت... ۱۹). این دو ایل از مجموعه ایل‌های کرد-لر و مهلکی (جغرافیای کامل...، ۳۶۷/۱، حاشیه ۱؛ کیهان، ۶۸/۲) و طایفه‌های چمیزی، گچی، یلماس و دوسان تشکیل شده است (همانجا).

فعالیت اصلی اقتصادی در بخش ارکواز زراعت و دامداری است (فرهنگ آبادیها، همانجا) و آب آبیاری این بخش بیشتر از چشمه‌ها و رودخانه‌های محلی تأمین می‌شود (جغرافیا و اسامی، همانجا؛ فرهنگ روستایی، ۸۳۴-۸۳۵). سطح کل زمینهای زراعی این بخش ۱۷'۳۰۴ هکتار است که تنها ۱/۴٪ آن به صورت آبی مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد (فرهنگ اقتصادی، «۳۱/۴»). ۱۴۲'۴۷۸ رأس بز و گوسفند و ۲'۵۸۴ رأس گاو موجود در این بخش نشانگر اهمیت دامداری آن است (فرهنگ آبادیها، ۱۲-۱۳).

آنان صورت گرفت (ح ۵۴۰ ق)، ابن عزون به عنوان سرکرده شورشیان، حکومتی مستقل در شریش اعلام کرد و فتوحات خود را تا ارکش ادامه داد (عنان، عصر...، ۳۲۱/۱) و سال بعد به عنوان فرمانروای شریش، ارکش و رنده فرستادگانی را به سوی عبدالؤمن موحدی گسیل داشت (همان، ۳۲۵/۱).

با آغاز حکمرانی موحدون (۵۴۱ - ۶۶۸ ق/۱۱۴۶ - ۱۲۷۰ م) در اندلس، ابویعقوب یوسف در ۵۸۰ ق/۱۱۸۴ م از راه ارکش و شریش خود را به اشبیلیه رساند و به سوی شترین روانه شد (ابن ابی زرع، ۲۱۴؛ نک: عنان، همان، ۱۱۶/۲). ولی بی آنکه توفیقی در تسخیر آن سرزمین به دست آورد، درگذشت (آیتی، ۱۷۰). در ۵۸۶ ق/۱۱۹۰ م ابویوسف منصور وارد ارکش شد و پس از ملاقات با فرستادگانی که به حضور وی آمده بودند، عازم قرطبه شد (عنان، همان، ۱۷۵/۲). سرانجام، در ۶۴۷ ق/۱۲۴۹ م فردیناند سوم، پس از تسخیر اشبیلیه، ارکش را با دیگر شهرهای واقع در جنوب وادی الکبیر نظیر شذونه، شلوقه و قادس به تصرف درآورد و بدین ترتیب نواحی مذکور از سوی مسیحیان مسخر شد (همان، ۵۸۸/۲ - ۵۹۹). در ۶۵۹ ق/۱۲۶۱ م ساکنان مسلمان آنجا شورش کردند که آلفونسوی دانا در ۶۶۲ ق توانست آنان را مطیع خود کند (EUE; EI²). در ۷۳۹ ق/۱۳۳۹ م نیز جنگی میان سپاهیان بنی مرین و مسیحیان در نزدیکی این شهر روی داد که به شکست مسلمانان انجامید. نیروهای حکومت غرناطه تا یک سده بعد به قلمرو این شهر می‌تاختند. این شهر در طی دو قرن مرز میان قلمرو مسیحیان و مسلمانان اندلس بود و همچون پایگاهی نظامی در لشکرکشیها مورد استفاده مسیحیان قرار می‌گرفت (EI²).

مآخذ: آیتی، محمد ابراهیم، اندلس یا تاریخ حکومت مسلمین در اروپا، تهران، ۱۳۴۰ش؛ ابن ابی زرع، علی، انیس المطرب، رباط، ۱۹۷۲ م؛ ابن خطیب، محمد، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پروانسال، بیروت ۱۹۵۶ م؛ ابن عذاری، احمد، الیاب المغرب، به کوشش ژ. کولن و لوی پروانسال، بیروت، دارالتفاهة؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ ادربیسی، محمد، نزقة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹ م؛ بستانی، حمیری، محمد، الروض المظطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ عنان، محمد عبدالله، دول الطوائف منذ قیامها حتى فتح المرابطی، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م؛ هو، عصر المرابطين و الموحدین فی المغرب و الاندلس، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴ م؛ نیز:

Americana; Britannica; EI²; EUE; WNGD.

مؤگان نظامی

ازگواز، یکی از بخشهای سه گانه شهرستان مهران (استان ایلام). در منابع مختلف آن را به صورتهای آرگواز (جغرافیا و اسامی... ۵/۲)، ارگوازی (لفت نامه دهخدا؛ فرهنگ آبادیها... ۱)، ارگوازی (آمارنامه...، چهار) و ارغواز (دُمرگان، ۲۲۵/۲، ۲۴۳) نیز نوشته‌اند.

بخش ارکواز محدود است از شمال به شهرستان دره‌شهر، از جنوب و مشرق به شهرستان دهران و از مغرب به بخشهای صالح آباد و مرکزی (شهرستان مهران) (سرشماری، ۱۳۶۵ش، ۱۷). این بخش بیشتر کوهستانی است و مهم‌ترین کوههای آن عبارتند از کبیر کوه، کوه

مردم ارکواز مسلمان شیعه هستند و زبان آنان کردی است (فرهنگ جغرافیایی، همانجا). مزار سید محمد و سید نصرالدین که نسب آنان به امام هفتم (ع) می‌رسد، از زیارتگاههای این بخش به شمار می‌آیند (همانجا).

مآخذ: آمارنامه استان ایلام (۱۳۷۱ش)، سازمان برنامه و بودجه استان ایلام، تهران، ۱۳۷۳ش؛ جغرافیا و اسامی دهات کشور، وزارت کشور، تهران، ۱۳۲۹ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جمعیت عشایری دهستانها، سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش)، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ دمرگان، ژاک، هیأت علمی فرانسه در ایران (مطالعات جغرافیایی)، ترجمه کاظم دبیعی، تبریز، ۱۳۳۹ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۵۵ش)، استان ایلام، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۹ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، تایب تفصیلی، شهرستان مهران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۶۵ش)، شهرستان مهران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، استان ایلام، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان پنجم، دایره جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۱ش؛ فرهنگ روستایی، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ کرکلان، ابراهیم، جغرافیای نظامی ایران، تهران، ۱۳۳۳ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ش؛ لغت نامه دهخدا.

آزگ، یا آژک، دژ یا قلعه‌ای استوار که درون شهر یا قلعه‌ای بزرگ تر بر بلندی بنا می‌شد و مقر حکمرانان، یا محل پادشاهان و خدم و حشم ایشان بود.

بخش اول - ارگ در ایران باستان

واژه «ارگ» در زبانهای هند و اروپایی ریشه کلماتی به معنای حفاظت کردن، بستن، مقاومت کردن، پس راندن و مانع ایجاد کردن است (پژگرنی، 65-66). درباره این واژه که تا دوره اسلامی همواره به صورت اسم مرکب آژگبد یا آژگبد آمده است، بیشتر از یک قرن بحث شده است. برخی بر آنند که در بخش نخست نام کوهی که از آن در سنگ - نهشته بیستون داریوش به صورت «آژگدری»^۱ یاد شده است (نک: کنت، 117)، می‌توان واژه ارگ را باز یافت. فوی معتقد است که ارکردری از ترکیب ارگ و واژه هندی باستان «آذری»^۲ به معنی صخره درست شده است (نک: بارتولمه، 191؛ هینتس، 124). در کتیبه داریوش آمده است که گئومات از «پیشیاخوادا»^۳ در کوهی به نام ارکردری قیام کرد (نک: کنت، همانجا). به این ترتیب احتمالاً پیشیاخوادا (خاندان - خدای - خوان) یا مقر رئیس خاندان (نک: هینتس، 146؛ مایر هفر، 136) - خاندانی که گئومات متعلق به آن یا رئیس آن بوده - در ارکردری قرار داشته است. از سوی دیگر گئومات با اقدامی که برای به دست آوردن فرمانروایی هخامنشیان کرده، به ظن قوی از خاندانی بزرگ بوده که ارگی در اختیار داشته‌اند و بعید نیست که این ارگ یکی از ارگهای دولتی بوده باشد.

اگر واقعاً در زمان هخامنشیان اصطلاح ارگ کاربرد داشته است، گزارش‌های از گزنفون درباره استحکامات نظامی هخامنشیان به طور

غیرمستقیم ساختار ارگ را نشان می‌دهد. بنابر این گزارش در هر استان، یا ساتراپ‌نشین، نیرویی متشکل از سوارکار، تیرانداز، فلاخن‌انداز و سپردار برای مقابله با حمله دشمن نگهداری می‌شد. افزون بر این، در هر قلعه دژی نیز با نیروی لازم وجود داشت و به هنگام سرکشی شاه به این دژها در صورتی که دژیان [ارگبد؟] در نگهداری دژ مسامحه کرده بود، مجازات می‌شد (فصل 4، بند 5-7). از مجموع این خبر چنین برمی‌آید که منظور از دژ و نیروهای ثابت آن، ارگ و نیروهای موجود در آن بوده است. گزنفون به جای واژه «ارگ»، معادل یونانی آن «آکروپولیس» (ارگشهر، دژشهر) را به کار برده است (همان فصل، بند 6).

واژه فارسی ارگ، به همین صورت در فارسی میانه وجود داشته است (نک: نولدکه، 107) و در متنیهای تورفان نیز به چشم می‌خورد (نک: هارناک، 542). فوی و بارتولمه (همانجا) این واژه را مرتبط با «آژکس»^۴ لاتینی می‌دانند، اما مایر هفر درباره ارتباط این دو واژه تردید دارد (همانجا؛ نیز نک: پکرنی، 65). ابتدا هرتسفلد (پایکولی، 193) و پس از او شوئن (ص 11) نیز این برداشت را پذیرفتند، اما به نظر هارناک نه تنها در مرز زبانهای ایرانی و یونانی آمیزش دو واژه لاتینی و ایرانی، حالتی کاملاً استثنایی است، بلکه با توجه به اینکه رومیان استحکامات مرزی مهم خود را کاستلوم^۵ می‌نامیدند، چنین پیوندی غیر ممکن به نظر می‌رسد (همانجا). چندی بعد هرتسفلد نظریه نخستین خود را رها کرد و ارگ را واژه‌ای برگرفته از واژه «ایلکو»^۶ در اکدی دانست که از طریق آرامی به زبان فارسی راه یافته است («زرتشت...»، 128). به نظر او ایلکو بهره مالکانه‌ای بوده که در نظام فئودالی آشوری به اربابان پرداخت می‌شده است (درباره ایلکو، نک: «واژه‌نامه...»، 52 به بعد). بنابر این ارگبد را باید رئیس گردآورندگان بهره مالکانه دانست، نه فرمانده ارگ. هنینگ نیز کم و بیش چنین برداشتی داشت. او هژک، یا هژگ را ارگ، و هم معنی با «هرگ» فارسی میانه به معنی مالیات گرفته است (نک: هارناک، 543؛ نیز مکزی، 43؛ پهلوی مانوی: هراگ، و آرامی: خراج). فرای نیز با احتیاط به امکان وجود پیوندی میان ارگ و هراگ پرداخته، اما برای اصطلاح ارگبد معنی رئیس نگهداران را به رئیس گردآورندگان مالیات ترجیح داده است. وی ریشه «هر» (har-) به معنی پاییدن (نک: بارتولمه، 1787) را برای ارگ پیشنهاد می‌کند (ص 353). هارناک در رد نظر هنینگ می‌نویسد: در این صورت چنین انتظار می‌رفت که طبری (۳۸/۲) به جای «ارجبد»، «خراجبد» بیاورد؛ علاوه بر این، این واژه با «آ» شروع می‌شود (همانجا). البته اگر بخش نخست «ارکردری» همین «ارگ» باشد، این نام در اکدی به صورت a-ra-kā-ad-ri-i- و در عیلامی ha-rak-qa-tar-ri- آمده است (هینتس، 124). ظاهراً برای پذیرفتن این واژه با همین معنی که امروز برای ارگهای بم، تبریز و کریم‌خان شیراز به کار می‌رود، مانعی

وجود ندارد.

پس از ارکردی در کنیه بیستون داریوش، در قراردادی باقی مانده از ۱۲۱ م از دورا اروپوس (نک: هارناک، ۵۴۰؛ نیز نک: لوی، ۸۹-۹۰) در عنوان خواجه‌ای به نام فرهاد^۱ به آژگیتس (ارگبد)، قدیم‌ترین ضبط واژه «ارگ» که تاکنون به دست آمده است، برمی‌خوریم. در چند نبشته در پالمیر (تدمر) نیز سپتیمیوس اورژیس (ارد) علاوه بر عنوان رومی خود، عنوان ارگیتس را نیز دارد (نک: یوستی، ۱۳۳؛ لوی، همانجا). هارناک می‌نویسد: ارد اشکانی با روی کار آمدن ساسانیان، پس از پیوستن به رومیان در پالمیر، عنوان اشکانی خویش را نیز حفظ کرده بود (همانجا). به این ترتیب، به رغم کمبود منبع، روشن است که در زمان اشکانیان اصطلاح ارگ، حتی اگر در زمان هخامنشیان چنین اصطلاحی هنوز پدید نیامده بوده، وجود داشته است.

برخلاف دوره هخامنشیان و اشکانیان، برای عصر ساسانیان تصویر بهتری از ارگ و ارگبد در دست است که به نزدیک شدن به معنی و کاربرد درست واژه ارگ کمک می‌کند. اردشیر بابکان، بنیان‌گذار سلسله ساسانی خود ارگبد بود و از همین روی، پس از رسیدن به فرمانروایی عنوان ارگبد مخصوص خاندان سلطنتی شد (کرستین سن، ۱۰۷). با همه آگاهی اندک دانشمندان باستان‌نگار درباره ساختار ارگهای پیش از اسلام، به سبب بحثهای مکرری که درباره واژه ارگ صورت گرفته، نقش بسیاری از واژه‌ها در پیوند با ارگ مطرح شده است. همچنین پیوند برخی از شهرها و قلعه‌های باستانی منطقه آشور و بین‌النهرین، مانند آژگنا، آژگرو، آژگیشتیونه، آژگیت^۲ و آژکو با واژه ارگ جالب توجه است (نک: «واژه‌نامه»، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۱).

ماخذ: طبری، تاریخ؛ نیز:

Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Chaumont, M. L., «Recherches sur les institutions de l'Iran ancien et de l'Arménie», JA, 1962, vol. CCL; Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944; Frye, R. N., «Some Early Iranian Titles», *Oriens*, Leiden, 1962, vol. XV; Harnack, D., «Die Parther», *Geschichte Mittelasiens im Altertum*, Berlin, 1970; Herzfeld, E., *Paikuli*, Berlin, 1924; id., *Zoroaster and His World*, Princeton, 1947, vol. I; Hinz, W., *Neue Wege im Altpersischen*, Wiesbaden, 1973; Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; Kent, R. G., *Old Persian*, New Haven, 1953; Levy, M. A., «Die palmyrenischen Inschriften», ZDMG, 1864, vol. XVIII; MacKenzie, D. N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Mayrhofer, M. & W. Brandenstein, *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden, 1964; Noldeke, Th., «Beiträge zur Kenntniss der aramäischen Dialecte», ZDMG, 1870, vol. XXIV; Pokorny, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern, 1959, vol. I; *Reallexikon der Assyriologie*, Berlin/Leipzig, 1928; Xenophon, «Oeconomicus», *Memorabilia and...*, tr. E. C. Marchant, London, 1459.

بروز رجبی

بخش دوم- ارگ در دوره اسلامی

ارگها را در متون اسلامی بیشتر با نام «گهن دژ» یا «قهندز» می‌یابیم. آنها گاهی در میان شارستان (شهرستان) قرار گرفته، زمانی در کنار افتاده‌اند. در دسته دوم همیشه طرفی را که به شهر بند نزدیک‌تر بود، محکم‌تر می‌ساختند و گاهی تپه یا کوهی را که ارگ بر آن بنا شده بود، از آن سو می‌تراشیدند و پرتگاهی ژرف پدید می‌آوردند. برای نمونه می‌توان از ارگ بم یاد کرد که در کناره شهرستان افتاده است و پرتگاهی

عظیم نقطه ضعیف ارگ را استوار ساخته است (وزیری، ۹۲؛ یادداشت مؤلف). ارگ بخارا نیز که تا امروز برجاست و ارتفاع آن از سطح شهر در حدود ۲۰ متر است، با دیوارها و برجهای آجری و شیب‌دار در کنار شهر واقع شده است (همان؛ نک: ابن حوقل، ۴۸۳/۲؛ نیز پریبتکوا^۳، فصل بخارا). ارگ شهر سمرقند را نیز که همان تپه افراسیاب امروز است، در کناره شهرستان بنا کرده بودند (همو، فصل سمرقند).

ارگ را معمولاً بر فراز پشته‌ای طبیعی بنا می‌کردند و اگر چنین جایی در شهر نبود، با ریختن خاک، پشته‌ای به وجود می‌آوردند. در این نوع پشته‌ها نقب زدن و شمع گرفتن کاری مشکل بود، زیرا خاک دستی ریزش می‌کرد. اگر رودخانه‌ای از نزدیک ارگ می‌گذشت آن را برای محافظت ارگ مانع طبیعی قرار می‌دادند. گاهی نیز خندقهایی عظیم برای محافظت طرف ضعیف ارگ حفر می‌کردند. ارگ تهران که در زمینی هموار قرار داشت، از این گروه بود (مصطفوی، ۲۶-۲۷). این ارگ خندقی داشت که بخش شرقی آن در جای خیابان ناصر خسرو کنونی واقع شده بود و نام «بازار کنار خندق» یادآور آن است (یادداشت مؤلف).

در ارگ معمولاً محلهایی برای اداره کنندگان شهر و اتاقهایی برای نشیمن و پذیرایی حکام و خانواده‌هایشان، زندان، طویله، باره‌بند، چاه آب، آب انبار و انبارهایی برای آذوقه و دیگر احتیاجات می‌ساختند (نرشخی، ۳۲-۳۴؛ جیهانی، ۱۸۳؛ ابن حوقل، همانجا؛ اصطخری، ترجمه، ۲۴۵-۲۴۷؛ وزیری، همانجا). ارگ را بارویی بلند و استوار در بر می‌گرفت و یک یا دو دروازه مستحکم آن را به شارستان مرتبط می‌کرد. در شارستان‌خانه‌های مردم و محلهای عمومی مانند بازار، حمام، مسجد و جز آن بنا می‌شد (نرشخی، اصطخری، همانجاها؛ مقدسی، ۲۸۰-۲۸۱).

بر گرد شارستان بارویی دیگر با برجهایی در فواصل مختلف می‌ساختند. دروازه‌های اصلی شهر در این بارو جای داشت و شمار آنها به نسبت بزرگی شهر یا طرز ساختمان بارو متفاوت بود. باروی بیشتر شهرستانها مربع شکل بود و در میان هر ضلع آن دروازه‌ای قرار داشت. بیرون بارو خندق شهر کنده می‌شد و پس از آن ریش شامل باغها و کشتزارها و آسیابها قرار داشت (نک: ابن فقیه، ۳۲۵-۳۲۶؛ اصطخری، ۳۰۶-۳۰۹؛ مقدسی، همانجا؛ حدود العالم، ۱۰۷).

در متون فارسی در دو جا نام ارگ به بناهایی داده شده است که کاربردی جز آنچه یاد شد، داشته‌اند: یکی «ارگ سیستان» که شامل ویرانه‌های ابنیه‌ای عظیم بود و عمرولیث صفاری آن را باز ساخت و خزانه خویش قرار داد (جیهانی، ۱۶۲؛ اصطخری، ترجمه، ۱۹۳) و دیگری «ارگ عیشاه»، جامعی که تاج‌الدین علی‌شاه وزیر اولجایتو بین سالهای ۷۱۰-۷۲۰ ق در تبریز برپا داشت (حمدالله، ۷۶-۷۷؛ ویلبر، ۱۴۶).

در برخی از مآخذ جدید هر قلعه مستحکم را ارگ خوانده‌اند (دایرة المعارف فارسی)، در صورتی که چنین نیست و قلعه‌هایی چون لمبسر و الموت را نمی‌توان ارگ نامید؛ بلکه ارگ قلعه مستحکم داخل شارسستان است و خود شارسستان به صورت دژی مستحکم بنا می‌شده است (یادداشت مؤلف).

ساختن ارگ به عنوان یک پایگاه نظامی - سیاسی در شهرهای ایران زمین دست کم از سدهٔ ۱۳ ق م تا سدهٔ ۱۳ ق متداول بوده است. برای ارگهای مشهور به مدخلهای مربوط به شهرهای آنها مراجعه شود.

مآخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۷ م؛ اصطخری، ابراهیم، سالک الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷ م؛ همو، سالک و ممالک، ترجمه فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ جیهانی، محمد، اشکال العالم، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م؛ دایرة المعارف فارسی؛ مصطفوی، محمدتقی، «ارگ تهران»، اطلاعات ماهانه، تهران، ج ۶، شم ۹؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ نرشخی، محمد، تاریخ بخارا، ترجمه احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد بن زفر، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ وزیری، احمد علی، جغرافیای کرمان، به کوشش باستانی پاریزی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ یادداشتهای مؤلف؛ نیز:

Pribytkova, A. M., *Masterpieces of Architecture in Central Asia*, Moscow, 1971; Wilber, D. N., *The Architecture of Islamic Iran, the Il Khānīd Period*, Princeton, 1955.
منوچهر ستوده

اَرگْبا، قبایلی مسلمان و سامی که در بخشهایی از اتیوپی سکنی دارند. مسکن اصلی مردمان ارگبا، ناحیه کوهستانی آنکپر در بخش شمال شرقی استان شیوا در اتیوپی است که روستاهایی از جمله آلیوآما و چانو با چندین هزار جمعیت را در برمی‌گیرد (نک: ولفزن، ۲۶۷؛ کوهن، ۱۴۷؛ تیتوف، ۱۰۰؛ لسلاو، «حبشی...»، ۴۹۲). زیستگاه گروهی از مهاجران قبایل ارگبا، منطقه‌ای در جنوب هرر در اتیوپی است که زبان کنونی آنان زبان گالا^۱ است، اما در گذشته‌ای نه چندان دور آنان به زبان نیاکان خود، ارگبا سخن می‌گفته‌اند (نک: همو، «وام واژه‌ها»^۲، ۳۶؛ نیز کوهن، تیتوف، همانجاها).

پژوهشهای انجام شده دربارهٔ زبان ارگبا، نشان دهنده اهمیت آن از نظر مطالعات سامی شناسی است و این زبان روی به فراموشی نیاده. مشخص‌ترین جنبه از حیات فرهنگی مردمان ارگباست که در پژوهشها بدان پرداخته شده است. در طبقه‌بندی زبانها، زبان ارگبا به شاخه جنوب غربی یا گروه زبانهای حبشی - عربی جنوبی از زبانهای سامی تعلق دارد و در تقسیم درونی زبانهای حبشی، از دسته زبانهای حبشی

جنوبی محسوب می‌گردد (برای توضیح بیشتر، نک: لسلاو، «وام واژه‌ها»، همانجا، «سامی...»، ۴؛ گلدنبرگ، ۴۶۵؛ پُلُسکی، ۳۷).

برپایه نام گذاری کوهن - که از سوی دیگر زبان شناسان نیز مورد توجه قرار گرفته است - گویش قبایل ساکن در انکیر ارگبای شمالی و گویش پیشین قبایل جنوب هرر ارگبای جنوبی خوانده شده است (نک: لسلاو، همانجا). اطلاعات واژگانی داده شده دربارهٔ ارگبای جنوبی توسط خانم دمنوفره^۳ حکایت از باقی بودن این گویش تا دوره‌ای نزدیک دارد، اما ارگبای جنوبی در برابر زبان گالا روی به انقراض نهاده است و در دهه ۴۰ سده حاضر میلادی، تلاش لسلاو در منطقه جنوب هرر برای یافتن کسانی که به زبان ارگبا سخن گویند، بی‌نتیجه بوده است (نک: لسلاو، همان، ۳۶-۳۷، «حبشی»، همانجا). گویش ارگبای شمالی نیز به تدریج در برابر زبان آمهری عقب نشسته، اندک اندک به فراموشی سپرده می‌شود (همو، «وام واژه‌ها»، همانجا).

پژوهشهای انجام یافته دربارهٔ ارگبا نسبت به دیگر زبانهای حبشی بسیار اندک است (کوهن، همانجا؛ لسلاو، همان، ۳۶). نخستین کوششها در این زمینه، تهیه دو مجموعه کوچک واژگان بود که برپایه تحقیقات محلی توسط زتسن^۴ و لنبور^۵ گردآوری شد و در اوایل سده ۱۹ به چاپ رسید. همین دو مجموعه بعدها از سوی پرتوریوس^۶ و کوهن^۷ در بررسی زبان ارگبا مورد استفاده قرار گرفت، اما لسلاو در پژوهشی نشان داد که این دو مجموعه واژگان به زبان ارگبا تعلق ندارند و گردآوری کنندگان آنها، این اطلاعات را از گروهی ساکن در سرزمین قبایل ارگبا به دست آورده‌اند که به گویشی از زبان گوراکه^۸ از زبانهای حبشی جنوبی سخن می‌گفته‌اند (نک: لسلاو، «حبشی»، همانجا).

لسلاو که خود در سالهای ۱۹۴۶-۱۹۴۷ و ۱۹۵۰ م به تحقیقات محلی در اتیوپی اشتغال داشت، یادداشتهای بسیاری را دربارهٔ گویش شمالی از زبان ارگبا فراهم کرد (نک: «وام واژه‌ها»، ۳۷) و در سالهای بعد مقالاتی را منتشر کرد که از اساسی‌ترین پژوهشها دربارهٔ این زبان به شمار می‌آیند. وی علاوه بر مباحث طرح شده دربارهٔ ارگبا به طور پراکنده در آثار عمومی حبشی خود (مثلاً نک: «سامی»، ۸، ۷، جه) در مقالاتی با عناوین «وام واژه‌های عربی در ارگبا» (۱۹۵۷ م)، «وصفی آغازین از ارگبا» (۱۹۵۹ م) و «تحلیل واژگان ارگبا» (۱۹۶۶ م) به طور خاص به بررسی این زبان پرداخته است.

از آنجا که مردمان ارگبا مسلمان هستند، زبان آنان به طور طبیعی از زبان عربی تأثیر ویژه‌ای پذیرفته، و لسلاو در مقاله «وام واژه‌ها...» تأثیر واژگانی عربی در این زبان را مورد مطالعه قرار داده است؛ اما به طور کلی ارگبا نسبت به هرری، زبانی دیگر از زبانهای حبشی جنوبی و متعلق

1. «Ethiopic...» 2. Galla 3. «Arabic...» 4. «South-West...» 5. De Monfreid 6. «Seetzen's linguistischer Nachlass», J.S. Vater, *Proben deutscher Volksmundarten*, Leipzig, 1816, pp. 301-303. 7. Lefebvre, C.T., *Voyage en Abyssinie exécuté pendant les années 1839-1843*, Paris, 1845, II/405-409. 8. Praetorius, F., *Die amharische Sprache*, Halle, 1879. 9. Cohen, M., *Etudes d'éthiopien méridional*, Paris, 1931. 10. Gurage (Gouragué) 11. «A Preliminary Description of Argobba», *Annales d'Éthiopie*, 1959, pp. 251-273. 12. «Analysis of the Argobba Vocabulary», *Journal of the African Languages*, 1966, pp. 102-112.

می‌شده است («دائرة المعارف دیانت»^{۱۲}، XI/298). در مآخذ عثمانی، از جمله دفتر منسوب به سال ۸۳۵ ق/۱۴۳۲ م به صورتهای اریوری قصری، اریرو قصری، اریورو قصری، ارگری قصری و ارکرو قصری (اینالجیق، صورت...، مقدمه، 13) آمده و در بیشتر جاها به صورت ارگری قصری ضبط شده که بر اثر کثرت استعمال به شکل ارگری نوشته می‌شده است (همانجا، حاشیه (a) 15).

ارگری پیش از آنکه به تصرف عثمانیها درآید، در تصرف ونیزیها (GSE, VI/416-417) و اقامتگاه خاندان معروف زنیسی بود، به طوری که ولایت زنیسی نامیده می‌شد (اینالجیق، همان، مقدمه، 14-15). آخرین فرد این خاندان پس از آنکه تسلیم ترکها شد و پسرش به عنوان گروگان در دربار عثمانی جای گرفت، حمزه نامیده شد (اوزون چارشیلی، I/206-207). وی در جنگ ایلدرم بایزید با تیمور، بایزید را یاری نمود («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). ایلدرم بایزید با بیرون راندن امیران حوالی ارگری، این منطقه را کلاً تحت حاکمیت عثمانی درآورد (اینالجیق، فاتح...، I/159).

برابر مندرجات «دفتر سنجاق اروانید»، در ۸۳۵ ق ارگری جزو شهرستان (سنجاق) اروانید — که نام دیگر آلبانی است — (اینالجیق، صورت، مقدمه، 11) گردید و مرکز آن شد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). در ۸۳۶ ق/۱۴۳۳ م، در زمان مراد دوم (IA, I/585)، علی بیگ فرزند اورنوس به آلبانی حمله کرد (اینالجیق، همان، مقدمه، 14)، ارگری محاصره شد (IA، همانجا)، اما سرانجام، علی بیگ شکست خورد (اینالجیق، همانجا).

با توجه به تحریرات «دفتر سنجاق اولونیه»، در تجدید نظر نظام اداری در ۹۱۲ ق/۱۵۰۶ م، ارگری جزو ایالت اولونیه شد (اینالجیق، فاتح، I/162).

در سده ۱۵ م جمعیت غیر نظامی آنجا را مسیحیان تشکیل می‌دادند. تا اواخر سده ۱۶ م جمعیت آنجا به ۲۵۰۰ نفر می‌رسید که فقط ۶۵ نفر از آنان مسلمان بودند. در سده ۱۷ م هنگامی که اسلام در آلبانی پذیرفته شد، ارگری نیز به صورت شهری اسلامی درآمد («دائرة المعارف دیانت»، XI/299)، به طوری که در اوایل سده ۱۹ م ۲ هزار خانواده مسلمان و ۱۰۰ خانواده مسیحی در آن می‌زیستند (همانجا).

ارگری در تقسیمات کشوری سال ۱۲۶۶ ق/۱۸۴۹ م جزو ولایت یانیه شد (کارال، VIII/338؛ اینالجیق، صورت، مقدمه، 11؛ سامی، همانجا). در آغاز سده ۲۰ م، از ۱۴۰ هزار نفر جمعیت ناحیه ارگری ۷۲ هزار نفر آن مسلمان بودند (همانجا). در جریان جنگهای بالکان (۱۹۱۲-۱۹۱۳ م) و جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸ م) منطقه ارگری به ویژه روستاهای مسلماننشین آن مورد حمله قرار گرفت («دائرة

به مسلمانان، کمتر تحت تأثیر عربی قرار گرفته است (نک: ولفزن، ۲۶۷).

واژگان ارگبای شمالی را به طور جدی، لسلو در آثار یاد شده خود مورد مطالعه قرار داده است، اما درباره ارگبای جنوبی، تنها منبع موجود، واژگانی گرد آوری شده توسط دمونفره است که بعدها توسط کوهن تنظیم شده، و انتشار یافته است؛ این واژگان حاصل مدتی زندگی او در میان قبایل ارگبا در جنوب هر در هنگامی است که هنوز زبان نیاکان در میان آنان متداول بوده است. آگاهیهای درباره دستور زبان ارگبا، به ویژه در بخش دوم کتاب کوهن، «مطالعات جدید درباره حبشی جنوبی»^۱ داده شده است (نیز برای مقایسه دستوری، نک: گلذیرگ، 473 به بعد).

از ادبیات بسیار محدود ارگبا، یک مجموعه شعر نوشته شده با خط حبشی (نه همچون دیگر زبانهای اسلامی حبشه با خط عربی) است که از سوی مُنْدُن ویدله^۲ گرد آوری شده، و به کوشش واینتسینگر^۳ در ۱۹۱۳ م دروین^۴ انتشار یافته است (برای تحقیقات انجام گرفته درباره این مجموعه، نک: لسلو، «حبشی»، 492).

مآخذ: ولفزن، ا. تاریخ اللغات السامیه، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ نیز:

Cohen, M., «Langues chamito-sémitiques», *Les langues du monde*, Paris, 1952, vol. I; Goldenberg, G., «The Semitic Languages of Ethiopia and Their Classifications», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1977, vol. XL; Leslau, W., «Arabic Loanwords in Argobba», *Journal of the American Oriental Society*, 1957, vol. LXXVII; id., «Ethiopic and South Arabians», *Current Trends in Linguistics*, The Hague/Paris, 1970, vol. VI; id., «South-East Semitic», *Journal of the American Oriental Society*, 1943, vol. LXIII; Polotsky, H.J., «A review of «Gafat Documents...» by W. Leslau», *ibid.*, 1949, vol. LXIX; Titov, Y. G., «K voprosu o yazykovoi situatsii v Efiopii», *Semitskie yazyki*, Moscow, 1963.

بخش مردم‌شناسی

آن گری، در زبان آلبانیایی گی پروکاستر^۵، نام شهر و شهرستانی در جنوب آلبانی. این شهر در ۴۰° و ۱۳° عرض شمالی و ۲۰° و ۱۳° طول شرقی، در دامنه شرقی کوه ساحلی مالی گی بره^۶ (EI², II/708)؛ بریتانیکا، I/419) یا سوپوت (سامی، ۸۳۶/۲)، مشرف به دره وسیع رود درین^۷، از شعبه‌های رودخانه ویوسه^۸ قرار دارد (EI²، همانجا). ارتفاع آن از سطح دریا ۳۵۰ متر (بریتانیکا، IV/561) و در ۱۹۸۳ م جمعیت این شهر ۶۱۲۰۰ نفر بوده است («سالنامه...»، 539). شهرستان ارگری با ۴۱۴۲ کیلومتر مساحت ۱۲۸ هزار نفر جمعیت داشته است («دائرة المعارف ایتالیانا»^۹، II/267).

این شهر در لهجه یک — یکی از دو لهجه مهم زبان آلبانیایی — گی پروکاستر^{۱۰}، در یونانی آرگوروکاسترون^{۱۱} (بریتانیکا، همانجا) و در ایتالیایی آرگیروکاسترو^{۱۲} («دائرة المعارف ایتالیانا»، II/266) تلفظ شده، و در روزگار حاکمیت بیزانس در سده ۸ ق آرگیروکاسترو نامیده

1. *Nouvelles études d'éthiopien méridional*, Paris, 1939, pp. 419-426.

2. C. Mondon Vidailhet

3. E. Weininger

4. *Etudes sur le guragie*, pp. 95-119.

5. Gjirakastër

6. Mali (Mal'i) Gjerë

7. Drin

8. Vjosë

9. *Britannica Book...*

10. *Enciclopedia...*

11. Gjirakastër

12. Argyrokastron

13. Argirokastro

14. *Türkiye...*

المعارف دیانت»، همانجا). مردم ارگری در فاصله دو جنگ جهانی تحت تأثیر فرهنگ اروپاییان مخصوصاً ایتالیاییها قرار گرفتند. پس از شکست ایتالیاییها در جنگ جهانی دوم که کشور آلبانی به اشغال نیروی شوروی درآمد و قدرت به دست کمونیستها افتاد، ارگری نیز به جنبش پارتیزانی انور خوجه پیوست (گلنی، ۲۰۸).

از آثار تاریخی این شهر بجز ویرانه‌های قلعه ارگری که در جنگهای صلیبی نیز مورد استفاده بود (مولر، ۱۳)، تکیه سلیمان بکتاشی و مسجد چارشی، چیز زیادی باقی نمانده، و بیشتر آنها در جریان انقلاب فرهنگی ۱۹۶۷م ویران شده است («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

اولیا چلبی، سیاح معروف سده ۱۱ق از مسجد بایزید اول، قلعه و محلات ارگری، بناها، تکایا، زیارتگاهها، مدارس، ادیبان و شاعران آن به تفصیل سخن گفته است (۶۷۴/۸-۶۸۰).

انور خوجه، رهبر حزب کمونیست آلبانی در خانواده‌ای مسلمان در این شهر (۱۹۰۸) متولد شده است (بریتانیکا، همانجا).

مآخذ: اولیا چلبی، سیاحت نامه، استانبول، ۱۹۲۸م؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۸۸۹م؛ گلنی، میثا، تجدید حیات تاریخ، ترجمه اسماعیل زند، تهران، ۱۳۷۱ش؛ مولر، ولفگانگ، القلاع ایام الحروب الصلیبیه، ترجمه محمد ولید جلال، دمشق، ۱۴۰۴ق؛ نیز:

Britannica; Britannica Book of the Year (1983); EI²; Enciclopedia Italiana, Rome, 1950; GSE; IA; İnalcık, H., Fatih devri üzerinde tetkikler ve vesikalar, Ankara, 1954; id, Süret-i defter-i sancak-i Arvanid, Ankara, 1987; Karal, E.Z., Osmanlı tarihi, Ankara, 1983; Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi, İstanbul, 1993, Uzunçarşılı, İ.H., Osmanlı tarihi, Ankara, 1982. ابوالحسن دیانت

ارگلی^۱، نام چند شهر در نواحی مختلف ترکیه که برای تفکیک و رفع تخیلیت، آنها را به نامهای ارگلی دریای سیاه، ارگلی قونیه، ارگلی مرمره، ارگلی کارامرسلی و ارگلی شادکوی (که بعدها به صورت ارگلیجه درآمد) نامیده‌اند. امروز عمده‌ترین آنها عبارتند از:

ارگلی دریای سیاه: اولیا چلبی (۲۸/۳) از این شهر چون میان دو شهر بارطین و آقجه شار قرار گرفته، به نام «بارطین ارگلی سی» نام برده است. این ارگلی شهری است از توابع استان زونگولداق و مرکز شهرستانی به همین نام در کنار دریای سیاه در ۴۱ و ۱۷ عرض شمالی و ۳۱ و ۲۵ طول شرقی (EI², II/705)، در شمال کوههای آقجه قوجا، در ارتفاع ۱۰ متری از سطح دریا. مساحت آن ۱۳۲'۱ کیلومتر است («دائرة المعارف جدید»، III/822). جمعیت این شهرستان طبق آمار ۱۹۹۰م بالغ بر ۱۵۲'۷۱۰ نفر و مرکز آن ۶۳'۹۸۷ نفر بوده که بیش از ۱۱٪ نسبت به آمار ۱۹۸۵م افزایش جمعیت داشته است («آمار...»، 36).

این شهر مدتی جزو محدوده و قلمرو پونتوس روم^۲ بوده، و به همین جهت هراکلی پونتیکیا یا هراکلیاپونتو نامیده می‌شده است (پاولی، IA, IV/307; XV/433). نام دیگر آن در قدیم متروبولیس بوده که آن را اریبولوم نیز می‌گفتند («دائرة المعارف دیانت»، XI/289؛ سامی،

۸۳۷/۲). در مآخذ مربوط به سده‌های ۱۵ و ۱۶م از این شهر به نام «بندرگلی^۴» نیز یاد شده است («دائرة المعارف دیانت»، XI/290).

خرابه‌ها و آثار موجود در اطراف شهر نشان می‌دهد که ارگلی زمانی شهری بزرگ و آباد و بندری فعال بوده، به مرور زمان رو به ویرانی گذاشته، و در زیر شن‌ها مدفون شده است. گویند که شهر در حدود ۵۶۰م وسیله کوچ‌نشینان مگارا (عمر، I/179)، در داخل سرزمین ماریاندینها در دهانه دره لیکوس احداث شده است (تکسیه، ۱۵۵/۳-۱۵۶). دیودوروس نیز اشاره‌ای به این مطلب دارد (VI/101)، در سده ۴م شهر تحت حاکمیت تیرانها و مدت کوتاهی نیز تحت حاکمیت لوسیماخوس (سردار اسکندر مقدونی) قرار گرفت (پاولی، همانجا؛ «دائرة المعارف دیانت»، XI/289). در ۲۸۱م که رومیها بر آسیای صغیر مسلط بودند، با اینکه مردم ارگلی در جنگ بین روم و پونتوس برضد میتريدات بی‌طرفی اتخاذ کرده بودند، باز شهر به بهانه یاری رساندن به میتريدات از سوی نیروهای رومی اشغال و ویران (IA، همانجا)، و پس از چندی بازسازی و مرمت شد. در ۳۹۵م، بعد از تجزیه روم، جزو خاک بیزانس قرار گرفت و به سبب بندر بودن، اهمیت خود را حفظ کرد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

در حمله مسلمانان به این منطقه، شهر از سوی نیروی محمد بن مروان اشغال شد (میدان لا روس، IV/306). در ۱۲۰۴م با استیلای مسیحیان بر استانبول، این شهر تحت نفوذ فرمانروایان جنوبی قرار گرفت. سپس هنگامی که امپراتوری طرابوزان تأسیس شد، ابتدا بخش ساحلی شهر تحت حاکمیت این امپراتوری بود، ولی بر اثر خیانت داوید، فرمانروای طرابوزان، در ۱۲۱۴م به تصرف عزالدین کیکاووس اول، فرمانروای سلاجقه روم درآمد (اوزون چارشیلی، ۵۲۹/۲). شهر تا اواسط سده ۱۴م در تصرف امپراتوری بیزانس و مدت مدیدی نیز از توابع امپراتوری روم بود (IA، همانجا). به روایتی در ۷۶۱ق/۱۳۶۰م و یا در ۷۹۹ق/۱۳۹۷م به حاکمیت عثمانی درآمد («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). کلاویخو سفیر اسپانیا که در مارس ۱۴۰۴ از ارگلی دیدن کرده، می‌نویسد: در روزگار پیشین، این شهر در قلمرو امپراتوری یونان بود، اما (چنانکه برای ما نقل کردند) حدود ۳۰ سال پیش، امپراتور (مانوئل) شهر را به بهای چند هزار دوکا به سلطان بایزید فروخت (ص ۱۱۲-۱۱۳). گفته شده که در ۷۶۱ق این شهر محتملاً از راه فروش به دست ترکها افتاده، و در ۷۹۵ق/۱۳۹۳م در زمان بایزید اول جزو قلمرو عثمانی شده است (نک: IA، همانجا).

اهمیت و شهرت ارگلی دریای سیاه، به لحاظ وجود معادن زغال سنگ در این بخش است که در ۱۸۲۹م کشف شد و از ۱۸۴۸م مورد بهره‌برداری قرار گرفت (YA, X/7779). گرچه محل اصلی این معادن در کوزلو و زونگولداق است، ولی تمام منطقه به نام حوزه زغال سنگ ارگلی معروف است («دائرة المعارف ترک»، XV/278). زغال سنگ

در ۷۴۲ ق م شهر در استیلای آسور، پس از آن در دست کیمریان و فریگیان (فریقیان) لیدی و از ۵۴۶ ق م به بعد در حاکمیت ایران بوده است. در ۳۳۳ ق م به تصرف اسکندر در آمد و بعد از مرگ اسکندر همچنان از شهرهای مهم بود، تا آنکه به عنوان جزئی از ایالت کاپادوکیه زیر سلطه روم واقع شد و در دوره بیزانس به صورت قلعه سوق الجیشی درآمد. مسلمانان نیز از ۲۲ ق/۶۴۴ م به بعد چندین بار ارگلی را مورد هجوم قرار دادند («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). سرانجام، هارون الرشید در ۱۹۰ ق آنجا را به تصرف در آورد و شهر را ویران کرد و عده‌ای را به قتل رسانید و بابه اسارت گرفت (یعقوبی، ۴۴۴/۲؛ طبری، ۳/۲۰۹/۷). شهر پس از مدت کوتاهی از دست مسلمانان خارج شد، ولی در ۲۱۶ ق هنگامی که مأمون به روم لشکر کشید، احتمالاً دوباره به تصرف مسلمانان درآمد (یعقوبی، ۴۸۸/۲). بعد از آن مدتها در دست بیزانس بود، تا اینکه در سده ۱۱ ق ترکان سلجوقی پس از ملازگرد، ارگلی را نیز فتح کردند («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). در ۸۴۴ ق/۱۰۹۱ م علاءالدین سلجوقی آنجا را محاصره و تصرف کرد (اولیاجلی، ۲۸/۳). در ۴۹۴ ق/۱۱۰۱ م قلعج ارسلان اردوی صلیبیون را که از راه آق شهر، قونیه و ارگلی قصد حمله و ورود به خاک سوریه داشتند (رانسیمان، ۱/۱۴۱)، در حوالی این شهر تارومار کرد (سوم، ۱۱۴). هنگامی که قلعج ارسلان منطقه را بین ۱۱ فرزند خود تقسیم می کرد، ارگلی نصیب سنجر شاه شد و مقر او گردید («مختصر...»، ۵/۱؛ آق سرای، ۲۹-۳۰).

در اوایل سده ۷ ق، شهر ارگلی صحنه جنگهای ارمنیان با ترکان سلجوقی بود (سوم، ۱۵۰) و سپس مورد تاخت و تاز باجو، سردار تاتار واقع شد (ابن کمال، ۵۵/۱). در اواخر سده ۷ ق، به دستور علاءالدین ارگلی که به دست تنجار، سردار تاتار، ویران شده بود، محاصره شد و سرانجام شهر به تصرف درآمد (هاسریورگشتال، ۵۸/۱؛ عاشق پاشا زاده، ۹). در ۶۹۰ ق/۱۲۹۱ م گیخاتو ارگلی را فتح کرد و ویران ساخت («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). پس از انقراض سلجوقیان، شهر زیر حاکمیت امرای (بیکهای) قرامان قرار گرفت و در زمان ایلدرم بایزید (حک ۷۹۱-۸۰۵ ق) نخستین بار به تابعیت دولت عثمانی درآمد، ولی این امر چندان دوام نیافت («دائرة المعارف جدید»، EI²، «دائرة المعارف دیانت»، همانجاها). در ۸۷۴ ق محمدپاشا، وزیر سلطان محمد فاتح آنجا را متصرف شد و از قتل و ستم کوتاهی نکرد (نشری، ۷۸۸/۲؛ عاشق پاشا زاده، ۱۷۲؛ سعدالدین، ۵۱۶/۱). وی بار دیگر در ۸۷۹ ق/۱۴۷۴ م برای قلع و قمع قرامان اوغوللری و رفع آشوب و دفع مخالفان وارد ارگلی شد (روملو، ۵۴۹-۵۵۰؛ ابن کمال، ۳۱۹/۷-۳۲۰؛ سعدالدین، همانجا) و قلعه را با خاک یکسان کرد (اولیاجلی، همانجا). در دوره بایزید دوم شهر با متجاوزان مملوک روبه رو شد و در سده ۱۷ م شاهد آشوبها و طغیانهای جلالی بود. در ۱۸۳۲ م به اشغال نیروی ابراهیم پاشا که با همراهی قوای مصری در آناتولی پیشرفت می کردند،

استخراجی از زونگولداق به وسیله کشتی و نیز از طریق راه آهن به ارگلی منتقل می شود (همان، ۲۸۳/XV).

در جریان جنگ بین الملل اول به سبب نیاز مبرمی که کشتیهای روسی به زغال سنگ داشتند، در ۱۵ مارس ۱۹۱۵ ارگلی یکی از ۴ شهری بود که مورد حمله و هدف توپخانه نیروهای روسیه قرار گرفت و اشغال شد (نک: بایور، ۸۱/۲(III)، حاشیه ۲۲). کارخانه های ذوب آهن و فولاد که در آنها سهامداران خارجی نیز شرکت دارند، در نیمه دوم سده حاضر احداث شده است («دائرة المعارف ترک»، همانجا). کشف معادن زغال سنگ و احداث کارخانه های ذوب آهن و فولاد و ایجاد راه آهن در عمران و آبادی این شهر نقطه عطفی به شمار می آید. جمعیت شهر، هر سال نسبت به سال پیش در افزایش است. همگام با ازدیاد نفوس، شهر نیز رو به توسعه گذاشت و محلات جدیدی احداث شد (نک: «دائرة المعارف دیانت»، ۲۹۰/XI).

در ارگلی در تمام فصول باران بسیار می بارد. در بعضی قسمتها درخت زیتون کاشته می شود و گندم و جو، و انواع مختلف میوه ها مانند گلابی، سیب، گوجه، گیلان، بادام، توت، انجیر، فندق و گردو به عمل می آید («دائرة المعارف ترک»، ۲۷۷-۲۷۸/XV؛ «دائرة المعارف جدید»، ۸۲۲/III).

ارگلی قونیه: نام قدیم آن کیبسترا^۱ بوده است (عمر، ۱۸۲، ۱۲۴/II؛ «دائرة المعارف دیانت»، ۲۹۱/XI) و سابق بر این آنجا را ارگلی قرامان می گفتند (IA، IV/308). اکنون برای باز شناختن از دیگر مناطق همنام، ارگلی قونیه نامیده می شود («دائرة المعارف جدید»، ۸۲۲/III). ارگلی قونیه شهری است از توابع استان قونیه و مرکز شهرستانی به همین نام، در ۳۷° و ۳۰° عرض شمالی و ۳۴° و ۵° طول شرقی (EI²) و در حاشیه جنوب شرقی جلگه قونیه و شمال غربی سلسله جبال توروس میانه («دائرة المعارف دیانت»، ۲۹۰/XI). ارتفاع آن از سطح دریا ۱۰۵۰ متر («دائرة المعارف جدید»، همانجا)، و مساحت شهرستان ۴'۹۵۹ کیلومتر است (YA، VII/5112، جدول ۵). جمعیت شهرستان در ۱۹۹۰ م بالغ بر ۱۱۶'۸۴۷ نفر و مرکز آن ۷۴'۲۸۳ نفر و افزایش جمعیت نسبت به سال ۱۹۸۵ م، ۷/۸۸ درصد بوده است («آمار»، ۳۱). فاصله آن از مرکز استان ۱۴۷ کیلومتر است (YA، VII/5183). ارگلی قونیه، قدیم ترین شهری است که از دوران حتیها در آسیای صغیر مانده است. اضافه نام هراکلس بر نام قدیمی آن (کیبسترا) از سوی مستعمره نشینان یونانی و یا بر اثر بازسازیهای که هراکلیوس، امپراتور بیزانس، انجام داده، صورت گرفته است («دائرة المعارف دیانت»، ۲۹۱/XI). به نوشته قزونی (ص ۵۶۶) این شهر زمانی حاکم نشین قیصر روم بوده، و هرقل (هراکلیوس) آنجا را احداث کرده است. به عقیده یاقوت این شهر را روم بن الفیزین سام بن نوح بنیاد نهاده است (۹۶۱/۴). مسعودی به کنیه ای که گویا در این شهر پیدا شده است، اشاره کرده، می افزاید: این سنگ نوشته که به خط یونانی است، در این تاریخ [نیمه اول سده ۴] به بیش از ۲ هزار سال پیش باز می گردد (۳۶۸/۱).

درآمد، ولی در ۱۸۳۳م از نیروی مهاجم تخلیه، و دوباره تابع استان قرامان شد. ارگلی به سبب اینکه بر سر راه واقع است، جمعیت آن از سده ۱۵م شروع به افزایش کرد و در سده ۱۶م محله‌های جدیدی در آن احداث شد و شهر همچنان رو به توسعه نهاد («دائرة المعارف دیانت»، XI/291-292).

به برکت آبها و رودهایی که از رشته‌کوه‌های توروس سرچشمه می‌گیرند و در این منطقه جریان دارند، شهر از رشد گیاهی خوبی برخوردار است و باغهای فراوانی دارد (EI²). گندم و جو به فراوانی در آنجا به دست می‌آید (YA, VII/5161). بازرگانی شهر نیز رونق خاصی دارد. در منطقه ارگلی معادن آلومینیوم و منگنز موجود است. یک کارخانه تهیه آب میوه و یک کارخانه بزرگ نساجی در آنجا احداث شده است. ارگلی از زمانهای قدیم بر سر راه حجاج واقع بوده، و در اوایل سده اخیر به وسیله راه آهن به حیدرآباد و بغداد پیوسته است («دائرة المعارف جدید»، همانجا: «دائرة المعارف دیانت»، XI/292; EI²).

در این شهر، در محلی که رودخانه از دره توروس در نزدیکی ایوزیز، واقع در ۱۲ کیلومتری شهر، جریان دارد، مجسمه‌های بسیاری از دوران حتیها بازمانده که در دست راست، خوشه انگور، و در دست چپ، خوشه گندم گرفته‌اند؛ و این می‌تواند نشانی از علاقه و اشتغال مردم این ناحیه به زراعت باشد (عمر، I/149; «دائرة المعارف ترک»، XV/281; EI²). اولیا چلبی می‌نویسد (۲۸/۳) چون این شهر نظرگاه مولانا جلال‌الدین [محمد بلخی] بوده است، روز به روز رو به آبادی می‌رود. ارگلی دارای چند مسجد بزرگ و ۱۱ مسجد کوچک است. یکی از مساجد بزرگ آن، به نوشته جهان نما، وسیله قرامان اوغلی، ابراهیم بیگ (یا به نوشته مناسک الحج، وسیله قلع ارسلان) بنا شده است. علاوه بر آن کاروانسرای در شهر موجود است که به دستور رستم پاشا در سده ۱۵ و یا سده ۱۶م بنا شده است (IA, IV/308-309; EI²). چشمه‌هایی در این ناحیه وجود دارد که مردم معتقدند جریان و فوران آب آنها بر اثر یک معجزه است. ارگلی وقف حرمین بوده، و مردمش از پرداختن مالیات معاف بوده‌اند (همانجا). جامع تریه (ترت)، مسجد کوچکی است که آرامگاه شیخ شهاب‌الدین سهروردی در صحن آن قرار دارد (EI²).

ارگلی مرمره (یا تراکیا، یا ارگلی تکیر داغی): این شهر بندر کوچکی است که در ساحل شمالی دریای مرمره بین سیلیوری و تکیر داغی، در امتداد شرقی - غربی شبه جزیره‌ای که به مولا بورنو منتهی می‌شود، قرار گرفته، و از توابع استان تکیر داغی و مرکز ناحیه‌ای از شهرستان چورلو است (IA, IV/307). نام قدیم آن پریئتوس بوده (پاولی، XV/429) که در ۵۹۹ ق م برای ارتباط بازرگانی بین تراکیه و مناطق اطراف احداث شده، و از سده ۴م نام هراکلیا به خود گرفته است که برای بازشناسی از دیگر جاها، آن را هراکلیای تراکیه نامیده‌اند («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). جمعیت این شهر، برابر سرشماری ۱۹۹۰م، بالغ بر ۲۴۴۵۵ نفر بوده است («آمار»، 34).

خرابه‌ها و آثار برجای مانده از دیوارها، نشان باستانی بودن این

شهر است. گسترش شهر در طول سده‌های ۱۶-۱۹م فراز و نشیبهایی داشته، اما از ۱۹۸۵م به بعد به تدریج رو به افزایش بوده است («دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

مآخذ: آق سرائی، محمود، مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۴م؛ ابن کمال، تواریخ آل عثمان، آنکارا، ۱۹۷۰م؛ اوزون چارشیلی، اسماعیل حقی، تواریخ عثمانی، ترجمه وهاب ولی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اولیاچلبی، سیاحتنامه، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ تکیه، شارل، کوچک آسیا، ترجمه علی سعاد، استانبول، ۱۳۴۰ق؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحمین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، محمد، تاج التواریخ، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ طبری، تاریخ، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۹-۱۸۸۱م؛ عاشق پاشازاده، درویش احمد، تواریخ، استانبول، ۱۳۳۲ق؛ قزوینی، زکریا، آثارالبیلا و اخبارالعباد، بیروت، ۱۳۸۰/۱۹۶۰م؛ کلاویخو، سفرنامه، ترجمه مسعود رجینیا، تهران، ۱۳۴۴ش؛ «مختصر سلجوق نامه ابن بی‌بی»، اخبار سلاجقه روم، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵/۱۹۶۵م؛ نثری، محمد، جهان نما، به کوشش اونات و کوین، آنکارا، ۱۹۸۷م؛ هامر پورگشتال، ی. «تاریخ امپراطوری عثمانی، ترجمه زکی علی آبادی، به کوشش جشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تواریخ، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

Bayur, Y. H., *Türk İnkılabı tarihi*, Ankara, 1983; *Census of Population 1990*, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; *Diodorus of Sicily*, tr. C.H. Oldfather, London, 1963; EI²; IA; *Meydan-Larousse*, Istanbul, 1987; *Pauly; Runciman, S., Haçlı seferleri tarihi*, tr. F. İslitan, Ankara, 1986; *Sevim, A. & Y. Yücel, Türkiye tarihi*, Ankara, 1989; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1995; *Umar, B., Türkiye halkının ilkçağ tarihi*, İzmir, 1982; YA; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1965.

ابوالحسن دیانت

اِرْگَنَه قون، سرزمینی احاطه شده با کوههای بلند که بر پایه افسانه، تنها بازماندگان مغولان پس از کشتاری فراگیر در آن سکنی گزیده، و قومی بزرگ را پدید آورده‌اند. افسانه مغولی ارگنه قون که ریشه در اسطوره‌های باستانی آسیای مرکزی دارد، با نقل روایتیهای از آن در منابع اسلامی برجای مانده است.

درباره اشتقاق این نام، نخست باید به گفتار رشیدالدین فضل‌الله، پیش‌ترین راوی داستان ارگنه قون اشاره کرد که بدون تصریح بر مغولی بودن این نام، آن را به معنی «کمَر بُند» دانسته است (نک: چ روشن، ۱۴۸/۱، قس: ج کریمی، ۱۱۳/۱: کمَر سد). در تحلیل این معنی، رشیدالدین توضیحی داده که دست کم در نسخ رایج کتاب با خلط همراه بوده است. بر پایه این نسخ، ارگنه به معنی سد، و قون به معنی کمَر کوه است (نک: همانجاها). آشفتگی این ضبط در مقایسه آن با توضیحات ابوالغازی بهادرخان آشکار می‌گردد که ارگنه را عبارت از کمَر کوه، و قون را به معنی تیز و بُزنده (به جغتایی: اوتکور) دانسته است (ص ۳۲). از این رو معادل‌های دو بخش کلمه در ضبط نسخ جامع التواریخ رشیدالدین را باید جابه‌جا انگاشت و سد را نیز تحریفی از واژه بُند شمرد. دورفر اِرگَنَه^۱ به معنی کمَر کوه را واژه‌ای مربوط به زبان مغولی

داستان جای بررسی دارد. سرانجام نامیده شدن رودی در بخش اروپایی ترکیه به ارگنه که به رود مریچ می پیوندند، کاربرد نام ارگونه برای رود در «تاریخ سری مغولان» که بانزاؤف بر آن عنایت داشته، و تصور فیشر که ایرگینگ را در اطراف رود آرگون (به چینی: اژه کونا، نک: WNGD, 72) می جسته است (نک: دورفر، I/128)، ارتباط احتمالی این نام با مفهوم رود را به نظر می آورد.

بدون در نظر داشتن نام ارگنه قون، باید گفت که عناصر اصلی داستان در افسانه های دیرین آسیای مرکزی تا هزاره نخست پیش از میلاد، پیشینه شناخته شده دارد. در تاریخ نامه بسیار کهن چینی، «تاریخ سلسله چو» به تفصیل سخن از آن است که چگونه نسل مردم توجونه^۱ (کوک تورکها) که نسب به هونها می بردند، از سوی دشمنان آنان برگزیده شد و تنها یک پسر به یاری ماده گرگی رهایی یافت. گرگ او را بر فراز کوهی که هر سوی آن با دیواره های بلند محصور شده بود، برد و از او ۱۰ نسل توجونه (کوک تورکها) پدید آمدند. آنان پس از فروزی گرفتن فرزندان، از آن کوه که در شمال تورفان جای داشت، فرود آمدند و در دامنه های جنوبی کوه های آلتایی مسکن گزیدند و آهنگری پیشه کردند. مضامین این افسانه درباره ظهور کوک تورکها با اندک گونه گونی در منابع پسین چینی چون گزارش چیان کین (در ۱۱۹ ق م) و گاهنامه پی شیه^{۱۱} (ح ۹۲ م) با وجود گذشت روزگاری دراز بازگو شده است (نک: «دائرة المعارف...»^{۱۲}، XV/299-300).

در این داستانها عناصری چون رسانیدن تبار کوک تورکها (حک ۵۵۲-۷۴۵ م) به مردمان هون و بالمآل تصویر احیای پادشاهی هونها (حک ۲۰۹-۱۷۴ ق م) از سوی کوک تورکها به عنوان وارث آنان، سخن از ماده گرگ (به مغولی: بورته چینو = گرگ خاکستری) به عنوان یار پسرک رسته از مرگ، سکنی یافتن پسرک بر فراز کوهی سخت گذر و محصور با دیواره های بلند، آهنگری اعقاب آن پسر و سرانجام فرود آمدن آن فرزندان از فراز کوه و احیای توانمندی نیاکان به طور مشترک دیده می شود.

این افسانه کهن که با هاله ای از حماسه و تقدس، حقانیت حکومت کوک تورکها را به عنوان وارثان هونها نشان می داد، پس از ظهور چنگیزخان (حک ۶۰۰-۶۲۴ ق/۱۲۰۴-۱۲۲۷ م) چهره ای مغولی یافت و برخی از عناصر داستان با نسب چنگیز پیوند خورد، پیوندی که می توانست حکومت چنگیز را ریشه دار بنماید. برپایه منبع مهم مغولی، «تاریخ سری مغولان» (تألیف: ۱۲۴۰ م)، چنگیزخان نسب به بورته چینو (گرگ خاکستری) می برد که آفرینش آسمانی داشت و همسر او قوای مارال (آهوی وحشی) بود. چنگیز با گذار از دریا در سرچشمه رود آئن در بورقان قالدون فرود آمد (فصل ۱، بند ۱). در جای دیگر از این تاریخ اشاره رفته است که تاتارها در روزگاری کهن، نیاکان مغول را

میانۀ غربی شمرده، و واژه همگون آن^۱ را در زبان مغولی قلموقی به معنی کناره توند و دیواره صخره آورده است (I/127). برخی از زبان شناسان برپایه ذکر این واژه در کتاب ابوالغازی، آن را واژه ای جغتایی پنداشته اند (نک: همانجا).

از نظر آوانگاری، با توجه به اینکه این نام تنها در منابع اسلامی آمده، و ضبط آن با نوشتار عربی بوده است، خواندن مصوتها به طور عام و خواندن صامت ک به طور خاص تنها با یاری شناخت بیرونی درباره واژه و ریشه آن امکان پذیر خواهد بود. در آوانگاری بخش نخست نام، نظرات گوناگونی ابراز شده است. با تکیه بر معادل قلموقی این واژه که با توضیحات ابوالغازی و رشیدالدین درباره واژه اصلی تأیید می گردد، خواندن آن به صورت ارگنه درست خواهد بود که دورفر برگزیده است (همانجا). زبان شناسانی که به منابع ترکی این واژه نظر داشته اند، نوشته ارگنه (و گاه با ضبط ارکینه یا ایرکنه) را به صورت ارکینه^۲، ارگینه^۳ و نیز ارگنه^۴ بازخوانده اند (نک: همو، I/127-128؛ نیز برای بررسی مشابه ها در زبان یاقوتی، نک: همانجا). بانزاؤف در پژوهشی با عنوان «درباره نام ارگنه قون»^۵، بر دفاع از تلفظ ارگونه^۶ تلاش دارد و چنین استدلال می کند که این واژه به عنوان نام رود یا جز آن بارها در منبع مغولی «تاریخ سری مغولان»^۷ آمده است (همو، I/127). درباره آوانگاری بخش دوم، برخی از زبان شناسان که براساس منابع زبانهای ترکی با این واژه برخورد نموده اند، آن را به صورت قون و نه فن قرائت کرده اند (نک: همو، I/127-128).

بجز نظریه رشیدالدین و ابوالغازی در برگردان نام و نظرات مؤید آن، گفتار فیشر است که آن را به صورت ایرگینگ ضبط کرده، و با واژه فرضی مغولی ایرگن به معنی مس مرتبط دانسته است. به گفته او اگرچه این واژه در مغولی کنونی کاربردی ندارد، اما در زبانهای خویشاوند چون سورینی، پرمی، دوتی و چرمی (از زبانهای فین-اوگری از خانواده اورال-آلتایی)، ایرگن به معنی مس به کار می رود (نک: دورفر، I/128).

برخی به دنبال نظایر ارگنه قون در زبان مجاری جست و جو کرده، آن را با ترکیب مجاری ارگ هُن^۸، یعنی میهن باستانی مقایسه نموده اند (نک: قدری، ۲۱۷/۴). درباره مقایسه بخش دوم نام باید گفت که در برخی از زبانهای مغولی و ترکی کاربرد واژه قون به معنی منزلگاه، مسکن و میهن نشان داده شده است (نک: همو، ۸۹۱/۳؛ نیز قس: ریشه ترکی قون + پسوند مصدری، به معنی فرود آمدن و منزل گزیدن). درباره بخش نخستین، مقایسه آن با کلمه مجاری ارگ آنیا^۹، یعنی مادر بزرگ (بالاسا، 268) نیز جای تأمل دارد (قس: با عنصر مادر بزرگ یا گرگ خاکستری در روایت های کهن داستان).

به کار رفتن واژه ارگنه در زبان عامیانه ترکی در آسیای صغیر به معنی معدن (دورفر، I/127؛ میدان لا روس، IV/312) با عنصر معدن در

1. ergenə 2. ärkinä 3. erginā 4. ärginā 5. Banzarov, D., «O nazvanii Ergene-khon», *Sobranie sochinenii*, Moscow, 1955. 6. ergüne 7. The Secret... 8. öreg-hon 9. öreganya 10. T'u-chüeh 11. Pei-shih 12. Türk...

قتل عام کرده بودند (فصل 4، بند 133).

پرداخت خاص افسانه برپایه چهره مغولی آن در منابع اسلامی با اندک فاصله‌ای از ظهور چنگیز دیده می‌شود. سخن از ارگنه قون نخست در جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله (تألیف: ۷۰۴/ق ۱۳۰۴م) به میان آمده است. او در بیان پیدایش اقوام مغول، چنین آورده است: «آن قوم را که از قدیم ایشان را مغول گفته‌اند، کمابیش دو هزار سال پیش از این با دیگر اقوام اتراک مخاصمتی و معاندتی افتاده و [به] مکاوح و محاربت انجامیده. روایت است از معتبران معتمد القول که دیگر اقوام بر اقوام مغول غالب آمدند و ایشان را چنان به قتل آوردند که دو مرد و دو زن زیادت نماند و آن دو خانه از بیم خصم گریخته، به موضعی صعب رفتند که پیرامن آن کوهها و بیشه بود و از همه جوانب جز یک راه باریک صعب که به دشواری و مشقت تمام در آنجا توان رفت، نبوده، و در میان آن کوهها صحرای پر علف بوده، نام آن موضع ارگنه قون... و نام آن دو کس نکوز و قیان بوده... چون در میان آن کوه و بیشه آن گروه انبوه شدند و فسحت عرصه بر ایشان تنگ شد و دشوار گشته، با یکدیگر کنکاج کرده‌اند که به حسن تدبیر و رای مشکل‌گشایی از آن دربند سخت و درغاله تنگ چون بیرون آیند، و موضعی را در آن کوه یافته‌اند که کانی آهن بوده و همواره از آنجا آهن می‌گداخته‌اند؛ و به اتفاق جمع شده‌اند از بیشه هیمه بسیار و انگشت به خروار گرد کرده و هفتاد سر اسب و گاو کشته و پوست درست از آن کشیده و دمه‌های آهنگران ساخته و هیمه و فحم فراوان در آن بن کمر نهاده و موضع چنان ترتیب کرده که بدان هفتاد دم بزرگ به یکبارگی می‌دمیده‌اند تا آن کمر گداخته گشته و آهن بی‌اندازه از آن حاصل شده و راهی پدید آمده و ایشان به جمعیت کوچ کرده‌اند و از تنگای به فراخ جای صحرا آمده‌اند» (چ روشن، ۱۴۷/۱-۱۴۹). رشیدالدین می‌افزاید که مغولانی که در زمان وی در دیار او مقیم بوده‌اند، ارگنه قون را دیده بوده، سخت گذار بودن این موضع را به گونه‌ای که در داستان آمده، اغراق‌آمیز می‌شمرده‌اند (همانجا).

در روایت شرف‌الدین علی یزدی در ظفرنامه (تألیف: ۸۲۸ق/ ۱۴۲۵م) زیادتی بر عبارات رشیدالدین دیده می‌شود. در این روایت، جنگ آغازین، جنگی میان تور فرزند فریدون، پادشاه ترکستان و ماوراءالنهر و سیونج‌خان، پادشاه تاتاران از یک سو، و ایل‌خان پادشاه مغولان از دیگر سو دانسته شده که به قتل عام مغولان انجامیده است (گ ۲۱ الف - ۲۱ ب). گذاری بر داستان ارگنه قون با همین مضامین را می‌توان در برخی دیگر از آثار تاریخی بعدی نیز باز یافت (مثلاً نک: بلخی، ۲۹۲-۲۹۳؛ نیز نک: طوغان، ۱۴۷).

داستان رشیدالدین و زیادات شرف‌الدین در سده ۱۱ق از سوی ابوالغازی بهادرخان (د ۱۰۷۴ق/۱۶۶۳م) در کتاب شجره ترک با ویژگیهایی به جغتایی روایت شده است (ص ۳۱ - ۳۳، جم). از خصوصیات روایت او این است که در جنگ سیونج‌خان تاتار با ایل خان مغول، یادی از تور پسر فریدون به میان نیاورده است (ص ۳۱) و

کشتار مغولان را تنها به تاتارها منسوب می‌دارد (ص ۳۳). عبارت ابوالغازی همچنین حکایت از آن دارد که تازه واردان مغول بر آن زیستگاه کوهستانی نام ارگنه قون نهادند (ص ۳۲). در روایت رشیدالدین و شرف‌الدین به آیین باستانی مغولان اشاره شده است که با آتش‌افروزی و آهن‌گدازی همه ساله در موسمی خاص، یاد خروج نیاکان خود از ارگنه قون را گرامی می‌دارند (نک: رشیدالدین، همان، ۱۴۹/۱؛ شرف‌الدین، گ ۲۲ الف؛ درباره این آیین، نیز نک: کوپرولو، ۱۲۹).

علاوه بر عنصر قتل عام قوم و گریز بازماندگان آن به کوهی دور از دسترس که میان همه گونه‌های داستان مشترک است، رسانیدن نسب چنگیز به آن بازماندگان به صراحت و رسانیدن نسب آن بازماندگان به نیای بزرگ، بورته چینو در روایات منابع اسلامی و نسب‌نامه متصل چنگیز تا بورته چینو در «تاریخ سری مغولان» نزدیکی بسیار آن دو را می‌نماید.

در داستان قرآنی سد آهنین یا جوج و مأجوج (هم) و تفصیلات آن در منابع روایی اسلامی که به سده‌های ۱-۳ق/۷-۹م بازمی‌گردند، شباهتهای شایان توجهی میان برخی از عناصر داستان با عناصر داستان ارگنه قون دیده می‌شود، رابطه‌ای که نمی‌توان بدون دلیل آن را از یک شباهت فراتر دانست. در قرآن کریم اشاره بر آن است که ذوالقرنین برای ایجاد سدی در برابر حملات یا جوج و مأجوج، باریکه راهی میان دو دیواره کوه را با انباشتن پاره‌های آهن و گداختن آنها سد کرد و آهن را با لایه‌ای از مس پوشانید، سدی که در روزی موعود به دست یا جوج و مأجوج فرو خواهد ریخت (کهف/۹۳-۹۸). برخی از مفسران صحابی و تابعی، ترکان را خویشاوندانی بازمانده از یا جوج و مأجوج در این سوی سد دانسته‌اند (نک: سیوطی، ۲۵۰/۳؛ طبرسی، ۴۹۴/۶)، هرچند واژه ترک در عبارات اینان از نظر نژادشناختی مفهوم روشنی را در بر ندارد، ولی به خوبی نشان می‌دهد که مفسران نخستین، این سد آهنین را در فراسوی ترکستان جست و جو می‌کرده‌اند. وصف آهن‌گدازی ذوالقرنین در روایتی بلند چنین آمده است که او فرمود تا کوهی از آن را کنند و خشتهای آهنین ساختند و آنها را میان دو تیغه کوه بر هم انباشتند. هیزمی فراوان بر گرد پاره‌های آهن فراهم آورده، آتش افروختند و دمه‌ها را بر نهاده، بر آن توده آهن دمیدند تا بگداخت. آنگاه کوهی از مس را کاویده، پاره‌های مس بر آن آهن گرم ریختند تا ذوب شد و با آهن در آمیخت (عیاشی، ۳۴۳/۲؛ نیز نک: تعلبی، ۳۶۵).

در سده ۱۸م، فیشر نویسنده آلمانی تاریخ سبیری، بیان داشته که چگونه در جست و جوی ایرگنیکن در اطراف رود آرگون در فاصله‌ای از شمال شرق مغولستان - که از کوههای خینگان سرچشمه می‌گیرد - بوده، و بر آن تأکید داشته که در آنجا سنگ معدن نقره، مس و آهن یافت می‌شده است (دورفر، ۱/۱۲۸).

مآخذ: ابوالغازی بهادرخان، شجره ترک، به کوشش بارون دمزون، سن پترزبورگ، ۱۸۷۱م؛ بلخی، محمود، بحر الاسرار فی معرفة الاخبار، به کوشش حکیم محمد سعید و

ترک تألیف کرد. ارگون در زمینه تحقیق در ادبیات محلی و عامیانه پیشرو دیگران بود و می‌توان او را از بزرگ‌ترین محققان در زمینه تاریخ ادبیات ترک به شمار آورد («دائرة المعارف زبان»، III/67).

ارگون سرانجام در ۱۹۴۶م هنگامی که متصدی کتابخانه عمومی بایزید بود، به سبب ابتلا به بیماری سل در استانبول درگذشت و برخی از آثار وی نیمه تمام ماند («دائرة المعارف ترک»، نیز «دائرة المعارف زبان»، همانجا).

آثار: نخستین اثر او کتابی است با عنوان علم تصوف که در ۱۹۲۲م با نام شیخ حسین سعدالدین منتشر شده است (همانجا). وی دربارهٔ ادوار سه گانه شعر عثمانی (دوره کلاسیک، خانقاهی و عامیانه) بیش از ۳۰ اثر تألیف کرده (میدان لا روس، همانجا) که مهم‌ترین آنها کتابی است به نام شاعران ترک که پس از بررسی همه مآخذ مربوط به زندگی نامه شاعران، در ۳ مجلد بزرگ تا حرف «ف» (F) آماده کرده است («دائرة المعارف زبان»، همانجا). این کتاب در اصل ۹۸ جزوه است و ترجمه مفصل احوال شاعران را دربردارد.

برخی دیگر از آثار او به ترتیب تاریخ تألیف به شرح زیر است: «خلقیات و ادبیات عامه استان قونیه» (با همکاری محمد فرید)، ۱۹۲۶م؛ «شاعران خلق» (کتاب اول)، شامل زندگانی و آثار ۱۹ شاعر سازنواز، ۱۹۲۷م؛ قراجه اوغلان (کتاب دوم)، ۱۹۲۷ و ۱۹۳۲م؛ گوهری (کتاب سوم)، ۱۹۲۸م؛ پیر سلطان ابدال، ۱۹۲۹م؛ «شاعران بکتاشیه»، ۱۹۳۰م؛ «نمونه‌های مختصر تاریخ ادبیات ترک تا دوره تنظیمات»، ۱۹۳۱م؛ شیخ غالب، ۱۹۳۲م؛ مولانا، ۱۹۳۲م؛ «زندگی و آثار رامی پاشا»، ۱۹۳۳م؛ عاشق، ۱۹۳۳م؛ کاتبی، ۱۹۳۳م؛ هنگامی، ۱۹۳۳م؛ «زندگانی و آثار صبحی»، ۱۹۳۳م؛ «زندگانی و آثار سمیع رفعت»، ۱۹۳۴م؛ دیوان باقی، ۱۹۳۵م؛ «ادبیات و خلاصه تاریخ ادبیات»، ۱۹۳۵م؛ «زندگانی و آثار علی نهاد»، ۱۹۳۷م؛ «گلچینی از ادبیات عامیانه»، ۱۹۳۸م؛ «اشعار نامق کمال»، ۱۹۴۱م؛ «گلچینی از موسیقی ترک - آثار دینی» (ج ۲: ۱۹۴۲-۱۹۴۳م)؛ «گلچینی از ادبیات بکتاشی»؛ دیوان ختایی (شاه اسماعیل صفوی...)، ۱۹۴۶م (نک: همانجا).

در سی‌امین سال درگذشت او (۱۹۷۶م) از طرف موسسه تاریخ پزشکی دانشگاه استانبول مراسمی برپا شد و شهسوار اوغلی و گوکمان رساله‌ای دربارهٔ زندگانی و آثار او انتشار دادند (همانجا).

مآخذ: İnal, M. K., *Son asır Türk şairleri*, İstanbul, 1969; *Meydan-Larousse*, İstanbul, 1967; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; *Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul, 1977.

ترتیب هاشم پور سبحانی

آرلات، عنوان قومی از اقوام تاریخی و پرنفوذ مغول. ارلات از اقوام کهن مغولستان بود که بخش مهمی از آن در روزگار چنگیزخان به

دیگران، کراچی، پاکستان هساریکال سوسایتی، تعلی، احمد، قصص الانبیاء، بیروت، ۱۴۰۱/ق/۱۸۸۱م؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ همو، همان، به کوشش روشن و موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ سیوطی، الدر المنثور، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام‌الدین اورونیایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، صیدا، ۱۳۳۳ق؛ عیاشی، محمد، تفسیر، تهران، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ق؛ قدری، حسین کاظم، ترک لغتی، استانبول، ۱۹۴۳-۱۹۴۵م؛ قرآن کریم؛ نیز:

Balassa, J., *Langenscheidts Taschenwörterbuch der ungarischen und deutschen Sprache*, Berlin/Schönenberg, 1915; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1963; Köprülü, F., *Edebiyat araştırmaları*, Ankara, 1986; *Meydan-Larousse*, İstanbul, 1987; *The Secret History of the Mongols*, tr. F.W. Cleaves, London, 1982; Togan, Z.V., introd. *Oğuz destanı*, İstanbul, 1982; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; WNGD.

احمد پاکجی

آزگنی، نک: ارغنی.

ازگون، حسین سعدالدین نزهت (۱۹۰۱-۱۹۴۶م/۱۲۸۰-۱۳۲۵ش)، فرزند علی افندی، صوفی، مورخ و محقق ادبیات ترک. او در بروسه (بوسه) به دنیا آمد (میدان لا روس، IV/316؛ «دائرة المعارف ترک»، XV/304). همه خویشانان مادریش به طریقت صوفیان سعدیه منسوب بودند و مادرش سعدیه خانم دختر محمد وهبی افندی، شیخ خانقاه سعدی درینی شهر بود. چون پس از وفات دایی وی فریدافندی، شیخ خانقاه حلاج بابا در آسگدار، بازمانده ذکوری جز او در این خاندان نبود، در ۷ سالگی به رسم وراثت، شیخ آن خانقاه شد، ولی تا انتصاب رسمی به مقام شیخی، مدتی یحیی افندی، شیخ خانقاه عبدالسلام در کوسکا و پس از وفات وی شیخ علی فقری به نیابت از او متعهد امور خانقاه بودند (اینال، 1549؛ «دائرة المعارف زبان...»)، III/66. در ۱۹۲۱م/۱۳۰۰ش از سوی دایره مشیخت از حسین امتحان به عمل آمد و وی رسماً شیخ خانقاه حلاج بابا شد و این سمت را تا برچیده شدن خانقاهها در ترکیه بر عهده داشت. وی از علی فقری، تخلص «وفی» در طریقت گرفت و هم از او اجازه نامه‌هایی در طریقت‌های رفاعی و نقشبندی اخذ کرد (اینال، 1550؛ «دائرة المعارف زبان»، همانجا).

ارگون تحصیلات متوسطه را در دبیرستان اسکدار به پایان رسانید، سپس در رشته ادبیات از دارالفنون فارغ التحصیل شد و در دبیرستانهای مختلف به تدریس ادبیات پرداخت. زندگانی کارمندی او در جاهای گوناگون گذشت: مدتی در دانشکده ادبیات به تدریس اشتغال داشت، روزگاری مدیریت کتابخانه موزه مردم‌شناسی و در اواخر حیات سرپرستی کتابخانه عمومی بایزید را عهده‌دار بود. وی چندی نیز به موسیقی پرداخت (همان، III/66-67؛ «دائرة المعارف ترک»، XV/304).

چون در روزگار او تحقیق دربارهٔ تاریخ ادبیات و ادبیات عامیانه رونقی یافته بود، ارگون هم به تحقیق در ادبیات، مخصوصاً ادبیات عامیانه روی آورد و آثاری تحقیقی در بسیاری از شاخه‌های ادبیات

ماوراءالنهر و خاور خراسان کوچ کرد و فرهنگ اسلامی را پذیرفت. ریشه واژه ارلات در زبان مغولی باستان چندان روشن نیست. رشیدالدین فضل‌الله (۱۶۸/۱) آن را به معنی فرزندی گفته است که نزد پدر و مادر خویش «نازنین» باشد (نیز نک: ابوالغازی، ۵۴؛ برای تفصیل، نک: دورفر، I/128-129) و دورفر نیز بر پایه استنباط از جامع التواریخ معنای «محبوب والدین»^۱ را آورده است (همانجا).

سابقه قوم ارلات پیش از چنگیزخان را باید در انساب و روایات افسانه‌آمیز مغولی جست‌وجو کرد. به عنوان روایت پایه، باید به مندرجات کتاب «تاریخ سری مغولان»^۲ اشاره کرد که در آن از یکی از پسران قایدو (نیای ششم چنگیزخان) به نام چائوجین اورتگی^۳ سخن به میان آمده، و او به عنوان نیای مشترک اقوام اورنار، قونگقتان، ارلات، سونیت، قبتورغاس و گینگس نمایانده شده است (نک: ص: 10).

رشیدالدین فضل‌الله در چند جا از جامع التواریخ به روایاتی درباره نسب ارلات اشاره کرده است که با وجود داشتن اشتراک در کلیات، با یکدیگر ناهمخوانی‌هایی دارند. او در یکی از این روایات، آنگاه که در مقام تبیین انساب مغولان نیرون [نسل دوبون بایان - آلان قوا] از پسران قایدو سخن می‌گوید، کمترین فرزند او را «جاوچین هورتگای» دانسته، و اقوامی چون اورنار و قونگقتان را از تبار او شمرده است (نک: ۲۳۸/۱-۲۳۹). همو در نقل روایتی دیگر به طور ضمنی به ارلات نیز اشاره کرده، و اقوام قونگقتان، سونیت، بروتلاس، اوروت، منگقوت، اورناوت [؟ اورنار ۹]، ارلات و بیسوت را کنار هم آورده، آنها را خویشاوند دانسته، و از یک تبار شمرده است (۱۹۳/۱).

با اینهمه، رشیدالدین در روایت اصلی خود درباره نسب ارلات، آن را با قوم برادرش قونگقتان در ردیف پسران اورناوت آورده است. او در شمارش شاخه‌های مغول عام یا مغول دُرلکین [از غیرنسل دوبون بایان - آلان قوا]، شاخه اورناوت را در کنار شاخه‌هایی چون قنقرات، هوشین [؟ اویشین] و سولدوس نام برده، و سپس به ۳ فرزند اورناوت با نامهای قونگقتان، ارلات و اورناوت کلنگقوت اشاره کرده، و یادآور شده است که اینان هریک قومی را پدید آورده‌اند (۱۵۲/۱) به بعد، نیز ۴۴/۱؛ همچنین نک: ابوالغازی، ۵۲-۵۴، با ضبط: قونقمار، ارلات، کلکیت). رشیدالدین (همانجا) هیچ‌گونه سلسله نسبی برای اویمات و تانکوز و قیان به دست نداده که بتواند با نسب شناخته شده ارلات در روایات یاد شده از طریق چائوجین اورتگی و قایدو برابری نماید. آنچه بیشتر این روایت را سست می‌کند، آن است که قوم اورناوت با نام تغییر یافته اویمات (نک: ابوالغازی، ۵۲)، در طول سده‌های متمادی در کنار ارلات در آسیای مرکزی شناخته بوده است (برای شمارش اویمات و در کنار ارلات در عداد ۹۲ فرقه ازبک، نک: هاورث، II/11؛ قایدارف، 210؛ نیز نک: بخاری، ۶).

حمدالله مستوفی بر پایه مندرجات جامع التواریخ، در بحث از قوم

سونیت، آن را دارای شعبه‌های قرقین [تحریف قبترون]، بیسوت، قورلاس، ارلات و منگقوت دانسته (ص ۵۶۵) که برداشتی نه چندان نادقیق از توضیح رشیدالدین درباره «لشکر تَقَا» به فرماندهی چورماغون از قوم سونیت است (نک: رشیدالدین، ۷۳۱/۱-۷۵).

اگر روایت سخترانی کیلوکن بهادر یار نزدیک چنگیزخان در مراسم دفن او در خور استناد باشد، می‌تواند استواری پیوند میان قوم ارلات و قیات، قوم خاندان چنگیز، را از یک سو، و اهمیت قوم ارلات در میان مغولان نیرون را از سوی دیگر نمایان سازد. کیلوکن که خود به قبیله سونیت تعلق داشت، در عبارتی از این سخترانی، در اشاره به آغاز اقتدار چنگیزخان، از برآمدن او بر تخت‌خانی با عنوان «خاقان ارلات» یاد کرده است (نک: هاورث، I/106)، خاقان ارلات که اقوام گوناگون مغول از قیات و سونیت و دیگران فرمان بردار او بوده‌اند.

مهم‌ترین شخصیت ارلات تبار در دستگاه حکومت چنگیزخان، بوقورچی نویان پسر ناقویان است که از جوانی ملازم چنگیز بود و در تمامی مراحل برآمدن چنگیز بر قدرت او را یاری داد و با پیشرفتی به تدریج، بالاترین جایگاه را در دستگاه چنگیز به دست آورد. از دیگر شخصیت‌های متنفذ ارلات در سپاه چنگیزخان، برادر بوقورچی نویان به نام دوقلقو چربی از امیران هزاره در میسره سپاه بود (رشیدالدین، ۱۶۸/۱-۱۷۱، ۲۰۶؛ نیز نک: «تاریخ سری»، 51).

به گفته رشیدالدین (۱۶۸/۱-۱۶۹) امیران بزرگ و نیز خاتونهای نامدار از تبار ارلات در هر دوره‌ای از فرمانروایی مغولان وجود داشته‌اند؛ به ویژه از رجال نامبردار آنان در اردوی ایلخانهای ایران، بکلامیش، برادرش اوجان و پسر وی سارو را می‌توان نام برد که نسب به بوقورچی نویان می‌برده‌اند. همچنین از همسران گیخاتوخان، «اِیشِن» نامی دختر بکلامیش بود (همو، ۱۱۸۹/۲). از دیگر امیران وابسته به ارلات باید به خاندان چغتای بزرگ اشاره کرد که با تاریخ ایلخانهای ایران ارتباطی مستقیم می‌یابد. چغتای بزرگ خود از امیر تومانه‌ای لشکر تَقَا بود و در لشکرکشیهای خود در نواحی ایران به دست یکی از فداییان اسماعیلی به قتل رسید (نک: همو، ۷۵/۱). از فرزندان و نوادگان او جمعی چون بای تیمور، قرابولغان، آشیق تیمور و توق تیمور در همان لشکر به منصب امیر هزاری رسیدند و هم از فرزندان وی دولادای یارغوجی و سرتاقتای در جنگهای مغولان در آسیای صغیر فرماندهی داشته‌اند (همانجا).

ارلات در ماوراءالنهر: اگر اشارات جامع التواریخ نشان از حضور متنفذان ارلاتی در مناصب عالی لشکری و کشوری در ماوراءالنهر و ایران دارد، شواهدی نیز در دست است که از مهاجرت و اقامت جمعیتی از قوم ارلات در سرزمین خانات چغتای در ماوراءالنهر حکایت دارد. چنانچه آن بخش از مندرجات تزوکات تیموری (ص ۳۰۸) را که به شمارش قبایل مهم مغولی - ترکی در ماوراءالنهر

ارلات و برلاس وجود نداشت (قس: محمود، ۳۹۰-۳۹۱). با اینهمه، تا سده ۱۹م، یعنی تا اواخر دوره خانات ازبک از اهمیت پیشین این قبیله در میان عامه مردم نشانه‌هایی برجای بود (مثلاً نک: ابوطاهر، ۵۲).

در سده ۱۸م، نام قومی ازبک در ماوراءالنهر از حیث اطلاق گسترش یافت و به عنوان نامی عمومی مجموعه‌ای از تیره‌های مغولی و ترکی ساکن منطقه را دربرگرفت. در واقع با تدوین نسب‌نامه‌های ازبک (نک: ه.د، ازبک)، زمینه آن فراهم شد تا قوم ارات نیز به عنوان یکی از ۹۲ فرقه ازبک شناخته شود. ارات از جمله قبایلی بود که در تمامی نسب‌نامه‌ها از آن به عنوان شاخه‌ای از تشکل قومی ازبک یاد شده است (نک: هاورث، II/11؛ قایدارف، 210؛ نیز نک: بخاری، ۶).

در ساختار قومی دیگر تشکلهای کلان اقوام ترک چون قره‌قالپاق، قزاق و نوقای، حضور تیره ارات به چشم نمی‌خورد و این امر شاهدی آشکار بر این نکته است که سکنای قوم ارات در ماوراءالنهر در پی مهاجرت نخستین از خاور به باختر در عهد چنگیزخان بوده، و این قوم در موجهای بعدی مهاجرتها مغولی از شمال به جنوب شرقی شاخص نداشته است. بازماندگان قوم ارات که تا همین اواخر با عنوان آلات شناخته می‌شده‌اند، عمدتاً در منطقه قاراکول میان بخارا و چارجوی مسکن داشتند (نک: «دائرة المعارف...»، 420/III) و محلی در جنوب قاراکول به نام آلات نام خود را از آنان گرفته است. همچنین گروهی از ترکمانان که به «چغتای قولر» شناخته می‌شدند، در نسب با ارلاتیان پیوند داشته‌اند (نک: بارتولد، «بررسی...»، 594).

ارلات در خاور خراسان: آغاز کوچ طوایف ارات به خراسان خاوری در جنوب آمو را نباید پدیده‌ای جدا از مهاجرت ارلاتیان در عصر چنگیزخان به سواحل شمالی آمو تلقی کرد، زیرا این کوچ در سده ۷ق/۱۳م صورت پذیرفته است و در نیمه نخست سده ۸ق، قوم ارات در نواحی آندخود و شبرغان سکنت یافته بوده، و از خود امیرانی مقتدر داشته‌اند.

امیر معزالدین حسین از آل کرت که قلمرو او در ولایت هرات، در همسایگی سرزمین ارلاتیان واقع بود، با برقراری رابطه‌ای مسالمت‌آمیز با ایشان، خاتونی از ارات را به همسری برگزید و او را از این همسر فرزندی محمدنام زاده شد که «امیر خرد» عنوان گرفت و در وقایع دهه‌های بعد نقشی اساسی داشت (نک: عبدالرزاق سمرقندی، ۴۲۴). به هر تقدیر، با قدرت گرفتن تدریجی آل کرت در عصر معزالدین در خاور خراسان و دعوی او بر استقلال، امیرنشین ارات به عنوان متحدی با خانات چغتای در ماوراءالنهر، از جنوب و غرب با فشار روزافزون حکومت‌های غیرمغولی کرتی و غوری روبه‌رو بود (برای نفوذ ارلاتیان در خانات چغتای، نک: سطوریشین).

در دهه ۷۴۰ق قدرت آل کرت در مرزهای جنوبی خانات چغتای، فرمانروایان آن ناحیه را سخت نگران ساخته بود و تحت حمایت و

اختصاص یافته است، برگرفته از مستندی درخور اعتماد بپنداریم، می‌توان نتیجه گرفت که در موج نخست مهاجرت مغولی، ارات در کنار قبایلی چون برلاس، جلایر و سلدوز از مهم‌ترین قبایلی بود که در سرزمین خانات چغتای جایگیر شده بودند (نیز نک: طوغان، 82).

با قدرت گرفتن امیر تیمور در خانات چغتای، قوم ارات که از حامیان او در رسیدن به حکومت بود، از اهمیت و اعتبار ویژه‌ای برخوردار شد. ابن عربشاه (ص ۶) در نگرشی بر جایگاه قبایل گوناگون در عهد تیمور، پرنفوذترین قبایل مغولی را ۴ قبیله برلاس (قبیله خود تیمور)، ارات، جلایر و قوچین دانسته است (نک: بارتولد، «دوازده...»، 172؛ نیز باخروشین، 38؛ رومر، 130). در تزوکات تیموری نیز چنین آمده است که امیر تیمور در رده‌بندی قبایل، ارات را در شمار ۱۲ قبیله برگزیده و خاص قرار داد (ص ۳۰۸، ۳۱۲). اگرچه شواهد دیگر تاریخی حکایت از آن دارد که در میان تمامی این قبایل نفوذ ارات تنها با قبیله برلاس قابل قیاس بوده است (نک: دنباله مقاله).

از رجال متنفذ ارات در عهد تیمور، امیر مؤید را می‌توان نام برد که تیمور او را امیرالامرای خود ساخت و خواهرش را به همسری او درآورد (تزوکات، همانجا). در دوره فرمانروایی سلسله تیموری در خانات چغتای، جایگاه برتر قبیله ارات همواره با همان اهمیت حفظ شد و حتی در نیمه دوم سده ۹ق/۱۵م در واپسین دهه‌های فرمانروایی این سلسله، امیران برلاس و ارات بر تمامی دیگر قبایل مغولی در دستیابی بر مناصب کشوری تقدم داشته‌اند و این خصوصیت در آثار امیرعلیشیر نوایی نیز بازتاب داشته است (نک: خواندمیر، ۱۵۹/۴؛ پایه دکورتی، 15؛ نیز نک: دوغلات، 339). به عنوان تکمله‌ای بر عصر پیش از ازبکان، باید اشاره شود که در بخش شرقی قلمرو خانات چغتای که حتی پس از استیلای تیمور بر بخش غربی، اقتدار چغتاییان پیشین بر آن ادامه یافت، به موازات اهمیت ارات در دستگاه چنگیزخان و جانشینان او، همواره امیرانی از ارات وجود داشته‌اند، اما در روزگار فرمانروایی منصورخان در نواحی تورفان (حک ۹۰۷-۹۵۰ق)، وی در سیاستی خصمانه نسبت به قوم ارات، قرقیزان را بر امور مسلط کرد و بسیاری از ارلاتیان را کشت (همانجا).

سخن از جایگاه قوم ارات در دوره شیبانی را باید از اردوی ابوالخیرخان در دشت قپچاق آغاز کرد. در شمارش اقوام گوناگون شرکت کننده در اردوی ابوالخیرخان، یادی از قوم ارات دیده نمی‌شود (نک: باخروشین، 23) و در تقسیم دو گانه اقوام ماوراءالنهر در عصر شیبانی به چغتای و ازبک، قوم ارات به عنوان شاخه‌ای از چغتای شناخته می‌شد (نک: اسکندریک، ۸۹۴/۲؛ دورفر، I/128، به نقل از ابوالغازی و دیگران). در این عصر ارات از جایگاه قومی برگزیده و حاکم به حدی یکی از تیره‌های بومی و تحت استیلا تنزل کرد و در میان قبایل مقرب به درگاه ازبکان جایگاهی برای قبایل کهن اشرافی از

در ساحل جنوبی آمو، نه تنها از میان نرفت، بلکه با حمایت تیمور قوام و دوام یافت.

در دهه‌های آغازین سده ۹ ق/۱۵ م، امیر یادگار شاه، امیر ارات در خراسان خاوری فرمانروایی مقتدر از متحدان امیر تیمور بوده، و در رویدادهای این دوره، نقش مهمی ایفا کرده است (نک: حافظ ابرو، ۱۰۳/۱؛ نیز نک: دورفر، ۱/۱۲۸، به نقل از تاریخ‌نامه‌ای مورخ ۸۳۶ ق). در همین دوره امیر پیر محمد، امیری از بازماندگان آل کرت که خویش سببی و متحد امیر تیمور بود، نسبت به خویشاوندان مادری خود اراتیان عنایتی ویژه داشت و میان او با امیر یادگار شاه روابطی نیکو برقرار بود (نک: حافظ ابرو، ۱۰۲/۱).

در ۸۰۸ ق/۱۴۰۵ م در جریان جنگ قدرت میان شاهزادگان تیموری برای جانشینی تیمور، آنگاه که امیر پیر محمد در حوالی نسف با خلیل سلطان درگیر جنگی نافرجام شد، امیر یادگار شاه همراه او بود و جنگاوران ارات در پیشاپیش سپاه او جای داشتند (نک: همانجا؛ میرخواند، ۵۲۷/۶-۵۲۸).

در ۸۰۹ ق امیر پیر محمد به دست پیر علی تاز فرمانده سپاه خود کشته شد و در پی آن پیر علی تاز در ناحیه شبرغان که قلمرو اراتیان به شمار می‌آمد و به فرمان پیر محمد بود، دعوی استقلال کرد (نک: حافظ ابرو، ۱۴۲/۱ به بعد). در این میان اراتیان با یاری شاهرخ تیموری به خونخواهی پیر محمد، در برابر پیر علی تاز صف آرا شدند و پس از ماهها درگیری، قوای پیر علی تاز را در اندخود شکست دادند و آن ناحیه را که از جایگاههای اصلی قوم ارات بود، بازپس گرفتند؛ اگرچه ولایت اندخود پس از تصرف، از سوی امیر شاهرخ به رسم سیورغال به امیرسید احمد ترخان سپرده شد (نک: همو، ۱۵۳/۱، ۱۸۶، ۱۹۳).

امیر یادگار شاه در رویدادهای گوناگون روزگار شاهرخ نیز، از جمله در لشکرکشی وی به سوی قندهار در ۸۲۰ ق/۱۴۱۷ م شرکت داشت (مثلاً نک: حافظ ابرو، ۶۷۱/۲) و پس از درگذشت او، پسرش امیر محمود ارات همچون پدر در خدمت شاهرخ بود. از شاهزادگان تیموری، علاءالدوله پسر بایسنقر (د ۸۳۷ ق)، دختر امیر یادگار شاه را به زنی داشت و آنگاه که در جریان اختلافات شاهزادگان پس از درگذشت شاهرخ، علاءالدوله بر آن شد تا حکومت را در خراسان به دست گیرد، یکسره بر حمایت خویشان سببی خود از قوم ارات چشم دوخته بود. او در حدود سال ۸۵۶ ق/۱۴۵۲ م از درگاه برادرش بابر گریخت و به خاور خراسان آمد و در سرزمین ارات، در کنار رود مرغاب و نواحی فاریاب پناه جست. امیر محمود و دیگر بزرگان ارات، علاءالدوله را در میان خود پذیرفتند و در برابر دو امیر مقتدر، ابوسعید در ماوراءالنهر و بابر در ایران، کمر به حمایت او بستند. اراتیان نخست برای تصرف بلخ روی به آن دیار نهادند، اما امیر درویش سردار بابر راه بر آنان بست و امیر محمود در میانه نبرد کشته شد. اراتیان بی‌درنگ به فرماندهی علاءالدوله روی به هرات آوردند و درگیر نبردی سخت شدند که برای آنان حاصلی جز شکست به بار نیاورد (نک: میرخواند، ۷۸۲/۶ به

احتمالاً به تحریک هم‌آنان بود که در ۷۵۲ ق/۱۳۵۱ م امیرنشین ارات با آل کرت درگیر جنگ شد و سپاهی به سوی بادغیس گسیل داشت، اما این تحرک برای اراتیان فرجامی خوش نداشت و امیر کرتی معزالدین لشکریان ایشان را قتل‌عام کرد. درخواست انتقام اراتیان از خانات چغتای و نیز عواملی دیگر، آغازی شد تا امیر قزغن از آن خانات با لشکری گران، از جمله با سپاهیان ارات روی به هرات گذاشت و به مدت ۴۰ روز تخته‌گاه کرتیان را سخت محاصره کرد، اما سرانجام با برتری چغتایان، صلحی در میان برقرار شد. گفتنی است که در جریان وقایع این دوره، همواره از طایفه «آپودی» به عنوان متحدان و همسایگان اراتیان در منابع تاریخی یاد شده است (نک: شرف‌الدین، ۲۰۳ به بعد؛ عبدالرزاق سمرقندی، ۲۴۱ به بعد؛ اسفزاری، ۱۳/۲ به بعد؛ میرخواند، ۶۸۳/۴-۶۸۴).

در اواخر حکمرانی امیر معزالدین حسین و آغاز تحرکات امیر تیمور در خراسان خاوری در حدود سال ۷۷۱ ق، امیر پیرام شاه، امیر ارات چند صباحی در اتحادی با امیر حسین بر ضد تیمور شرکت داشت، اما با آگاهی یافتن از اقتدار تیمور به زودی تغییر روش داد و برای اظهار فرمانبرداری، راهی ماوراءالنهر شد. زنده حشم از رؤسای طایفه ایردی که در منطقه شبرغان صاحب نفوذ بود، بر نافرمانی از امیر تیمور اصرار می‌ورزید و چون اطلاع یافت که پیرام شاه و اراتیان متحدان پیشین ایردی تصمیم بر پیوستن به اردوی تیمور گرفته‌اند، به حیلتی آنان را فریفت و اسباب قتل پیرام شاه و فرزند او را فراهم ساخت (نک: همو، ۸۰/۶ به بعد). انقیاد امیران ارات از تیمور تا سالی چند به صورت کامل حاصل نشد و گاه و بیگاه مقاومت‌هایی از سوی آنان دیده می‌شد. در ۷۷۶ ق/۱۳۷۲ م یرکن امیر اراتیان در یاری رسانیدن به تیمور در فتح خوارزم پایی پیش و پایی پس نهاد و عملاً از شرکت در این جنگ دوری گزید؛ این سیاست خشم تیمور را برانگیخت و از این رو لشکری برای سرکوب اراتیان به فراسوی آمو در جنوب فرستاد. جنگی میان اراتیان و سپاهیان تیمور در حدود فاریاب در گرفت و امیر ترکن در این نبرد کشته شد (نک: همو، ۹۶/۶-۹۷).

در سالهای ۷۷۸-۷۷۹ ق، هنگامی که صلحی ناپایدار میان تیمور و غیاث‌الدین پیر علی فرزند مهتر و جانشین معزالدین کرتی برقرار بود، پشتوانه این آشتی امیر (پیر) محمد کرتی برادر غیاث‌الدین بود که مادر اراتی داشت و تیمور او را برای همسری خواهرزاده خود برگزیده بود (نک: اسفزاری، ۳۲/۲؛ خواندمیر، ۳۸۸/۳). چنین می‌نماید که در دهه ۷۸۰ ق روابط اراتیان خاور خراسان با امیر تیمور دوستانه بود و نشانه‌هایی از این روابط نیکو در جنگ وی با خانات مغولستان در ۷۹۱ ق به چشم می‌خورد؛ در این جنگ امیر حاجی ارات کمال مجاهدت را در رکاب تیمور به عمل آورد و جان خود را بر سر این حمایت از دست داد (نک: میرخواند، ۱۷۷/۶-۱۷۹). چنین می‌نماید که امیران ارات خاور خراسان به رغم تردید آغازین خود در پیوستن به تیمور، به زودی در زمره متحدان وفادار او درآمدند و امیرنشین ارات

آگاهی داریم که در گذشته مراکز جمعیتی قوم ارلات بوده‌اند (نک: عثمانف، 220-221).

مآخذ: ابن عربشاه، احمد، عجائب المقدور، قاهره، ۱۳۰۵ق؛ ابوطاهر سمرقندی، سمریه، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ق؛ ابوالغازی بهادرخان، شجره ترک، به‌کوشش دمزون، سن پترزبورگ، ۱۸۷۱م؛ اسفزاری، محمد، روایات الجنات، به‌کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ش؛ اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ بابر، ظهیرالدین محمد، بابرنامه، به‌کوشش پوریچ، لندن، ۱۹۷۱م؛ بخاری، سلیمان، لغت جغتای و ترکی عثمانی، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ ترکزات تیموری، تحریر ابوطالب حسینی، به‌کوشش دبیری و ریاض، آکسفر، ۱۷۸۳م؛ حافظ ابرو، زیده التواریخ، به‌کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبيب السیر، به‌کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به‌کوشش محمدروشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به‌کوشش عصام‌الدین اورونیایف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فضل‌الله بن روزبهان، مهمان نامه بخارا، به‌کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ق؛ محمود بن امیر و لی، «بحر الاسرار» (نک: ما، بارتولد، «مراسم...»); میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Bakhrushin, S.V. et al., *Istoriya narodov Uzbekistana*, Tashkent, 1947, vol. II; Barthold, V.V., «Devenaditsat'lektsii po istorii i etnografii narodov», *Sochineniya*, Moscow, 1968, vol. V; id., «Ocherk istorii turkmenkogo naroda», *ibid.*, 1963, vol. II(1); id., «Tseremonial pri dvore uzbekskikh khanov», *ibid.*, 1964, vol. II(2); Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente*, Wiesbaden, 1963; Dughlat, M. H., *Tarikh-i-Rashidi*, tr. E. Denison Ross, Patna, 1973; Howorth, H. H., *History of the Mongols*, London, 1880; Pavet de Courteille, M., *Dictionnaire turk-oriental*, Paris, 1870; Qaydarov, A. and M. Orazov, *Türkistangha Kirişpe*, Almaty, 1992; Roemer, H.R., «The Successors of Timur», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1986, vol. VI; *The Secret History of the Mongols*, tr. F.W. Cleaves, Harvard/London, 1982; Togan, Z. V., *Umumi Türk tarihi*, Istanbul, 1981; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1966; Usmanov, A., «Nekotorye svedeniya ob uzbekakh Afganistana», *Central Asiatic Journal*, 1975, vol. XIX.

احمد پاکچی

آرم، محلی کهن که در دامنه شمالی البرز مرکزی، در نزدیکی ساری، واقع بوده است. در برخی منابع این نام، آرم آمده است (طبری، ۹۳/۹؛ ابن اسفندیار، ۷۴؛ مرعشی، ۱۵۸). ابن فقیه همدانی، به نقل از بلاذری (د ۲۷۹ق)، ضمن برشمردن «رستاق آمل» به دو بخش ارم خواست بالا و ارم خواست پایین اشاره می‌کند (ص ۳۰۳). یاقوت نیز همین مطلب را آورده است (ص ۲۱۲، ۲۱۶). با اینهمه، روشن نیست که این دو مکان یکی بوده باشد.

ارم در سده ۲ق/۸م در اختیار حاکمان محلی طبرستان بوده است. در ۱۶۸ق میان فراشه، فرستاده مهدی خلیفه عباسی، و ونداد هرمزد، حکمران سوادکوه، نبردی در این مکان روی داد که به شکست فراشه و کشته شدن وی انجامید (ابن اسفندیار، ۱۸۵-۱۸۶؛ مرعشی، ۱۵۸-۱۵۹). این محل در سده ۴ق/۱۰م، به عنوان تختگاه فرمانروایان محلی شهرت داشت و اهمیت خود را تا حدود سده ۶ق/۱۲م همچنان حفظ کرد (اصطخری، ۲۰۶؛ ابن حوقل، ۳۷۷/۲؛ ادریسی، ۶۸۷/۲؛ ابن

بعد؛ خواندمیر، ۴۷/۴-۴۸)، اما چنین نمی‌نماید که مسأله ارلات برای امیران تیموری مسأله‌ای پایان یافته بوده باشد.

در نیمه دوم سده ۹ق/۱۵م امیر ابوالقاسم، امیر ارلات که شخصیتی پرنفوذ در خراسان خاوری بود، با همسر گزیدن یکی از شاهزادگان تیموری از شاخه بایسنقر، روابط ارلاتیان با تیموریان - به ویژه آن شاخه خاص - را استحکام بخشید. حاصل این وصلت، محمدقاسم میرزا، داماد سلطان حسین میرزای تیموری، بود که در رویدادهای تاریخی اواخر سده ۹ و اوایل سده ۱۰ق به عنوان امیر ارلات از او سخن به میان آمده است (نک: همو، ۳۱۵/۴؛ نیز بابر، ۱۶۸).

آغاز عصر شیانی در ماوراءالنهر و خاور خراسان، پایانی بر اهمیت سیاسی ارلاتیان در خراسان بود، چه سیاست محمدخان شیانی بنیان‌گذار این سلسله بر آن بود تا امیرنشینهای کوچک محلی را از میان بردارد و یکی از نخستین حرکت‌های او در ساحل جنوبی آمو، لشکر کشیدن به ولایت میمنه و فاریاب، یعنی سرزمین ارلاتیان بود. هرچند تازش محمدخان به سرزمین ارلات با مقاومت سختی روبه رو شد، اما دیری نپایید که این مقاومت با پیروزی محمدخان درهم شکست؛ محمدقاسم میرزا امیر ارلات و برخی امرای متحد او از جلایر و دیگر طوایف کشته شدند و قوای آنان تارومار شد (نک: خواندمیر، همانجا؛ نیز نک: فضل‌الله، ۳۲، ۴؛ باخروشین، 35).

در دوره شیانی قوم ارلات مانند ماوراءالنهر در خاور خراسان نیز اهمیت سیاسی خود را از دست داد و از آن پس در جریان وقایع سیاسی منطقه، از ارلات به عنوان یک نیروی مقتدر و قومی صاحب نفوذ نامی در میان نیست. از محدود اخبار مربوط به ارلات در خراسان در عهد شیانی، باید به کوچ گروهی از ارلاتیان اشاره کرد که در اواخر سده ۱۰ یا اوایل سده ۱۱ق از ماوراءالنهر به ولایت خراسان آمدند و در منطقه راوه و محولات در نزدیکی مرو سکنی گزیدند. گفتنی است قدری پیش‌تر نیز گروهی از ارلاتیان خاور خراسان به مروچاق (مروالود) آمده، و در آنجا مسکن یافته بودند. ارلاتیان مهاجر از ماوراءالنهر در منطقه راوه با حاکمان محلی درگیر شدند و در ۱۰۲۴ق/۱۶۱۵م تصمیم گرفتند از نوبه قلمرو خانات شیانی بازگردند، اما این بازگشت موجب پدید آمدن درگیری‌هایی سخت در مروچاق شد. ارلاتیان مروچاق که پس از بازگشت خویشان خود به ماوراءالنهر، جایگاه خود در خراسان را متزلزل یافتند، برضد قزاق خان فرزند حسین خان بیگلربیگی خراسان و والی مروچاق به شورش برخاستند. قزاق خان در این شورش کشته شد و ارلاتیان همگی به موطن قدیم خود در نواحی میمنه گریختند (نک: اسکندریک، ۸۹۴/۲).

در عصر حاضر ارلات به عنوان قومی مستقل در خاور خراسان (شمال غربی افغانستان کنونی) شناخته نیست و چنین می‌نماید که ارلات به تدریج در ساختار قومی ازبکان ساحل جنوبی آمو وارد شده باشند (نک: هد، ازبک). در منابع معاصر از حضور جماعت‌های ازبک در شهر میمنه و نواحی آن، در حومه شهر اندخوی (اندخود) و نیز شبرغان

اسفندیار، ۱۰۷: مرعشی، ۲۲۲).

قزوینی رازی از ارم به عنوان یکی از مراکز عمده شیعه‌نشین در ردیف شهرهایی چون قم، ری و ساری نام برده است (ص ۳۱۷). سمعانی که در سده ۶ق خود از ارم دیدن کرده، به شرح کوتاهی از خصوصیات مذهبی مردم آنجا پرداخته، و ساکنان آنجا را رافضی خوانده است (ص ۴۵۷، حاشیه). از این زمان به بعد در نوشته‌های مورخان و جغرافی‌نگاران از ارم نام برده نشده، و ظاهراً به تدریج اهمیت خود را از دست داده است. از منسوبان به ارم می‌توان از ابوالفتح ارمی نام برد که از ادیبان بوده است (نک: همو، ۴۵۶-۴۵۷).

مآخذ: ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ ادیسی، محمد، نزهة المشتاق، پورت سعید، مکتبة الثقافة الدينية؛ اصطخری، ابراهیم، سالک المسالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ سمعانی، عبدالکریم، التحیر، به کوشش منیره ناجی سلام، بغداد ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م؛ طبری، تاریخ؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش برنهارد دارن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ یاقوت، بلدان، موزگان نظامی

اُرم، ناحیه‌ای در آذربایجان. در منابع کنونی نامی از ارم دیده نمی‌شود. اغلب منابع کهن آن را ناحیه‌ای در آذربایجان یاد کرده‌اند (بلاذری، ۳۲۸؛ نیز نک: یاقوت، ۲۱۶/۱). ابن فقیه (ص ۲۸۶) و ابن خردادبه (ص ۱۱۹-۱۲۰)، ارم را روستایی واقع در آذربایجان معرفی کرده‌اند که ظاهراً در نزدیکی بُد - از پایگاه‌های بابک خرمی - قرار داشته است (نیز نک: یعقوبی، ۴۷). مینورسکی این ناحیه را منطبق بر ناحیه قراچه داغ کنونی در آذربایجان ذکر کرده است (دائرة المعارف، ۱۴/۳).

به گفته بلاذری (ص ۳۲۸-۳۲۹)، سعید بن عاصی هنگام حکمرانی بر آذربایجان به ساکنان موقان (مغان) و گیلان حمله برد؛ گروهی از مردم آنجا که بخشی از آنان ارمنی بودند، در ناحیه اُرم و بلوانکرج به مقابله با وی پرداختند. سعید، جریر بن عبدالله بجلی را برای سرکوب آنان فرستاد و او سرکرده آنان را در قلعه باجروان به دار آویخت و بدین ترتیب آرامش به منطقه بازگشت.

مآخذ: ابن خردادبه، عبدالله، المسالك والممالك، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ بلاذری، احمد، نزهة البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ دائرة المعارف الاسلامیة، به کوشش زکی خورشید و دیگران، قاهره، ۱۹۶۹م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، البلدان، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۵۶ش.

اُرم، واژه‌ای به کار رفته در قرآن مجید که در فرهنگ اسلامی، هم نام قومی، هم نامی برای یک شهر تلقی شده است. در آیات ۶ و ۷ از سورة فجر چنین آمده است «الَّذِينَ تَرَكَفَ قَعْلَ رَبِّكَ بَعَادَ، اِزْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ». آیا ندیدی خداوند چه کرد با عاد، ارم ذات العمداء. از روزگار نخستین مفسران، همواره تفسیر این آیه مورد گفت و گو بوده، و اختلاف نظرها

نه تنها در برداشت از واژه‌ها، بلکه در ترکیب نحوی آیه ریشه داشته است.

اختلاف در قرائت آیه چندان چشمگیر نیست و جز چند قرائت شاذ می‌توان اتفاقی بر قرائت آن به دست آورد. در قرائت ضحاک، شهر بن حوشب و روایتی از ابن عباس، واژه ارم به صیغه فعلی «اُزَم» یا «اُزَمَ» با مفعول به «ذات العمداء» خوانده شده است (ابن خالویه، مختصر...، ۱۷۳، اعراب...، ۷۶؛ طبرسی، ۷۳۲/۱۰؛ سیوطی، ۳۴۷/۶)؛ در این قرائت واژه از ریشه‌ای به مفهوم «هلاک» دانسته شده، و به کلی از صورت اسمی خارج شده است (نیز نک: طبری، تفسیر، ۱۱۲/۳۰). همچنین در قرائتی منقول از ابن زبیر، حسن بصری و ابوالعالیه، واژه «عَاد» به صورت مضاف به «ارم» خوانده شده است (نک: ابن خالویه، مختصر، همانجا؛ نحاس، ۲۲۰/۵؛ قرطبی، ۴۴/۲۰؛ قس: طبری، همانجا، ادعای اجماع قراء بر ترک اضافه)؛ این اضافه از نظر تفسیری می‌تواند اضافه قومی به نیای خود (نک: اخفش، ۷۳۸/۲) یا اضافه مردمی به موطن خود (نک: طبرسی، ۷۳۳/۱۰) بوده باشد.

بر پایه قرائت مشهور «بَعَادَ اِزْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ»، مفسران از نظر دستوری ارم را بدل یا عطف بیان از عاد تلقی کرده، آن را تعبیر دیگری از قوم مورد نظر دانسته‌اند (مثلاً نک: ابن انباری، ۵۱۱/۲)، اما در صورتی که ارم نام شهری و نه قومی شمرده شود، از نظر نحوی لازم می‌آید که یک مضاف محذوف برای ارم در تقدیر گرفته شود (تقدیر به صورت «بعاد صاحب ارم»، نک: نحاس، ۲۲۱/۵؛ ابوالبقاء، ۲۸۶/۲). علت غیر منصرف بودن واژه ارم نزد نحویان، معمولاً اجتماع دو سبب علمیت و تأنیث (به قرینه نعت مؤنث ذات العمداء) دانسته شده است (مثلاً نک: ابن انباری، ابوالبقاء، همانجا).

مفسران کهن، غالباً ارم را نام قومی یا شهری دانسته‌اند، اگر چه در تعیین دقیق این قوم یا شهر بین آنان اتفاق نظر دیده نمی‌شود، اما فراسوی این اقوال، در نقل قولهای مبهمی از مجاهد مفسر مکی، ارم به معنای «أمة» (طبری، همان، ۱۱۱/۳۰؛ قس: طوسی، التبیان، ۳۴۲/۱۰، از قول مجاهد: «أمة من الامم») یا «القدیمة» (؟) (بخاری، ۸۲/۶؛ طبری، همانجا) دانسته شده است (برای بررسی تفاسیر ارم در تفسیر طبری، نک: لوت، 622 به بعد).

قوم ارم: در اشعار کهن عربی بارها «ارم» به عنوان نام یک قوم باستانی به کار رفته و هورویس در «کاوشهای قرآنی» موارد متعدد از این کاربردها را گردآورده است (نک: جفری، 53). نمونه‌هایی از کاربرد صفت «ارمی» در اشعار کسانی چون حارث بن حلزه و امرؤالقیس وجود دارد که به اجمال بر کسی یا چیزی از روزگاران باستان دلالت دارد (نک: امرؤالقیس، ۲۱۵؛ زوزنی، ۲۰۶، معلقه حارث بن حلزه؛ نیز همدانی، الاکلیل، ۸۹/۱-۹۰).

در دوره اسلامی نیز بسیاری از مفسران بر پایه تلقی اجمالی خود

جزیره العرب را ترک گفته، به سرزمینهای معتدل‌تر در شمال روی آوردند، چنانکه در سده ۱۰ ق.م، گروههایی از آنان در بین‌النهرین و سوریه اسکان یافته بودند (مثلاً نک: ولفتزن، ۱۱۴ به بعد). برخی از روایات در منابع اسلامی نیز این نکته را که موطن اصلی فرزندان ارم در شبه جزیره عربستان و به طور خاص در سرزمین احقاف (هم) بوده است، تأیید می‌کند (مثلاً نک: مقدسی، ۲۸/۳؛ ابو عبید، ۱۴۰/۱؛ نیز نک: دینوری، ۳، که فرزندان ارم را عرب زبان می‌شمارد).

با وجود پذیرش یک ارتباط ریشه‌ای میان «ارم» در فرهنگ عربی-اسلامی و «ارام» در عهد عتیق، برخلاف آنچه برخی از خاورشناسان تلقی کرده‌اند، نباید این دو نام را کاملاً معادل دانست. آرتور جفری یادآور شده است که ارتباط مستقیم نام ارم در قرآن با داستان قوم عاد و وجود گزارشهایی جغرافیایی درباره اطلاق نام ارم بر دو محل در جنوب جزیره العرب، ویژگی فرهنگ عربی جنوبی را در «ارم» مؤکد می‌سازد (ص ۵۳).

ارم، نام جغرافیایی: ارم در زبان عربی به عنوان یک واژه در مفهوم اصیل لغوی آن (جمع آرام و اروم) نشان و میل را گویند که در بیابان برای نمودن راه نصب می‌کردند (نک: جوهری، ۱۸۵۹/۳؛ ابن منظور، ذیل ارم) و گاه چنین می‌نماید که مفهومی عام‌تر داشته، و به بناهای بلند مشابهی چون مناره نیز اطلاق می‌شده است (نک: ازهری، ۳۰/۱۵). کاربرد لغوی واژه «آرام» در عبری باستان برای «سرزمین کوهستانی» (فایرلند، ۲۸) و نامگذاری کوهی در نزدیکی ایله به «ارم» (یاقوت، ۲۱۲/۱) راه را برای مقایسه می‌گشاید.

صرف نظر از رابطه احتمالی میان مفهوم لغوی واژه و کاربردهای جغرافیایی آن، باید گفت که از روزگار نخستین مفسران، کمابیش در تفسیر «ارم ذات‌العماد»، ارم را یک شهر دانسته‌اند (نک: فراء، ۲۶۰/۳؛ نحاس، ۲۲۰/۵؛ طبری، تفسیر، ۱۱۱/۳۰).

از مفسران کهن، مشهورترین قول در این باره، یکی دانستن ارم ذات‌العماد با شهر دمشق بوده است. این تفسیر از سعید بن مسیب، عکرمه و خالد ربی روایت شده است، اما پیش از همه به عنوان نظریه سعید بن ابی سعید مقبری از تابعین مدینه (د ح ۱۲۰ ق) شهرت یافته است (نک: همانجا؛ بغوی، ۵۶۷/۵؛ سیوطی، ۳۴۷/۶). این نکته به عنوان فضیلتی برای دمشق، پایتخت بنی امیه در عصر فرمانروایی ایشان بازگو می‌شده، و پس از روزگار امویان نیز هیچ گاه به فراموشی سپرده نشده است (نک: ابن فقیه، ۱۲۲، ۱۲۳؛ ابن خردادبه، ۷۶؛ همدانی، ص ۷۶، ۱۵۱؛ نحاس، ۲۲۰/۵-۲۲۱، به نقل از مالک بن انس؛ ابن عساکر، ۵/۱-۶). شاید وجود آرامیان در سوریه، در یکی دانستن دمشق با ارم بی‌تأثیر نبوده باشد، اما به هر تقدیر، افسانه‌هایی درباره بنای شهر دمشق بر سر زبانها بوده که با این امر بی‌ارتباط نمی‌تواند بود. یوسفوس مورخ باستانی یهود چنین آورده است که عوض بن ارام (ارم) شهر دمشق را بنیان نهاد (نک: ابن عبری، ۱۳)، و در روایتی رایج نزد مسلمانان بنای این شهر به جیرون بن سعد بن عاد بن ارم نسبت داده شده است (نک:

درباره ارم به عنوان یک قوم باستانی، واژه ارم را در آیه یاد شده از قرآن، به همین معنا گرفته‌اند. قتاده مفسر بصری از شهرت داشتن این نظریه نزد معاصرانش سخن به میان آورده، و گفته است که ارم قبیله‌ای از قوم عاد بوده است (نک: طبری، تفسیر، نیز سیوطی، همانجا؛ بغوی، ۵۶۷/۵، همین قول از مقاتل). حال آنکه هم از قتاده این گفتار که ارم جد مردمان عاد بوده نیز روایت شده است (طبری، همانجا).

در پاره‌ای از روایات، سرگذشت قوم ارم و نیای ایشان «ارم» نام با سرگذشت سام بن نوح و فرزندان او پیوند خورده است. کلیبی از مفسران و مورخان کوفه، در روایت خود از ابن عباس، ارم را نام دیگر سام پنداشته (نک: «تتویر المعباس...»، ۲۸۸/۶؛ ازهری، ۳۰۱/۱۵)، و ارم را جد مشترک مردمان عاد و ثمود و اهل جزیره (ظاهراً آرامیان ساکن در بلاد جزیره) دانسته است (نک: بغوی، همانجا). ابن اسحاق، مفسر دیگری از مورخان، ارم را فرزند سام و نیای عاد دانسته، و نسبت عاد را به صورت «عاد بن عوض بن ارم بن سام» ضبط کرده است (نک: همانجا). نسب عاد بن عوض بن ارم بن سام در دوره تدوین آثار تاریخی اسلامی، به عنوان نسبی پذیرفته از سوی مورخان تکرار گشته است (مثلاً نک: یعقوبی، ۲۲/۱؛ طبری، تاریخ، ۲۰۴/۱؛ همدانی، همان، ۸۷/۱؛ مسعودی، مروج...، ۵۲/۱؛ جد: مقدسی، ۲۸/۳، ۳۱؛ قس: نسب منقول از مقاتل: ارم بن عاد بن شیم بن سام، بغوی، همانجا؛ و نسبت منقول از کلیبی: عاد بن هام بن شیم بن سام، «تتویر المعباس»، ۲۸۸/۶-۲۸۹؛ نیز نسب عاد بن ارم به نقل از سدی، سیوطی، همانجا). در منابع اسلامی، علاوه بر قوم عاد، از رسیدن نسب دیگر اقوام باستانی عرب چون ثمود، طسم، جدیس و نیز عمالیک به ارم بن سام سخن رفته است (مثلاً نک: طبری، همان، ۲۰۷/۱؛ دینوری، ۳، ۱۴-۱۵). این نظریه شهرت داشته است که عنوان ارم در روزگاران کهن بر مردمان عاد و سپس ثمود اطلاق می‌شده، و پس از انقراض آنان به دیگر فرزندان ارم، یعنی «نبطیان» (آرامیان) اختصاص یافته است (نک: طبری، همانجا؛ مسعودی، التنبیه...، ۶۸).

در مقایسه میان جایگاه «ارم» در نسب شناسی عرب و «ارام» در نسب شناسی عهد عتیق، باید نخست یادآور شد که در سفر پیدایش (۲۲:۱۰-۲۳) نام «عوص» به عنوان یکی از فرزندان «ارام» پسر سام ابن نوح آمده است (نیز نک: یکم، تواریخ ایام، ۱۷:۱). ارام علاوه بر کاربرد آن به عنوان علم شخصی، به عنوان نام قومی از نژاد سام که به صورت قبایلی در بین‌النهرین و سوریه شمالی ساکن بودند، نیز در عهد عتیق بارها به کار رفته است (نک: گزنیوس، ۷۴). نام «ارام» در کتیبه‌های آشوری نیز دیده می‌شود (به شکل «آرامو») و چند گونه دیگر که مفهومی محدودتر داشته، و مردمان ساکن در غرب فرات را در برنمی‌گرفته است (نک: همانجا؛ تولد، ۱۱۳ به بعد؛ موس آرنولت، ۱۰۱؛ نیز یزن، ۲۳۶ به بعد). در میان سامی‌شناسان نظریه‌ای است مبتنی بر اینکه موطن اصلی اقوام آرامی، شبه جزیره عربستان بوده است که در پی یک موج مهاجرت (از حدود سده ۱۵ ق.م) گروههایی از آنان به تدریج

ابوعبید، ۱۴۰/۱، ۴۰۸/۲؛ یاقوت، ۱۷۵/۲-۱۷۶، ۵۸۷-۵۸۸). در کنار این داستانها، باید حکایات مشابهی چون بنای دمشق به وسیله «دمشق ابن ارم» و نیز روایتی حاکی از اقامت هود، پیامبر عاد، در دمشق سخن به میان آورد (نک: همو، ۵۸۸/۲-۵۸۹) که هر یک به شکلی از ارتباطی میان ارم و شهر دمشق حکایت دارند.

دیگر سخن درباره ارم ذات العماد نزد مفسران کهن، یکی دانستن آن با اسکندریه مصر است. محمد بن کعب قرظی از تابعین مدینه چنین نظری را ابراز داشته (طبری، سیوطی، همانجاها) و در این باره داستانی نیز در منابع آمده است. به نقل مسعودی (مروج، ۴۱۰/۱) اسکندر مقدونی هنگامی که به محل این شهر رسید، در آنجا آثار یک بنای باستانی را مشاهده کرد و نوشته‌ای یافت که در آن اندرز و وصیت «شداد» (برای ارتباط او با ارم، نک: سطور بعد) نوشته شده بود. در این روایت، داستان شداد با شهر اسکندریه پیوند خورده است (نیز نک: ابن بابویه، ۵۵۵، به نقل از ابوحاتم سجستانی؛ ابوعبید، ۴۰۹/۲؛ یاقوت، ۲۵۸/۱).

علاوه بر داستان پرشهرت شداد که ارم ذات العماد را در جنوب شبه جزیره عربستان، یعنی منطقه‌ای که به عنوان مسکن قوم عاد شناخته می‌شده است (نک: هـ، احقاف)، به تصویر می‌کشد (نک: بخش بعد)، گزارشهایی چند در منابع غیر داستانی مبنی بر وجود آبادیهایی به نام ارم در این منطقه آمده است (نک: همدانی، همان، ۹۴، ۱۵۱؛ ابوعبید، ۱۴۰/۱). همچنین مسعودی در مروج (۲۱۸/۱) از ارم ذات العماد، به عنوان شهری واقع در شمال آسیای صغیر و مشرف به دریای سیاه یاد کرده، و افسانه‌ای غریب درباره آن آورده است.

افسانه شداد و ارم: آورده‌اند که شداد پسر عاد، پادشاهی جبار بود که در جنوب جزیره العرب فرمان می‌راند. او که در وصف بهشت و زیباییهای آن بسیار شنیده بود، بر آن شد تا شهری در زمین بنا کند که اوصاف بهشت را دارا باشد؛ بهشتی زمینی که «ارم ذات العماد» نام گرفت. وی دستور داد تا بهترین جای را در یمن انتخاب کرده، از اقصی نقاط کشورش طلا و نقره و گوهر بدانجا آورند و شهری عظیم بنا نهند. خداوند برای تمام کردن حجت بر وی، هود (ع) را به رسالت برانگیخت. هود (ع) شداد را به توحید و ایمان و توبه فرا خواند و چون او دعوت پیامبر را نپذیرفت، به عذاب الهی وعید داده شد. آنگاه که خبر به انجام رسیدن شهر را به او رسانیدند، به سوی ارم روانه شد و همینکه به نزدیکی آن رسید، صیحه‌ای از آسمان برخاست و او با همراهانش جان سپردند. پس از مرگ شداد، پسرش مرثد که در آن هنگام در حضر موت به سر می‌برد، دستور داد تا در کوهی مقبره‌ای با شکوه بسازند و پیکر شداد را از ارم بدانجا برند. از آن پس پای هیچ انسانی به شهر ارم نرسید، تا اینکه مردی به نام عبدالله بن قلابه هنگامی که در بیابانهای عدن به دنبال شتر گمشده‌اش می‌گشت، شهر ارم را دید و در آن وارد شد. وی قدری از گوهرهای آن شهر را با خود برداشت و نزد معاویه خلیفه وقت آورد و با پرسش از کعب الاحبار آشکار شد که آن

شهر، ارم ذات العماد بوده است (مثلاً نک: ابن بابویه، ۵۵۲-۵۵۵؛ تعلبی، ۱۴۳-۱۴۹؛ یاقوت، ۲۱۳/۱-۲۱۶).

اگر چه ریشه‌های داستان شداد می‌تواند به داستانهای عرب پیش از اسلام بازگردد، اما تفسیر ارم ذات العماد بر پایه این داستان در عهد مفسران نخستین رایج نبوده، و تنها از روزگاران بعد به کتب تفسیری راه یافته است؛ با این حال، اندک نمونه‌هایی از نفوذ این داستان به تفاسیر کهن، چون روایت کلبی از ابن عباس («تنویر المعباس»، ۲۸۹/۶) دیده می‌شود. ابن حجر عسقلانی در نقد این داستان آورده که آثار جعل در آن آشکار است (۷۴۸/۴) و یاقوت حموی از صحت آن برائت جسته، و از بر ساخته‌های قصه‌گوییانش دانسته است (۲۱۶/۱).

شخصیت شداد علاوه بر چهره اصلی داستان، با اشکال دیگر داستانهای مربوط به ارم نیز پیوند خورده است؛ چنانکه بسیار دور از سرزمین یمن، در افسانه‌های مربوط به بنای شهر دمشق، نام شداد نیز به میان می‌آید (مثلاً نک: همو، ۵۸۹/۲)، همچنانکه در داستانی دیگر، اسکندر مقدونی اندرنامه او را در خرابه‌های باستانی در اسکندریه باز می‌یابد (نک: سطور پیشین).

ابواسحاق ابراهیم بن سلیمان خزاز کوفی از اخباریان امامیه در سده ۳ ق، اثری مستقل با عنوان کتاب ارم ذات العماد، ظاهراً درباره اخبار مربوط به ارم، پرداخته بوده است (نک: طوسی، الفهرست، ۲۹؛ نجاشی، ۱۸).

مآخذ: ابن ابیاری، عبدالرحمان، البیان فی غریب اعراب القرآن، به کوشش طه عبدالحمید طه، قاهره، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹ م؛ ابن بابویه، محمد، کمال الدین، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، «الکافی الشاف»، در ذیل الکشاف زمخشری، قاهره، ۱۳۶۶ ق/۱۹۴۷ م؛ ابن خالویه، حسین، اعراب ثلاثین سورة، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۰ ق؛ همو، مختصر فی شواذ القرآن، به کوشش برگشتر، قاهره، ۱۹۳۴ م؛ ابن خردادبه، عبدالله، السالک والمالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹ م؛ ابن عربی، غریغوریوس، تاریخ مختصر الدول، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، [عمان]، دارالبشر؛ ابن فقیه همدانی، احمد، مختصر البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵ م؛ ابن منظور، لسان، ابوالقاء عکبری، عبدالله، املاء مآثر به الرحمان، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، قاهره، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹ م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ اخفش، سعید، معانی القرآن، به کوشش عبدالامیر محمدامین الورد، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ازهری، محمد، تهذیب اللغة، به کوشش ابراهیم ایاری، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ امرالقیس، دیوان، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۹ م؛ بخاری، محمد، صحیح، قاهره، دارالطباعة، بغوی، حسین، معالم التنزیل، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ «تنویر المعباس من تفسیر ابن عباس»، در حاشیه الدر المنثور (نک: همو، سیوطی)؛ تعلبی، احمد، قصص الانبیاء، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ جوهری، اسماعیل، الصحاح، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، قاهره، ۱۳۷۶ ق/۱۹۵۶ م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ زوزنی، حسین، شرح المعلقات السبع، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ سیوطی، الدر المنثور، قاهره، ۱۳۱۴ ق؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، بیروت، ۱۳۷۹ ق؛ طبری، تاریخ، همو، تفسیر؛ طوسی، محمد، البیان، به کوشش احمد قصیر عاملی، نجف، مطبعة النعمان، همو، الفهرست، به کوشش محمدصادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م؛ عهد حقیق، فراء، یحیی، معانی القرآن، به کوشش عبدالفتاح اسماعیل شلی، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ قرآن مجید؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ مسعودی، علی، التنیبه والاشراف، قاهره، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۸ م؛ همو، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م؛ مقدسی،

شد و نشر آن با توقیف ۷ ساله (۱۳۲۹-۱۳۳۶ ش) تا آذرماه ۱۳۵۷ ادامه یافت (افشار، ۱/ هفده-هیجده، ۴/۲، پنجاه-پنجاه و یک: رضا زاده شفق، ۶۲۵: بونکو، ۷۵۷/۱).

انتشار نخستین دوره ارمغان در سالهای اول نامرتب بود، اما در سالهای بعد که مجله دارای چاپخانه اختصاصی شد، منظم گردید. وحید هر سال به جای شماره‌های ۱۱ و ۱۲ کتابی در شعر و ادب از قبیل دیوان ابوالفرج رونی، دیوان بابا طاهر، مثنوی جلال‌نامه، مثنوی جام‌جم اوحدی و جز آن منتشر می‌کرد (صدر هاشمی، ۱۲۱/۱، ۱۲۶-۱۲۳).

این مجله علاوه بر چاپ مقالات تحقیقی و اشعار شاعران متأخر - همراه با تصاویرشان - نظیر ایرج‌میرزا (س ۹، شم ۴، ص ۲۳۴-۲۳۹)، شیخ علی بابا لسان الشعراء (س ۲، شم ۱۰، ص ۳۴۰-۳۴۷)، فرصت الدوله شیرازی (س ۲، شم ۸-۹، ص ۴۲-۴۵)، ادیب الممالک (س ۳، شم ۱، ص ۱۵-۲۵)، شوریده شیرازی (س ۹، شم ۲-۳، ص ۷۷-۹۲) به چاپ اشعار و مقالات چهره‌های ادبی گمنام آن روزگار چون علی اصغر حکمت شیرازی (س ۲، شم ۸-۹، ص ۲۶۸-۲۷۰)، ملک الشعراء بهار (س ۴، شم ۲، ص ۸۳-۸۴)، سعید نفیسی (س ۴، شم ۵، ص ۲۳۰-۲۴۵)، شم ۶، ص ۲۹۴-۳۰۶)، ناظر زاده کرمانی (س ۱۷، شم ۴، ص ۳۱۰-۳۱۲)، صادق سرمد و شهریار (س ۹، شم ۲-۳، ص ۱۰۴-۱۵۷) نیز می‌پرداخت. همچنین با معرفی شاعرانی از قبیل شهاب ترشیزی (س ۱۳، شم ۱، ص ۳۶-۴۴)، امیرخیز تبریزی (س ۱۳، شم ۲، ص ۱۰۱-۱۰۶)، سودایی دستگردی (س ۱۳، شم ۷، ص ۴۹۸-۵۰۱)، چهره‌های فراموش شده ادب فارسی را زنده می‌ساخت و با یاد کردن از شاعرانی چون جنت (س ۳، شم ۲، ص ۷۵-۷۶) و حیران دهبلی (س ۹، شم ۵-۶، ص ۳۰۷-۳۱۱) به شعر زنان ایرانی نیز توجه نشان می‌داد.

ارمغان با چاپ مقالاتی درباره نویسندگان پارسی گوی افغانستان (س ۳، شم ۱، ص ۴۱-۴۴، شم ۲، ص ۵۷-۵۸) و مقالاتی درباره شعرای فرانسه (س ۷، شم ۱، ص ۵۴-۶۱) زمینه‌ای برای آشنایی خوانندگان با ادبیات دیگر کشورها فراهم ساخت و با نشر داستانهای مانند «ده نفر قزلباش» (س ۹، شم ۵-۶، ص ۳۴۳-۳۵۳) و «گاو مقدس» (س ۷، شم ۲-۳، ص ۱۷۳-۱۷۸) - که داستان اخیر ناظر به اوضاع و احوال اجتماعی آن روزگار بود - باب تازه‌ای در داستان نویسی گشود. همچنین با مقالاتی در زمینه‌های مختلف علمی و اجتماعی از قبیل «تاریخ طب از مبدأ تا امروز» (س ۱۷، شم ۲، ص ۱۴۹-۱۵۹، شم ۳، ص ۲۰۸-۲۱۹)، در نشر اخبار مربوط به پیشرفتهای علوم و مسائل اجتماعی مؤثر بود (نیز نک: ماخالسکی، ۶۱۸-۷۷۳).

مجله ارمغان از ابتدا دارای جلدی رنگی بود و از سال نهم به بعد (س ۱۳۰۷ ش)، نام ناشر نیز روی جلد چاپ می‌شد و در چاپ عنوان و فهرست و مندرجات، از سبک مجلات ادبی و مهم اروپا پیروی می‌شد و از سال شانزدهم عنوان مجله نیز به فرانسه در کنار عنوان اصلی می‌آمد.

مطهر، البدء والتاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳ م؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نحاس، احمد، اعراب القرآن، به کوشش زهیر غازی زاهد، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ولفزن، ا، تاریخ اللغات السامیه، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ همدانی، حسن، الاکلیل، به کوشش محمد بن علی اکوع، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ هور، صفة جزيرة العرب، به کوشش محمد بن علی اکوع، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م؛ نیز:

Feyerabend, K., *Langenscheidt's Pocket Hebrew Dictionary to the Old Testament*, London, Hodder & Stoughton; Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F. Brown et al., Oxford, 1955; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938; Jensen, P., «Grundlagen für eine Entzifferung der (hatischen oder) cilicischen (?) Inschriften», ZDMG, 1968, vol. XLVIII; Loth, O., «Tabari's Korancommentar», ZDMG, 1881, vol. XXXV; Muss-Arnolt, A *Concise Dictionary of the Assyrian Language*, Berlin, 1905; Nöldeke, Th., «Die Namen der aramäischen Nation und Sprache», ZDMG, 1871, vol. XXV. احمد پاکچی

اِرمِ ذاتِ العِماد، نک: ارم.

اِرمِغان، ماهنامه‌ای ادبی، تاریخی، علمی و اجتماعی به زبان فارسی که نزدیک به نیم سده در تهران منتشر می‌شده است. دوره اول مجله، حدود ۲۲ سال از بهمن ۱۲۹۸ تا دی ۱۳۲۱، مشتمل بر ۲۳۶ شماره به سرپرستی مدیر و مؤسس آن حسن وحید دستگردی اصفهانی انتشار یافت (وحیدنیا، ۱۵۳: افشار، ۱/ هفده-هیجده).

وحید دستگردی در ۱۲۵۸ ش در قصبه دستگرد اصفهان زاده شد. تحصیلات مقدماتی را ضمن سرودن نخستین اشعار خود در همانجا به پایان برد. از ۱۵ سالگی به اصفهان آمد و در محضر استادانی چون میرزا یحیی مدرس اصفهانی و جهانگیر خان حکیم قشقایی، عربی، ادبیات فارسی و فلسفه آموخت (بیضایی، ۶۵-۶۶: برهان آزاد، ۵۲-۵۳). در نهضت مشروطه، به صف مشروطه خواهان پیوست و با تکیه بر استعداد ادبی خود، با نشر مقالات و اشعار سیاسی و اجتماعی در جراید مختلف مانند اصفهان، زاینده رود، مفتش ایران و پروانه از مشروطه و هدفهای آزادیخواهی جانبداری کرد و در آغاز جنگ جهانی اول، روزنامه درفش کاویان را با سیاست جانبداری از آلمان، بنیاد نهاد و خشم مأموران سیاسی انگلیس را نسبت به خویش برانگیخت، چنانکه آهنگ دستگیری وی کردند و او ناگزیر به کوههای بختیاری گریخت (ماخالسکی، ۵۰۶-۵۰۷). در پی این رویدادها در ۱۲۹۸ ش از سیاست کناره گرفت و به زندگی ادبی پرداخت و همزمان با برپایی «انجمن ادبی ایران» مجله ارمغان را نیز منتشر ساخت (همانجا) و افزون بر این، به خدمات دولتی نیز مشغول شد. در همین ایام به پایمردی علی خان ظهیرالدوله (صفی علیشاه) به حلقه درویشان و عضویت انجمن مرکزی اخوت درآمد و به انتشار دیگر آثار خود اقدام کرد (برهان آزاد، ۵۵). سز انجام وحید دستگردی در ۸ دی ماه ۱۳۲۱ پس از نشر آخرین شماره (س ۲۲، شم ۱۰) از دوره اول ارمغان درگذشت (همانجا).

دوره دوم مجله پس از ۵ سال وقفه، از فروردین ۱۳۲۷، با مدیریت فرزند ارشد وی، محمود وحید زاده دستگردی (متخلص به نسیم) آغاز

این منطقه دارای ۴۸ روستا و قریه است (IA, همانجا) و جمعیت شهرستان را ۵۷۶۵۴ و جمعیت شهر ارمناک را ۱۲۲۰۲ نفر نوشته‌اند («دائرة المعارف جدید»، همانجا).

تاریخ: ارمناک در سده‌های میانه سرزمینی از ارمنستان کوچک بود (بستانی، ۲۵۶/۱۵). ابن بی‌بی نیز بی آنکه نامی ببرد، حدود این منطقه را از نواحی ارمن نوشته است (ص ۳۲۲). اولیا چلبی نیز هنگام بحث از قلعه ارمناک نوشته است که زیر فرمان حاکم ارمنی بود (IX/304-305). در اواخر سده ۱۲ م قلگام بر این منطقه فرمان می‌راند. مناطق لاماس و آنامور نیز آن زمان تابع این فرمانروا بود. گمان می‌رود قلعه ارمناک از سوی هلگام و یا اشراف حاکم آن روزگار بنا شده باشد. بعدها قلعه مزبور بر اثر زمین لرزه ویران شد (IA, IV/316). چنین به نظر می‌رسد که ارمناک تا اوایل سده ۷ ق/۱۳ م در تصرف ارمنه کیلیکیه بود. علاءالدین کیقباد اول از سلاطین سلاجقه روم در حدود سال ۶۲۵ ق/۱۲۲۸ م ارمناک را از تصرف ارمنه کیلیکیه بیرون آورد و چند قبیله ترکمان را بدانجا کوچاند و در آن سرزمین سکنی داد تا مرزهای آن را محافظت کنند (منجم‌باشی، ۲۴/۳؛ اوزون چارشیلی، I/43). علاءالدین نخست سرزمین ارمناک را به یکی از سرداران خود به نام قمرالدین لالا سپرد و وی را به سمت سپهدار این ناحیه منصوب کرد (IA, IV/317؛ منجم‌باشی، همانجا). عوام به خطا قمرالدین را «قرمان دیو» و ولایت او را نیز به همین نام می‌خواندند. از نخستین ترکمانان ساکن ارمناک شخصی بود به نام نوره صوفی سعدالدین اوغلو رئیس عشیره قرمان (همانجا؛ اوزون چارشیلی، همانجا). ترکمانان از عهد استیلای مغول، بر این سرزمین دست یافتند. نوره صوفی دو فرزند به نامهای قرمان (قرمان) و بونسوز (اونکسوز) داشت (ابن بی‌بی، همانجا؛ آق سراپی، ۷۱؛ منجم‌باشی، همانجا). در ۶۵۵ ق/۱۲۵۷ م رکن‌الدین قلیچ ارسلان ارمناک را به قرمان بیک سپرد و منطقه مزبور به صورت بیک نشین درآمد (منجم‌باشی، ابن بی‌بی، همانجا).

جهانگردانی که به این منطقه آمده بودند، شهر ارمناک را مرکز بیک نشین نامیدند. امیر آن سپاهی مرکب از ۲۵ هزار سوار و به همین شمار پیاده در اختیار داشت. از شهرهای عمده آن ارنده و علائیه بوده است که عوام آن را «علایا» می‌نامیدند. به نوشته ابن فضل‌الله عمری شهر ارمناک تخته‌گاه منطقه‌ای به همین نام بوده است (همانجا). قرمان بیک در ۶۶۰ ق هلاک شد (منجم‌باشی، همانجا). پس از هلاک وی، قلیچ ارسلان بونسوز برادر قرمان را به زندان افکند و فرزندان قرمان را به قلعه گوله (کاوله) تبعید کرد. پس از مرگ قلیچ ارسلان، سلیمان معین الدین پروانه که از بزرگان دربار هلاکوی مغول بود، فرزندان قرمان را آزاد و از محمد بیک فرزند قرمان دلجویی کرد. او حاکم منطقه ارمناک شد که آن را بخشی از ولایت وسیع‌تر قرمان نیز خوانده‌اند (منجم‌باشی، ۲۴/۳-۲۵؛ ابن بی‌بی، همانجا؛ اوزون چارشیلی، I/43-44).

مآخذ: افشار، ایرج، فهرست مقالات فارسی در زمینه تحقیقات ایرانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ برهان آزاد، ابراهیم، «وحید دستگردی»، پیام نوین، تهران، ۱۳۴۰ ش، ص ۴، ش ۷؛ بونکرو، تیوب، فهرست کتابهای چاپی فارسی موجود در ژاپن، توکیو، ۱۳۶۲ ش؛ بیضایی، پرتو، «سومین سال وفات استاد فقید وحید دستگردی»، یادگار، تهران، ۱۳۲۴ ش، ص ۲، ش ۵؛ رضازاده شفق، صادق، تاریخ ادبیات ایران، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ صدر هاشمی، محمد، تاریخ جراید و مجلات ایران، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ماخالسکی، فرانسیک، «وحید دستگردی و ارمغان او»، ترجمه محمد وحید دستگردی، ارمغان، تهران، ۱۳۵۱ ش، ص ۵۴، ش ۸؛ وحیدنیا، سیف‌الله، «یادداشت‌های پراکنده درباره وحید»، یادنامه وحید، تهران، ۱۳۵۸ ش. پیرایه یغمایی

آرمناک، شهرستان و شهری در جنوب ترکیه و غرب رشته کوه‌های توروس. این نام به گونه‌های مختلف آمده است (نک: قلقتندی، ۳۴۶/۵؛ IA, IV/316؛ EI²؛ پاولی، XIII/1258). سرزمین و شهر مذکور در قدیم گرمانیکیوبولیس نامیده می‌شد و در بیتینیا نزدیک پروسا قرار داشت و هلگاس و بوسکوئیت نیز خوانده می‌شد (پلینی، 329، II(V)/328؛ پاولی، همانجا). شهر گرمانیکیوبولیس در ایسوری نهاده شده بود (همانجا؛ EI²). در گورستان این شهر سکه‌هایی با نقش آدریان گرمانیکیوبولیس کشف شده است که از لحاظ شباهت اسمی باید در محدوده ارمناک (اِرمینک) قرار گیرد (پاولی، همانجا)، ولی هنوز متن آن چنانکه باید خوانده نشده است (IA، همانجا). این شهر که در ۱۷ م احداث شده بود تا ۱۱۰۲ م و عهد صلیبیان نیز گرمانیکیوبولیس نامیده می‌شد (همانجا؛ تکسیه، ۳۰/۳؛ رفیق، ۳۱۱/۶-۳۱۲).

به گفته اینجیجیان جغرافی‌نگار ارمنی نام ارمناک (اِرمینک) از آن روبرو این شهر نهاده شد که بنیان‌گذار و ساکنان آن ارمنی بوده‌اند (IA، همانجا). بعضی برآوردند که نام گرمانیک سرانجام به صورت ارمنک درآمده است (همانجا).

ارمناک شهرستانی (قضا) است در ایسوریه (ایسانوریا) از ولایت قونیه در منطقه تاش‌ایلی از توابع گوک‌سودر جنوب آناتولی (بستانی، ۲۵۵/۱۰-۲۵۶؛ پاولی، همانجا؛ «دائرة المعارف جدید...»، III/827؛ IA, IV/316). ارتفاع این منطقه را از سطح دریا ۱۲۰۰ (همانجا) و ۱۳۰۰ متر («دائرة المعارف جدید»، همانجا) نوشته‌اند. مساحت آن را ۲۲۴۵ کم^۲ («دائرة المعارف ترک^۲»، XV/321) و برخی ۲۲۱۹ کم^۲ («دائرة المعارف جدید»، همانجا) ذکر کرده‌اند. مرکز این شهرستان نیز به همین نام (ارمناک - ارمنک) خوانده می‌شود و فاصله این شهر تا قونیه ۲۶۵ کم است (همانجا).

ارمناک در ۳۶ و ۳۵ عرض شمالی و ۳۲ و ۵۰ طول شرقی واقع شده است (EI²). تابستانهای آن خشک و زمستانهای آن بارانی است («دائرة المعارف جدید»، همانجا). در اواخر سده ۱۵ م شهر ارمناک تابع ولایت ایچ ایل بود که در زبان ترکی به معنای سرزمین درونی یا داخلی است (لسترنج، 148؛ IA, IV/317؛ رفعت افندی، ۱۳۳/۱).

شهرستان ارمناک در گذشته منطقه‌ای با شهرهای متعدد بود. ابن فضل‌الله عمری که در سده ۸ ق/۱۴ م از ارمناک دیدن کرده بوده، آن را منطقه‌ای دارای ۱۴ شهر و ۱۵۰ قلعه نوشته است (۱۷۹/۳)، ولی اکنون

باغچه‌ها، قصبه‌ها و ۱۲ محال نوشته است. وی شمار مساجد شهر ارمناک را ۱۲ ذکر کرده که مسجد محمود بیگ قرامان (اولو جامع) از جمله آنهاست. وی دربارهٔ اولو جامع می‌نویسد: جامعی است بزرگ که در محل چهارسو قرار دارد. طول آن ۱۲۰ قدم و عرض آن تا محراب ۸۰ قدم است. بر یکی از درهای جامع دو جمله «لا اله الا الله محمد رسول الله» نقش شده است. بر یکی دیگر از درهای چوبی جامع این نوشته وجود دارد: «عمر هذا الجامع الشريف محمود بك ابن قرامان التاريخ لسنة هجرت النبي عليه السلام اثني وسبع مائة» (IX/305). در جای دیگر نوشته شده است: «قال النبي عليه السلام عجلو بالصلوات قبل الموت». این مسجد جامع به سبک جامع اموی دمشق بنا شده است. از مساجد دیگر آنجا جامع فاطمه خاتون در غرب شهر و نیز جامع امیر است. جز این بناها مساجد کوچک دیگر و نیز رهگذرهای وجود دارد که نمونه‌هایی از مهندسی عصر آل قرامان است (بستانی، ۱۳۸۶/۱: ۲۵۶). سامی شمار عبادتگاههای شهرستان ارمناک را ۱۱ جامع شریف، ۱۶ مسجد، و شمار ساختمانهای دیگر آن را ۶۱ مدرسه، یک تکیه، دو حمام، ۱۲ آسیاب، ۲۸۰ دکان، ۱۶ دبستان (مکتب اطفال) و ۴۹۷ خانه ذکر کرده است (۸۴۰/۲)، ولی قلعه ارمناک را دارای ۵۰ دکان، ۲ حمام و ۶ مکتب نوشته‌اند (IA، همانجا). در سده‌های ۱۸ و ۱۹م شهر ارمناک به تقرب متروک ماند. در ۱۸۵۱م شونبورن^۱ که از این شهر دیدن کرده بود، چیزی جز یک جامع و چند دکان در آن نیافت (همانجا). ارمناک در دوران جمهوری ترکیه تابع استان قونیه شد.

مساحت وسیعی از منطقه ارمناک را باغها تشکیل داده‌اند. بیشتر اراضی ارمناک برای کشاورزی و باغداری مناسب است و در آن غلات، حبوبات، پنبه، تنباکو، سبزیجات و میوه کشت می‌شود. مردم آن نیز اغلب به باغداری و جالیزکاری اشتغال دارند و انگور و عسل آن نیز از شهرت فراوان برخوردار است (بستانی، همانجا: «دائرة المعارف جدید» III/828؛ رفعت افندی، ۱۳۳۱/۱: IV/317، IA).

از مشاهیر ارمناک می‌توان به شیخ محمد ارمناک، مشهور به شیخ محمد افندی (شیخی، ۵۴۶/۱) و سیاوش پاشا محمود افندی از عارفان آن سرزمین اشاره کرد (همو، ۱۴/۲).

مآخذ: آق سرائی، محمود، مسامرة الاخبار و سيطرة الاخبار، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۴م؛ ابن بی‌بی، یحیی، مختصر سلجوقنامه، لیدن، ۱۹۰۲م؛ ابن فضل الله عمری، احمد، مسالك الابصار، به کوشش فواد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ بستانی، تکیه، شارل، کوچوک آسیا، ترجمه علی سعاد، استانبول، ۱۳۴۰ق؛ رفعت افندی، احمد، لغات تاریخی و جغرافیه، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ رفیق، احمد، بزرگ تاریخ عمومی، استانبول، ۱۳۲۸ق؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سعدالدین، حسن، تاج التواریخ، استانبول، ۱۲۷۹ق؛ شیخی محمد افندی، وقایع الفضلاء (ذیل شقائق النعمانية)، استانبول، ۱۹۸۹م؛ قلیشندی، احمد، صیح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۱م؛ منجم باشی، احمد، صحائف الاخبار،

فرزندان قرامان سپس لارنده، قونیه و حوالی آن را متصرف شدند و خود را وارث سلاجقه روم معرفی کردند (همو، I/245؛ منجم باشی، همانجا).

آغاز فرمانروایی قرامانیان بر لارنده و قونیه و تصرف این شهر توسط محمد بیگ در ۶۷۶ق و به روزگار فرمانروایی غیاث‌الدین کیخسرو فرزند قلیچ ارسلان بود (همانجا؛ نشری، ۴۶/۱؛ ابن بی‌بی، ۳۲۴-۳۲۶). محمد بیگ شخصی به نام غیاث‌الدین سیاوش، ملقب به جمری را به فرمانروایی رسانید و خود در خدمت وی قرار گرفت. ولی بعد طی پیکار با مغولان و سپاه سلجوقی در ۶۷۷ق او و دو برادرش کشته شدند. جمری نیز در همین سال به قتل رسید (همو، ۳۳۲-۳۳۳؛ آق سرائی، ۱۳۰-۱۳۳؛ نشری، ۴۶/۱؛ ۴۸؛ اوزون چارشیلی، I/44). با وجود کشته شدن محمد بیگ و برادرانش حکومت ارمناک تا مدتی در دست قرامانیان بود. در ۸۰۰ق/۱۳۹۷م یلدرم یازید، علاءالدین بیگ فرمانروای آل قرامان را به قتل رسانید. با قتل علاءالدین بیگ، شهرهای شمال رشته کوههای توروس به تصرف عثمانیان درآمد، ولی شهرها و دژهای جنوب توروس (ارمناک، موت، تاش ایل و ایچ ایل) همچنان در دست شاخه دیگری از قرامانیان باقی ماند (همو، I/297). اوایل سده ۹ق/۱۵م ملک مؤید که از مالیک بود، بر این منطقه فرمان می‌راند. عینی مورخی که به فرمان او از این منطقه دیدن کرده، از وجود ۱۰۰ روستا در اطراف شهر ارمناک خبر داده است (IA، IV/317). در ۸۷۰ق پیر احمد بیگ فرزند دوم ابراهیم بیگ قرامان اوغلی برای کسب قدرت با برادرش قاسم بیگ به پیکار برخاست و به یاری عثمانیان در ارمناک طی پیکاری که به نبرد ارمناک مشهور است، بر او غلبه کرد، ولی اندکی بعد از دولت عثمانی روی برتافت و سرانجام در پیکاری که در ۸۷۱ق میان او و محمود پاشا صدراعظم به روزگار سلطان محمد فاتح در لارنده در گرفت، شکست یافت (اوزون چارشیلی، 88-90، II). پیر احمد بیگ نزد اوزون حسن آق قویونلو رفت و از او یاری طلبید. اوزون حسن نیروی قابل توجهی در اختیار وی و برادرش قاسم بیگ که دوباره متحد شده بودند، قرار داد و آنان را به جانب قرامان فرستاد (همو، 94-95، II). این دو برادر دژهای سلوکیه را به تصرف آوردند و در ایچ ایل مستقر شدند، اما دژهای ارمناک که متعلق به آل قرامان بود، توسط گدیک احمد پاشا تصرف شد (همو، 119-120، II، حاشیه 2). روملو (ص ۵۴۳) و سعدالدین (ص ۵۴۷) هر دو به ماجرای سقوط قلعه ارمناک اشاره کرده‌اند. سرانجام در ۸۸۰ق دولت قرامانیان که متجاوز از دو قرن بر ارمناک و سرزمینهای همجوار آن فرمانروایی داشت، منقرض گردید (منجم باشی، ۲۵/۳). بعدها مصطفی بیگ قرامان اوغلو از بازماندگان آل قرامان که در حلب به سر می‌برد، توسط بیگلر بیگ مالیک، در همانجا بازداشت، و به قاهره فرستاده شد. وی سرانجام در ۹۱۹ق در گذشت (اوزون چارشیلی، II/110).

ارمناک دارای طبیعتی زیبا، باغهای بسیار و میوه‌های فراوان بوده است. اولیا چلبی که از شهر ارمناک دیدن کرده، آن را دارای باغها و

ترجمه احمد ندیم، استانبول، ۱۲۸۵ ق؛ نشری، محمد (ما)؛ نیز:

EI²; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, İstanbul, 1935; IA; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Neşri, M., *Kitâb-ı Cihan - nümâ*, Ankara, 1987; Pauly; Pliny, *Natural History*, tr. H. Rackham, London, 1947; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982 - 1983; *Yeni Türk ansiklopedisi*, İstanbul, 1985.

عنایت‌الله رضا

(نک: پیوتروفسکی، 129). برخی محققان پسوند «آسا» را با نام سرزمین مربوط دانسته‌اند (اصلائیان، همانجا). در ضمن چنین نتیجه‌ای حاصل شده است که وجود دو قوم در شکل مردم ارمنستان مؤثر افتاده است که یکی از آنها ساکن ارمنستان شرقی و شامل اتحاد قومی ارمینا^۷ و دیگری ساکن ارمنستان غربی و شامل اتحاد قومی هایاسا بوده است (پیوتروفسکی، همانجا).

نام ارمینا نخستین بار در سطر ۱۵ ستون اول متن پارسی کتیبه داریوش اول شاه هخامنشی (۵۲۲-۴۸۶ ق م) بر کوه بیستون آمده است (کنت، 117؛ شارپ، ۳۳). تاریخ این سنگ نوشته را برخی در حدود سال ۵۲۰ ق م (سرکیسیان، بخشهایی از...، 30)، و برخی ۵۲۱ ق م نوشته‌اند (اصلائیان، همانجا). در متن عیلامی کتیبه مزبور نام این سرزمین به صورت «هارمی نویا»^۸، در متن اکدی «اوراشطو»^۹ (کنت، 171؛ داندامایف، ایران...، 90) و در متن آرامی «اررط» آمده است (همانجا). محققان اوراشطو را همان اورارتو دانسته‌اند (سرکیسیان، همانجا؛ پیوتروفسکی، ۶۳)؛ در کتیبه‌های آشوری که به خط میخی است، این نام به صورت اورارتو آمده است (همو، ۱۵). در کتاب مقدس (کتاب ارمیا، ۵۱: ۲۷) نام مزبور به صورت آراراط آمده است (نیز نک: داندامایف، «تاریخ...»، 49-50). دولت اورارتو به نام دولت وان نیز نامیده شده است (پیوتروفسکی، ۱۵-۱۶).

بابلیان ساتراپ نشین ارمنستان را اوراشطو و اورالط^{۱۱} می‌نامیدند. حال آنکه پارسیان (ایرانیان) آن را ارمینا می‌خواندند (دیاکونوف، 354). و بر سنگ نوشته داریوش در شوش و نیز در نقش رستم به صورت اررمین (آژمین) آمده است (کنت، 141، 137، 136؛ پیوتروفسکی، 121؛ شارپ، ۸۵، ۹۳). گزنفون، ارمنستان را دولتی تابع ماد نامیده که حدود آن با اورارتو منطبق بوده است. این نظر را با توجه به سخنانی که موسی خورنی نقل کرده است، می‌توان تا اندازه‌ای قابل اعتماد دانست (دیاکونوف، همانجا). نام ارمنستان در متون یونانی به گونه‌های «ارمینا»^{۱۲} (کنت، 171) و مردم آنجا ارمنیوی^{۱۳} (ایرانیکا، II/417) آمده است. گزنفون از ارمنستان و مردم آن به صورت ارمنیون^{۱۴} یاد کرده است (V/136، 202، 204). هرودت (I/88) و استرابن (I/180) ارمنیان را ارمنیوی آورده‌اند.

گروهی نام ارمینا را با اسطوره‌های مندرج در کتاب مقدس مربوط دانسته‌اند. در کتاب اول تواریخ ایام (۱: ۵، ۶) چنین آمده است که جوهر یکی از فرزندان یافت بن نوح، فرزندی به نام تَجَرْمَه داشت. پیوتروفسکی با آنکه به کتیبه‌ها، تجربه را همان ارمینا دانسته است (ص ۵۷)، ولی موسی خورنی نام ارمینا را با نام «آرام» مربوط می‌داند که ششمین نسل از فرزندان هایک بود (ص 12). وی به نقل از گذشتگان می‌نویسد که آرام در پیکارها، پیروزی فراوان کسب کرد و از محدوده ارمنستان فراتر رفت. از این رو دیگر اقوام سرزمین ارمنستان را به نام

اَرْمِنِستان، کشوری در جنوب قفقاز که از شمال با گرجستان، از شرق و بخشی از جنوب با جمهوری آذربایجان، از جنوب با جمهوری اسلامی ایران و از غرب با ترکیه هم مرز است (نک: BSE³, II/217).

مردم ارمنستان خود را «های»^{۱۵} و سرزمین خویش را «هایستان»^{۱۶} می‌نامند (همان، II/215، 217). هایک^{۱۷} شخصیتی افسانه‌ای است که قوم ارمنی، خود را بدو منسوب می‌دارند. در متون کهن ارمنی، هایک را یکی از نوادگان نوح (ع) و از دودمان یافت دانسته‌اند (موسی خورنی، 12؛ اصلائیان، 64). در کتاب موسی خورنی (ص 23، 25) آمده است که هایک پس از کشتن بل تیتانیان و درهم شکستن سپاه وی در محل کارزار «دستگردی» بنا کرد و آن را هایخ نامید. از این رو تا زمان موسی خورنی (سده ۵ م) نیز این ناحیه هایوتس - دزور^{۱۸} نامیده می‌شد. هایوتس در زبان ارمنی به مفهوم ارمنیان و دزور به معنای دره است (نعلبندیان، حاشیه بر...، ۳۰۱). موسی خورنی در ادامه سخن می‌نویسد: کشور ما از نام نیای ما منشأ گرفته، و هایخ نامیده شده است (ص 23). محققان با این نظر موافقتی ابراز نداشته، برآنند که در زبان ارمنی باستان «خ» که تلفظ خاصی داشته، پسوندی است که بیانگر حالت جمع و نیز پسوند اسم مکان بوده است. از این رو هایخ به مفهوم «ارمنیان» و «ارمینیا» یا «ارمینیه» است. «های» به خلاف نظر موسی خورنی از نام «هایک» پدید نیامده، بلکه «هایک» از «های» منشأ گرفته است (سرکیسیان، تعلیقات، 224-225، حاشیه 86).

تنی چند از دانشمندان نام «های» را با واژه‌هائی^{۱۹} که نام جتیان بوده، مربوط دانسته‌اند. پیوتروفسکی این نظریه را مستدل و استوار دانسته است (ص 129). اینکه ارمنیان خود را «های» می‌نامند، از مدتها پیش توجه محققان را به خود معطوف داشت. پاتکانوف بر آن بود که «های» در آغاز نام قومی جداگانه بوده که بر دیگر اقوام مجاور برتری داشته، و نام خود را به همه آنها داده است (نک: همانجا). در آسیای صغیر به هنگام حفاریات باستان شناسی در ناحیه هتوش^{۲۰} تخته‌گاه کهن دولت حتیان، کتیبه‌ای متعلق به هزاره دوم ق م کشف شده، و این قدیم‌ترین مأخذی است که در آن از کشور «هایاسا» و مردم آن یاد شده است (اصلائیان، 65). با کشف کتیبه جتی سده ۱۴ ق م معلوم شد که سرزمین شمال غرب ارمنستان هایاسا نام داشته است. کاپانتسیان یادآور شده که «سا» و «شا» در زبانهای اقوام آسیای صغیر صورت پسوندی را داشته که مشخص کننده نام سرزمین و محل معینی بوده است

1. Hay 2. Hayastan 3. Hayk 4. Hayots-dzor 5. Hatti 6. Hattushash 7. Armina 8. Har-mi-nu-ya
9. U-ra-aš-tu 10. Politicheskaya... 11. Oralı 12. Armenia 13. Armenioi 14. Armenion

تابع خود را به ۴ بخش قسمت کرد («دائرة المعارف ارمنی»^۱)، XII/374). همین نظر سبب شده است که کسانی دربارهٔ دوران زندگی موسی خورنی در سدهٔ ۵م ابراز تردید کنند و گروهی نیز نوشتهٔ مربوط به وجود ۴ ارمنیا در کتاب وی را متعلق به کاتب بدانند (سرکیسیان، تعلیقات، 228، حاشیهٔ 119).

نوشته‌های مؤلفان اسلامی دربارهٔ این ۴ بخش گاه با تفاوتی همراه است. گمان می‌رود که این تفاوتها مربوط به ادوار مختلف و مأخذ متعدد بوده باشد. ابن خردادبه (ص ۱۲۲) و ابن فقیه (ص ۲۸۶، ۲۸۷) هر دو سرزمینهای سیسجان، اران، تفلیس، بردعه، بیلقان، قبله (کبلک) و شروان را از ارمنیهٔ اول دانسته‌اند، ولی یعقوبی ارمنستان را به ۳ منطقه بخش کرده، شهرهای دیبل، قالیقلا، خلاط، شمشاط و سواد را متعلق به ارمنیهٔ اول نوشته است (البلدان، ۱۱۹). وی بیلقان و بردعه و قبله را در ارمنیهٔ دوم، و تفلیس را در ارمنیهٔ سوم ذکر کرده است. در نقل از وی قالیقلا، خلاط، شمشاط و آنچه میان آنها واقع شده است، در ارمنیهٔ اول، و تفلیس و باب الابواب (دریوند) و آنچه میان آنها قرار گرفته، در ارمنیهٔ دوم آمده است (همان، ۱۲۰). نظر انصاری دمشقی دربارهٔ ارمنیهٔ اول تا حدود زیادی به نوشتهٔ ابن خردادبه و ابن فقیه (ص ۱۸۹)، و نوشتهٔ ابوالفدا به مطالب یعقوبی نزدیک است، با این تفاوت که ابوالفدا به خلاف یعقوبی، ارمنیه را شامل ۴ بخش نوشته است (ص ۳۸۷). ابن خردادبه (همانجا) و ابن فقیه (ص ۲۸۷) هر دو، جرجان (گرجستان)، سغدبیل، باب فیروز قباد و لکر را از ارمنیهٔ دوم نوشته‌اند، ولی بلاذری تنها گرجستان را ارمنیهٔ دوم نامیده است (نک: ۱۹۴/۱). نوشتهٔ انصاری دمشقی در این باره نیز (ص ۱۸۹) به گزارش ابن خردادبه و ابن فقیه نزدیک است. ابن خردادبه و ابن فقیه (همانجا) و انصاری دمشقی (ص ۱۸۹-۱۹۰) بُسُفَرَجَان (واسپوراکان)، دیبل، سراج طیر، بغروند و نشوی (نخجوان) را از ارمنیهٔ سوم دانسته‌اند. ارمنیهٔ چهارم از دیدگاه ابن جغرافی نگار، شامل شمشاط، خلاط، قالیقلا، ارچیش و باجنیس بوده است (همانجا). گفته شده که مزار صفوان بن معطل سُلمی میان ارمنیهٔ چهارم و حصن زیاد بوده است (ابن خردادبه، ۱۲۳؛ ابن فقیه، همانجا). انصاری دمشقی بدلیس و ارزن الروم را در ارمنیهٔ چهارم ذکر کرده است (همانجا).

۲. ابن حوقل ارمنیه را به دو قسمت داخلی و خارجی بخش کرده است. وی دیبل و نشوی (نخجوان) و قالیقلا را بخشی از ارمنیهٔ داخلی دانسته، و حدود ارمنیهٔ خارجی را از مشرق به بردعه، از مغرب به جزیره، از جنوب به آذربایجان و از شمال به نواحی روم در جهت قالیقلا نوشته است. وی برکری، خلاط، ارچیش، و سلطان و زوزان را سرزمینهای از ارمنیهٔ خارجی نامیده است. به نوشتهٔ ابن حوقل در ارمنیهٔ خارجی شهرها در تصرف مسلمانان است و دست ارمنیان از آن نواحی قطع شده است (۳۴۳/۲).

او نامیده‌اند که یونانیان آن را آرمِن و ایرانیان و سوریاییان آرمَنیک می‌نامند (ص ۲۵). گاندزاکتسی مورخ ارمنی سدهٔ ۱۳م نیز متذکر شده است که مردم ارمنستان به سبب رشادتهای آرام، ارمن (ارمنی) نامیده شده‌اند (ص ۸۷).

اینکه در نوشته‌های مؤلفان عهد اسلامی چون بلاذری (۱۹۳/۱)، دینوری (ص ۳)، یعقوبی (البلدان، ۹، ۱۰)، ابن خردادبه (ص ۱۱۸) و دیگران نام این سرزمین ارمنیه آمده است، گمان می‌رود که صورت «ارمنیا» بوده باشد. در نوشته‌های عهد ساسانی و پس از آن (در متون پهلوی و پارسی) نام ارمن مشهود است (بندهش، ۱۳۴؛ بهار، ۱۷۵). در کتیبهٔ شاپور اول پادشاه ساسانی بر کعبهٔ زرتشت که تاریخ نقر آن را حدود سال ۲۶۲م نوشته‌اند، نام فرزند ارشدش هرمزد اردشیر با عنوان «بزرگ ارمنان شاه» آمده است. بر سکه‌های هرمزد اردشیر نیز عنوان مزبور را می‌توان مشاهده کرد: «بزمزداپرست هرمزد بزرگ ارمنان شاه» (لوکونین، 170، 55). نظامی گنجوی در داستان «خسرو و شیرین» (ص ۷۹) دربارهٔ مهین بانو فرمانروای ارمن که نام اصلی او را شمیرا خوانده، چنین آورده است:

همه اقلیم آران تا به ارمن مقرر گشته بر فرمان آن زن

یعقوبی در کنار ارمنیه، نام ارمن را نیز آورده است (تاریخ، ۱۷۸/۱). چنین به نظر می‌رسد که نام ارمن به قوم و سرزمین، هر دو اطلاق می‌شده است، اما کاربرد نام «ارمنستان» به احتمال بسیار متأخر است.

ارمنستان یا ارمنیه فلاتی بوده که وسعت آن را ۴۰۰ هزار کد۲ (آرمینا ۱۵،۰۰۰) و نیز ۳۰۰ هزار کد۲ (دایرةالمعارف فارسی، ۱۰۱/۱) نوشته‌اند که به هر تقدیر بیش از ۱۰ تا ۱۳ برابر وسعت جمهوری کنونی ارمنستان بوده است. این سرزمین در گذشته کمابیش از اراضی جنوب شرق دریای سیاه و بخشی از آسیای صغیر تا کرانه‌های جنوب غرب دریای خزر از یک سو و از قفقاز تا فلات آذربایجان و دشت میان رودان (بین النهرین) از سوی دیگر کشیده شده بود (همانجا).

تقسیمات کشوری ارمنستان در قدیم: تقسیمات کشوری ارمنستان در متون اسلامی به ۳ گونه متفاوت آمده است: تقسیم ارمنستان به ۴ بخش؛ تقسیم ارمنستان به داخلی و خارجی؛ تقسیم ارمنستان به ارمنستان بزرگ و کوچک:

۱. به نظر می‌رسد که تقسیم ارمنستان به ۴ بخش، سابقه‌ای بس دراز دارد و چه بسا به دوران پیش از اسلام باز می‌گردد. موسی خورنی در بخش مربوط به پیکار آرام فرمانروای ارمنستان با لشکریان آشور، به ارمنیای اول (نزد یونانیان) اشاره کرده، و سپس از ارمنیای دوم و سوم و چهارم نام برده است (ص ۲۷، ۲۸). برخی محققان وجود ارمنیای اول و دوم را مربوط به دوران پیش از سدهٔ ۵م دانسته، و وجود ارمنیای سوم و چهارم را حدود سدهٔ ۶م نوشته‌اند و بر آنند که در ۵۲۹م یوستی نیانوس اول (۵۲۷ - ۵۶۵م) امپراتور روم شرقی (بیزانس) آن بخش از سرزمینهای ارمنستان را که تابع وی بود، از جمله هایک یا ارمنیای اول و دوم را به سرداران خود واگذاشت و در ۵۳۶م همهٔ سرزمینهای ارمنی

پارت بر ارمنستان بزرگ فرمان راندند. تیرداد اول که از تبار پارتیان و سر دودمان ارشکیان (اشکانیان) ارمنستان بود، از سوی برادرش بلاش (۵۱-۷۵ م) عنوان «شاه ارمنستان بزرگ» یافت (همانجا؛ بیوار، ۳(۱/۱۷۸-۱۷۹)، در ۱۱۴ م ارمنستان بزرگ به اشغال سپاهیان رومی درآمد و استانی از امپراتوری روم شناخته شد (BSE³, II/211-212؛ پاسدرماجیان، ۹۵). ۳ سال بعد دولت ارمنستان بزرگ بار دیگر احیا شد. در نتیجه رابطه ارمنستان با دولت اشکانی ایران قوت گرفت و تأثیر نظام اجتماعی-سیاسی، زبان، دین و فرهنگ ایرانی بر ارمنستان بزرگ افزون شد (BSE³, II/212)، در ۳۸۵-۳۸۷ م این سرزمین میان دو دولت ساسانی ایران و امپراتوری روم شرقی (بیزانس) تقسیم شد («فرهنگ دائرةالمعارف...»^۸، 76؛ «دائرةالمعارف ارمنی»، VII/436) و از این پس نام ارمنستان بزرگ حذف شد. پادشاهی ارمنستان بزرگ ۵۷۴ سال ادامه داشت (همانجا).

نام ارمنستان بزرگ در کتیبه یونانی تیرداد اول در گارنی، که تاریخ آن را ۷۷ م دانسته‌اند، به صورت «مگاله آرمینیا» آمده است (BSE³، همانجا؛ سرکیسیان، تعلیقات، 217، حاشیه 2). ارمنستان بزرگ در کتاب «جغرافیای» آنانیاشیراکاتسی دانشمند ارمنی سده ۷ م با عنوان زیستگاه اصلی قوم ارمنی ذکر شده است (BSE³، همانجا). در عهد اسلامی، یاقوت (۲۲۰/۱)، ضمن اشاره به ارمنستان بزرگ، آن را شامل منطقه خلاط و نواحی اطراف آن نوشته است. مارکوپولوجهانگرد ایتالیایی (۶۵۲-۶۵۴/ق ۱۲۵۴-۱۲۳۴ م) از ارمنستان بزرگ یاد کرده، و ابتدای آن را شهر ارزنجان نوشته است («سفرنامه...»^۹، 34).

ارمنستان کوچک (صغیر): در یونانی، میکراآرمینیا^{۱۰}، و در لاتینی، آرمینامینور^{۱۱}، منطقه‌ای بوده که سابقه تاریخی آن را مربوط به هزاره نخست ق م نوشته‌اند (BSE², III/40). این سرزمین در بخش علیای رود فرات و حد فاصل آن با کوههای آنتی توروس و بخش علیای رود چوروخ و رود هالیس (قزل ایرماق) قرار داشت. زمانی غرب رود فرات و ارمنستان علیا بخشی از ارمنستان صغیر محسوب می‌شد (همانجا؛ «فرهنگ دائرةالمعارف»، همانجا؛ «دائرةالمعارف ارمنی»، XII/373). زمانی کرانه‌های جنوب شرقی دریای سیاه و شهرهای پارناکیه و طرابوزان تا کوههای توروس و کیلیکیه تابع ارمنستان صغیر بود. کوههای پونتوس در شمال ارمنستان صغیر قرار داشت. رودهایی چون هالیس (قزل ایرماق)، ایریس (یشیل ایرماق)، فرات، چوروخ، توزلوچای و غیره از کوههای ارمنستان کوچک سرچشمه دارند (همانجا). روزگاری این سرزمین بخشی از دولت حثیان بود («فرهنگ دائرةالمعارف»، همانجا). ظهور هسته اصلی قوم «های» را با این منطقه مربوط دانسته‌اند. بعدها این قوم با همسایه جنوبی خود قوم «ارمن» در آمیخت که حاصل آن ظهور قوم ارمنی بوده است (BSE²، همانجا).

۳. از سده ۳ ق م سرزمین ارمنستان به دو بخش ارمنستان بزرگ و ارمنستان کوچک متقسم شد («ملل قفقاز»^۱، II/435). یاقوت افزون بر اینکه همانند گذشتگان به وجود ۳ و حتی ۴ ارمنیه اشاره کرده، از دو ارمنیه بزرگ و کوچک نیز یاد کرده است (۲۲۰/۱).

ارمنستان بزرگ (کبیر): در زبانهای یونانی، آرمینامگاله^۲؛ لاتین، آرمینامایور^۳ و آرمیناماکنا^۴؛ پهلوی، بزرگ ارمنان؛ گرجی، دیدی سومختی؛ و روسی کهن، آرمینا ولیکایا نامیده می‌شده، و دولتی باستانی شامل اراضی اصلی فلات ارمنستان بوده است («دائرةالمعارف ارمنی»، VII/434). ارمنستان بزرگ ساتراپ نشین دولت هخامنشی در اواخر سده ۴ و اوایل سده ۳ ق م بود که بعدها به صورت دولتی مستقل درآمد (BSE³, II/211). در ۲۲۲ ق م آنتیوخوس سوم (کبیر) از سلسله سلوکیان (۲۴۲-۱۸۷ ق م)، پس از تصرف ارمنستان، آن را به دو بخش ارمنستان بزرگ و کوچک تقسیم کرد. ارمنستان بزرگ یا اصلی در شرق فرات و ارمنستان کوچک (صغیر) در غرب فرات قرار داشت. وی آرتاکسیاس (آرتاشیس) را به فرمانروایی ارمنستان بزرگ که شامل مناطق فعلی ارزروم، موک (موش)، وان و ایروان بود، برگماشت (پاولی، III/1183؛ پاسدرماجیان، ۳۳-۳۴). پس از شکست آنتیوخوس سوم به دست رومیان، آرتاشس خود را شاه نامید (۱۸۹-۱۶۰ ق م) و دولت مستقلی را در ارمنستان بزرگ بنیاد نهاد (پاولی، همانجا؛ استرابن، V/337؛ پاسدرماجیان، ۳۴؛ «دائرةالمعارف ارمنی»، VII/435). دودمان وی تا یک سال پیش از میلاد بر ارمنستان فرمانروایی داشتند. او ارمنستان بزرگ را وسعت بخشید و شهر آرتاشات (یونانی: آرتاکساتا^۵) را در کنار رود ارس بنا نهاد و آن را تخته‌گاه خود قرار داد (پاسدرماجیان، ۳۴، ۳۵؛ موسی خورنی، 70، 99-100؛ سرکیسیان، تعلیقات، 246، حاشیه 408).

قلمرو ارمنستان بزرگ در عهد تیگران دوم (۹۵-۵۵ ق م) با اتحاد هایک علیا و سوفنه (به ارمنی: دسوپک^۶) به نهایت وسعت دست یافت و به ۳۱۶ هزار کد رسید که پس از ایران و روم سومین کشور در آسیای غربی به شمار می‌رفت («دائرةالمعارف ارمنی»، VII/435). تیگران دوم شهر تیگراناکرت را به عنوان پایتخت برگزید و آن را به نام خود نامید. این شهر در متون سریانی: میفریت، در متون عربی: میافارقین و در متون بیزانسی: سارتیروبولیس نام گرفته است (مارکوارت، «ارمنستان جنوبی...»^۷، 86). وی سوفنه (آرشاماشات - ارشامه شاد)، فینیقیه، کیلیکیه و بعضی نواحی دیگر را به تصرف آورد (BSE³، همانجا؛ سرکیسیان، بخشهایی از 35، ۳۵؛ پاسدرماجیان، ۴۴). پس از انقراض دودمان آرتاشس در ۳۷ م، ثبات سیاسی از میان رفت و ۲۷ هزار کد^۸ از خاک ارمنستان بزرگ ضمیمه ایران شد («دائرةالمعارف ارمنی»، همانجا).

تا اواسط سده ۱ م گاه دست‌نشانندگان دولت روم و گاه عاملان دولت

1. Narody... 2. Armenia Megale 3. Armenia Major
7. Südarmerien... 8. Sovetskii... 9. The Travels...

4. Armenia Magna 5. Artaxata 6. Dsopk, Tsopk
10. Mikrá Armenía 11. Armenia Minor

جنوب شرقی ارمنستان کوچک در تصرف مسلمانان قرار گرفت (همانجا). در سده ۸م بخش بزرگی از ارمنستان صغیر به تصرف مسلمانان درآمد و صحنه پیکار میان خلافت و امپراتوری روم شرقی شد. آن بخش از ارمنستان صغیر که تابع دولت بیزانس بود، استان آرمناک نامیده شد و در واقع خط مقدم امپراتوری بیزانس را در پیکار با خلافت تشکیل می داد (BSE²، همانجا). در سده ۱۱م در دوران حمله سلجوقیان به اراضی ارمنستان صغیر، تنها منطقه ای که دستخوش پیکار نشد، امیرنشین روبین بود. بعدها با ضمیمه شدن سراسر کیلیکیه به ارمنستان صغیر، این منطقه گسترش یافت («دائرة المعارف ارمنی»، نیز BSE²، همانجا).

مارکوپولو که در فاصله سالهای ۶۶۹ - ۶۷۵/ق/۱۲۷۱-۱۲۷۶م به ارمنستان سفر کرده است، شمال آن را منطقه قرامانیان ترکمان، جنوب آن را ارض موعود (فلسطین) و شرق آن را در مرز ارمنستان بزرگ و کرانه غربی رود فرات دانسته، و از کیساریا (قیصریه) و سواستا به عنوان شهرهای مهم آن یاد کرده است («سفرنامه»، 32؛ آرمینیا، 18). در سده ۱۶م ارمنستان کوچک تابعیت دولت عثمانی را گردن نهاد. گروهی از ارمنیان به کوههای آنتی تئوس رفتند و در آنجا استان مستقلی به نام زیتون تأسیس کردند. در اواخر سده ۱۸ و اوایل سده ۱۹م ارمنستان صغیر در محدوده استانهای سواستا، مالاتیا، و در اواخر سده ۱۹ و اوایل سده ۲۰م در محدوده سواستا و ولایت های ارزروم، طرابوزان و ادنه قرار داشت (BSE²، III/40؛ «دائرة المعارف ارمنی»، XII/374).

جغرافیای ارمنستان: فلات ارمنستان سرزمین تاریخی کهنی است که قوم ارمنی در آن سکنی گزیدند. جمهوری کنونی ارمنستان تنها بخشی از آن فلات و در شمال شرقی آن واقع است. فلات مذکور در شمال غرب آسیای غربی میان دو فلات ایران و آسیای صغیر قرار دارد. این فلات که به سبب مرتفع تر بودن از سرزمینهای همجوار، «جزیره کوهستانی» نامیده می شود، در ارتفاع ۱۵۰۰-۱۸۰۰ متر از سطح دریا واقع است. این سرزمین کوهستانی، دارای جلگه های مجزا میان رشته کوههای متعدد است. از این رو در ادوار کهن، فلات ارمنستان را «سرزمین میانی» می نامیدند. رشته کوههای ارمن از غرب آارات (ه م) تا رود فرات کشیده شده است. رشته کوههای آتش فشانی آارات با قله های ماسیس بزرگ به ارتفاع ۵۱۵۶ متر، و کوچک به ارتفاع ۳۹۱۴ متر از سطح دریا در مرکز فلات ارمنستان واقع است. قله ماسیس بزرگ در روزگاران کهن، ماسیس آزاد نامیده می شد (فائوستوس، 7). بخش شرقی رشته کوههای پونتوس که کوههای قفقاز صغیر ادامه آن است و تا کرانه دریای سیاه امتداد دارد، مرز شمالی فلات ارمنستان را تشکیل می دهد (همانجا). در مرزهای جنوبی ارمنستان کهن آغدزنیک^۲، ساسون،^۳ و گُردوک در حوالی کوههای توروس قرار داشتند و شامل جلگه های شرقی و غربی اروند

ارمنستان صغیر بخشی از دولت هخامنشی بود، ولی پس از انقراض این دولت، این سرزمین تابعیت حکومت اسکندر مقدونی را گردن نهاد، حال آنکه ارمنستان بزرگ استقلال خود را حفظ کرد و تابع دولت اسکندر نشد (سرکیسیان، بخشهایی از، II/212:33، BSE³). از حدود سال ۳۲۲م اورونتیس اول که به هرات یا پرواند شهرت داشت، با استفاده از فرصت، ارمنستان صغیر را مستقل خواند و در شورشی که مردم این منطقه بر ضد دولت یونانی-مقدونی کردند، توانستند بیگانگان را در ۳۲۱م از منطقه مزبور بیرون رانند. استقلال ارمنستان صغیر تا ۲۱۵م ادامه یافت. تختگاههای این سرزمین شهرهای آتی-کاماخ، اریزه (ارزنجان کنونی)، تیل، باگاریج، کارین و جز اینها بودند. طرابوزان و کراسونت از بندرگاههای ارمنستان صغیر به شمار می رفتند (پاسدراجیان، ۳۱-۳۲؛ سرکیسیان، همان، 34-35، BSE²؛ نیز BSE³، همانجا). در ۱۹۰م پس از شکست آنتیوخوس سوم از رومیان در پیکار ماگنسیا، ارمنستان کوچک استقلال خود را بازیافت («دائرة المعارف ارمنی»، همانجا). فرمانروایان ارمنستان صغیر رفته رفته استانهای شرقی خود را از دست دادند و این سرزمین ضمیمه ارمنستان کبیر و سوفنه شد. در ۱۱۵م ارمنستان صغیر بار دیگر استقلال خود را از دست داد و به دولت پونتوس پیوست. میریدات (مهرداد) ششم اوپاتور^۱ در ارمنستان کوچک ۷۵ دژ بنا کرد. در ۶۶م پومپئوس سردار رومی، پونتوس را متصرف شد و آن را به همراه ارمنستان صغیر به روم ملحق کرد (همانجا؛ BSE²، III/40). در ۶۵م طبق معاهده ای که میان پومپئوس و تیگران دوم منعقد شد، بخش عمده اراضی ارمنستان صغیر و سراسر دشت واقع در غرب فرات (ارمنستان علیا) به ارمنستان بزرگ پیوست و باقی اراضی آن تابع استان رومی کاپادوکیه شد (همانجا).

در سده ۳م بخشی از ارمنستان صغیر از تابعیت کاپادوکیه خارج شد و در روزگار فرمانروایی تئودوسیوس اول امپراتور بیزانس (۳۷۸-۳۸۶م) به دو بخش ارمنستان اول با مرکزی به نام سیواستا (سباستیا = سیواس) و ارمنستان دوم با مرکزی به نام یلیطنه تقسیم شد («دائرة المعارف ارمنی»، XII/374، BSE²، همانجا).

در ۵۲۹م به روزگار فرمانروایی یوستینیانوس اول (۵۲۷-۵۶۵م) تقسیمات اداری و کشوری آن بخش از ارمنستان که تابع امپراتوری روم شرقی بود، مورد تجدید نظر قرار گرفت و بار دیگر سرزمین ارمنستان صغیر پدید آمد، با این تفاوت که شامل ۳ استان شد: ارمنستان علیا همراه با سواحل پونتوس در کرانه دریای سیاه که ارمنستان اول نام گرفت و مرکز آن شهر تئودوسیوپولیس (کارین) بود. ارمنستان اول پیشین، ارمنستان دوم، و ارمنستان دوم، ارمنستان سوم نامیده شدند (همانجا؛ «دائرة المعارف ارمنی»، همانجا). در اواخر سده ۶م موریکیوس (موریک) امپراتور بیزانس، ارمنستان سوم را که یلیطنه مرکز آن شده بود، ارمنیای اول، و ارمنستان دوم را که سواستا مرکز آن شده بود، ارمنیای سوم نامید (همانجا). در سده ۷م بخشهای شرقی و

رود (دجله) بودند. کوههای ارمن به سمت جنوب، منطقه وسیعی را با جلگه‌ها و دریاچه‌ها تشکیل می‌دهند و از این روست که در زبان ترکی آن را بین‌گول‌داغ (کوه هزار دریاچه) می‌نامند. این مناطق در ترکیه کنونی واقعند (همو، ۸). فلات ارمنستان که سرچشمه رودهای بزرگ آسیای غربی است، از طریق گذرگاههای کوهستانی با سرزمینهای دیگر مرتبط می‌شد.

ارمنستان کهن دارای ۱۵ استان یا «آشخار» بود که به معنای سرزمین و همانند واژه شهر به مفهوم کشور یا سرزمین در زبان فارسی کهن است. این استانها عبارت بودند از: آیرارات، واسپوراکان (واسپهرگان)، سیونیک، آرتساخ، گوگاریک، هایک علیا، توروبران، آغدزینیک، سوفنه، تایک، پارسکاهایک^۱، کردجک^۲، مک، پایتاکاران و اوتی (همو، ۱۰؛ خداوردیان، ۷/۱؛ آرمینا، 15, 147, 189, 207, 239, 273).

جمهوری ارمنستان که در گذشته یکی از جمهوریه‌های اتحاد شوروی بود، اکنون از کشورهای مستقل مشترک المنافع به شمار می‌رود. مساحت این جمهوری را ۲۹'۸۰۰ کیلومتر^۲ (BSE³, II/217) و ۲۹'۷۴۰ کیلومتر^۲ (اصلانیان، ۱۳؛ آرمینا، ۱۵) نوشته‌اند. جنوب این جمهوری در مدار ۳۸° و ۵۰° و شمال آن در مدار ۴۱° و ۲۰° عرض شمالی واقع شده، و در فاصله ۴۳° و ۳۰° تا ۴۶° طول شرقی قرار گرفته است (همانجا). ارتفاع متوسط این سرزمین ۱'۸۰۰ متر، بلندترین نقطه آن قله آراگاتس ۴'۰۹۰ متر و پست‌ترین منطقه آن دره رود دبد^۴ حدود ۳۸۰ تا ۴۰۰ متر بالاتر از سطح دریاست (همانجا؛ اصلانیان، ۲۳). حداکثر مسافت از شمال غرب تا جنوب شرق این جمهوری ۳۶۰ کیلومتر است (آرمینا، همانجا).

اوضاع طبیعی: جمهوری ارمنستان سرزمینی است کوهستانی که اکنون تنها شامل بخش شمالی فلات بزرگ ارمنستان است. سطح ارمنستان را مجموعه‌ای از کوهستانهای دارای چین خوردگی بسیار، آتش فشانهای بزرگ، قله‌های مخروطی، دره‌های تنگ رودخانه‌ای، دریاچه‌ها، چاله‌ها و گودالها فرا گرفته است. به تقریب ۹۰٪ اراضی ارمنستان در ارتفاعی بیش از هزار متر واقع شده‌اند. سطح اراضی ارمنستان از دیدگاه ساختاری به ۳ منطقه بخش می‌شود: ۱. بخش شمال شرق و جنوب شرق که منطقه‌ای است تکتونیک؛ ۲. بخش مرکزی که منطقه‌ای است آتش‌فشانی؛ ۳. بخش جنوب غرب جلگه آرات که ناهمواریهای آن حاصل سیلابهاست. در جنوب شرق کوه آراگاتس، در ارتفاع ۱'۵۰۰ تا ۲'۰۰۰ متر منطقه آتش‌فشانی ناهمواری دارای چین خوردگیهای بسیار واقع شده است که رودهای کاساخ و رازدان (زنگه) آن را قطع کرده‌اند. در بخش شرقی ارمنستان در گودال و فرورفتگی عظیمی که در ارتفاع ۱'۹۱۴ متری از سطح دریا قرار گرفته، دریاچه سیوان واقع است. سیوان بلندترین و بزرگ‌ترین دریاچه کوهستانی

قفقاز است. در جنوب حوضه سیوان منطقه کوهستانی آیوتس دزور^۵ (دارالایگاز^۶) و حوضه رود آریا (آریاجای) قرار دارد. جنوب غرب ارمنستان شامل چین خوردگیهای وسیع جلگه آرات است که میان دو منطقه کوهستانی آراگاتس و گغام^۷ واقع شده است. مسیر وسطای رود ارس در این ناحیه واقع است (BSE², III/50). به سبب وجود جریان کوه‌زایی، قشر فوقانی اراضی ارمنستان از ناپایدارترین پوسته های اراضی است و در ادوار مختلف دچار زمین لرزه‌های متعدد و متناوب شده است. آخرین زمین لرزه ارمنستان ۷ دسامبر ۱۹۸۸ روی داد که سرزمینی به وسعت ۳۰ هزار کیلومتر^۲ را دربر گرفت. در این زمین لرزه شهرهای ایروان و تفلیس دستخوش تکانهای شدیدی شدند که گاه به ۸/۷۵ درجه می‌رسید (آرمینا، ۱۵-۱۷).

در سرزمین ارمنستان رودهایی جریان دارند که برخی به رودهای بزرگ‌تر و برخی به دریاچه سیوان می‌ریزند. عمده‌ترین آنها بخشی از رود ارس است که از میان سرزمین قفقاز و آذربایجان ایران می‌گذرد و به رود کر (کورا - کوروش) می‌پیوندد و به دریای خزر می‌ریزد. دیگر رود آقستف^۸ است که به رود کر می‌پیوندد. رودهای رازدان، آرات (آزاد)، ودی، آریا، وُروتان، وُخچی و میغری به رود ارس می‌پیوندد. رودهای بُبَک و دزوراکت^۹ به رود دبد متصل می‌گردند که این نیز با رود خرامی^{۱۰} پیوند می‌یابد. رود کاساخ به رود میسماور و رودهای ماسریک، وارندیس، دزکناکت^{۱۱}، آرچیگی و گاواراکت به دریاچه سیوان می‌ریزند (آرمینا، ۲۳؛ اصلانیان، ۴۵-۴۹).

بجز دریاچه وان که زمانی به ارمنستان تعلق داشته، و اکنون در خاک ترکیه است، بزرگ‌ترین دریاچه ارمنستان سیوان است که ۱'۲۶۵ کیلومتر^۲ مساحت دارد. دریاچه‌های کوچک دیگری چون کاری در ارتفاع ۳'۱۹۰ متری، آیکر در ارتفاع ۸۵۶ متری، کاپوتان (کبودان) در منطقه کوههای زنگه‌دزور در ارتفاع ۳'۲۸۶ متری، آکنا در ارتفاع ۳'۰۳۰ متری، سینگ در ارتفاع ۳'۲۰۰ متری و پاراز در ارتفاع ۱'۳۳۴ متری قرار دارند (آرمینا، همانجا؛ اصلانیان، ۴۹-۵۰).

آب و هوا: هوای ارمنستان ملایم است. در تابستانها از مناطق جنوبی - فلات ایران - توده هوای گرمی که از مناطق حاره وزیدن می‌گیرد، به فلات ارمنستان می‌رسد. در زمستانها، هوای فلات ارمنستان به شدت سرد می‌شود و فشار جو فزونی می‌گیرد. آسمان ارمنستان اغلب آفتابی است و میزان بارندگی در ارتفاعات به ویژه در ۲'۰۰۰ و ۲'۱۰۰ متری فزونی می‌گیرد. دمای هوا در ارمنستان به شدت تابع آهنگ فصول سال است. در دشت آرات متوسط دما در ماه ژوئیه ۲۵° تا ۲۷° و حداکثر آن ۴۲° سانتی‌گراد است. در ماه ژانویه دمای متوسط هوا ۵°- تا ۷°- و حداقل آن ۳۰°- است. در مناطق کوهستانی میانه از جمله دریاچه سیوان، میانگین دمای هوا در تابستان ۱۸°+ تا ۲۰°+ و در زمستان ۸°- تا ۱۲°- درجه است. در اطراف دریاچه آریا دمای هوا

1. Parskahayk 2. Kordjek 3. Debed 4. Aiotsdzor 5. Daralagyaz 6. Gegham 7. Agstev
8. Dzoraget 9. Khrami 10. Dzknaget

۲۴ نوع ماهی ثبت شده که بسیاری از آنها خاص ارمنستان است. در دشتها شمار بسیاری موش صحرایی، روباه، موش دوبا، لاک پشت، سوسمار، مارگرزه و افعی وجود دارند. در مناطق نزدیک رود ارس گراز، روباه، خرس، کفتار، گرگ، گربه وحشی، شغال، و از پرندگان، اردک، غاز، لک لک، هدهد، عقاب، کرکس، هویره، بلدرچین، قرقاول و جز آنها وجود دارند. در مناطق کوهستانی بز کوهی، یوزپلنگ و پلنگ را می‌توان مشاهده کرد. در سرزمین ارمنستان، گیاهانی دارویی نیز می‌رویند که در پزشکی قدیم و سنتی مصرف داشته‌اند (همانجا).

ارمنستان دارای معادن مس، مولیبدن، آهن، طلا، بازالت، نمک، مرمر، منیزیم، مواد خام نسوز، توف و جز آنهاست و آبهای معدنی بسیار از جمله آبهای نوشیدنی گوارا و آبهای درمانی در آنجا وجود دارد (BSE³, II/217,218).

جمعیت: طبق آمار اول ژانویه ۱۹۷۶ جمعیت جمهوری ارمنستان ۲'۸۳۴'۰۰۰ نفر بوده است (همان، (XXIV(2)/537). در ۱۹۸۹م جمعیت این جمهوری به ۳'۳۰۵'۰۰۰ نفر افزایش یافت (آرمینا، 27). در ۱۹۷۰م شمار ارمنیان ساکن این جمهوری ۲'۲۰۸'۰۰۰، ترکی زبانان ۱۴۸ هزار، روسها ۶۶ هزار و کردان ۳۷ هزار نفر برآورد شده است (همانجا). پس از تحولات منطقه قرا باغ علیا، گروه کبیری از ترکی زبانان تابع جمهوری آذربایجان، خاک ارمنستان را ترک گفتند، چنانکه شمار آنان در جمهوری ارمنستان به حدود ۸ هزار نفر تقلیل یافت (روشندل، ۴). ارامنه ساکن جمهوری آذربایجان نیز در پی این حوادث محل اقامت خود را ترک گفتند. بنابر آمار سال ۱۹۹۱م جمعیت جمهوری ارمنستان به ۳'۵۷۴'۰۰۰ نفر («فراندم...»، 49) و در ۱۹۹۳م به ۳'۶۳۲'۰۰۰ نفر رسید (روشندل، همانجا). نسبت رشد جمعیت این جمهوری طی سالهای ۱۹۶۰-۱۹۹۲م حدود ۲/۱٪ بوده است («گزارش...»، 201). ارمنستان در میان جمهوریهای عضو کشورهای مستقل مشترک المنافع از دیدگاه نسبت شمار اهالی بومی بر غیر بومی از همه یک دست‌تر است. در سرشماری ۱۹۷۹م ارمنیان ۸۹/۷٪ اهالی جمهوری ارمنستان را تشکیل می‌دادند (روشندل، همانجا)، اما این رقم با توجه به تحولات جمعیتی سالهای گذشته در آغاز سال ۱۹۸۹م به ۹۵/۶۶٪ رسید (آرمینا، 85). از مجموع جمعیت ارمنستان ۱/۶۹٪ گرد، ۱/۵۶٪ روس و ۱/۰۹٪ از دیگر ملیتها هستند (همانجا). طبق محاسبه در اول ژانویه ۱۹۷۶م تراکم جمعیت ارمنستان ۹۵/۱ نفر در هر کیلومتر بوده است (BSE³، همانجا). گمان می‌رود اکنون تراکم جمعیت در ارمنستان حدود ۱۲۲ نفر در هر کیلومتر باشد.

در سراسر اتحاد شوروی سابق، شمار ارمنیان را در ۱۹۷۹م ۴'۱۵۱'۰۰۰ نفر نوشته‌اند. گذشته از کشورهای مستقل مشترک المنافع، گروههایی از ارمنیان در ۶۰ کشور جهان، از جمله بلغارستان، مجارستان، انگلستان، یونان، ایتالیا، قبرس، سوئیس، سوئد، فرانسه،

به ۴۶- نیز رسیده است. در جلگه آارات، ۲۵۰ روز از سال دما به صفر درجه نمی‌رسد. در مناطق کوهستانی شمار این روزها در سال ۱۵۰ تا ۲۰۰ و در ارتفاعات بسیار، حدود ۳۰ تا ۵۰ روز است. میزان متوسط بارندگی سالانه در ارمنستان ۵۵۰ میلی‌متر است که در بهار و اوایل تابستان به حداکثر و در نیمه دوم تابستان و نیز زمستان به حداقل می‌رسد. در جلگه آارات حداقل بارندگی سالانه ۲۰۰ تا ۲۵۰ میلی‌متر است. در تابستانها بارش باران شدید است. در جلگه آارات پوشش برف به سبب گرمای متناوب چندان پایدار نیست. در مناطق کوهستانی، برف تا مدتی دراز زمین را می‌پوشاند و ارتفاع آن به یک متر می‌رسد. متوسط روزهای آفتابی سرزمین ارمنستان را طی سال ۲'۷۰۰ ساعت نوشته‌اند (آرمینا، 25).

خاک، رستنیها و حیات وحش: با توجه به نوع رستنیها، سرزمین ارمنستان در ارتفاع ۴۰۰ تا ۴'۰۰۰ متری به ۵ منطقه بخش شده است: منطقه نیمه صحرایی، استپی، جنگلی، آلی، و توندرای کوهستانی. منطقه نیمه صحرایی شامل جلگه آارات تا ارتفاع ۹۰۰ متری از سطح دریاست (اصلانیان، 53). منطقه استپی وسیع‌ترین بخش ارمنستان را تشکیل می‌دهد و شامل سرزمینهای شمالی و شرقی در ارتفاع ۱'۹۰۰ تا ۲'۰۰۰ متری و منطقه چاله‌های آارات از ارتفاع ۱'۳۰۰-۱'۴۰۰ تا ارتفاع ۲'۰۰۰-۲'۲۰۰ متر از سطح دریاست. در جنوب، این منطقه تا ارتفاع ۲'۴۰۰-۲'۵۰۰ متری را نیز شامل می‌گردد (همو، 55). منطقه جنگلی شامل اراضی شمال شرق است که ۲۸ تا ۳۰٪ اراضی را تا ارتفاع ۱'۹۰۰-۲'۰۰۰ متری تشکیل می‌دهد (همو، 58). منطقه آلی شامل کوهستانی‌هایی به ارتفاع ۲'۰۰۰ تا ۲'۲۰۰ متر است. منطقه توندرای کوهستانی در قله‌های مرتفع ارمنستان واقع است (همو، 61).

در ارمنستان حدود ۳'۲۰۰ نوع گیاه می‌روید که خود مؤید گونه‌گونی آنهاست. تنوع نباتات حاصل ناهمواریها، خاک، آب و هوا و قرار داشتن ارمنستان در میان دو منطقه ژئوبوتانیک است: ۱. نواحی جنگلی و چمنزارهای قفقاز؛ ۲. سرزمینهای بیابانی و نیمه بیابانی ایران. جنگلهای ارمنستان کوهستانی است و حدود ۱۲٪ از اراضی این کشور را تشکیل می‌دهد. بیشتر مناطق جنگلی در دامنه کوهها و ارتفاعات ۵۵۰ تا ۳'۶۰۰ متر از سطح دریا قرار دارند (آرمینا، همانجا). عمده‌ترین درختان جنگلی ارمنستان عبارتند از آتش (چکر)، بلوط و کورکن (کولکن) و نیز درختان زیرفون، افرا، زبان گنجشک و دیگر انواع درختان. ارمنستان سرشار از درختان میوه جنگلی چون گلابی، سیب، گیلاس، گردو، گوجه، زغال اخته و جز آنهاست. این جنگلهای به عنوان مراکز تفریحی از اهمیت فراوانی برخوردارند. در اراضی هموار، درختان ویژه مناطق استپی می‌روید، کنار صخره‌ها و مناطق سنگی، درختان بادام و گلنهایی چون مینا و گیاه تشنگ به چشم می‌خورد (همان، 26).

در ارمنستان حدود ۴۵۰ نوع حیوان مهره‌دار وجود دارد که ۷۶ نوع آنها حشره‌خوارند. ۳۰۴ نوع پرنده و بالغ بر ۱۰ هزار نوع از نرم‌تنان و

فلسطین، هند، جمهوری اسلامی ایران، سوریه، لبنان، مصر، استرالیا، ایالات متحده آمریکا، کانادا، آرژانتین، برزیل، اروگوئه و دیگر کشورها اقامت دارند (نک: آرمینیا، 84-76، 27). شمار ارمنیان در قاره اروپا ۴۰۹ هزار نفر، در آسیا ۵۵۳ هزار نفر، در آفریقا ۱۴ هزار نفر، در استرالیا ۲۵ هزار نفر و در قاره آمریکا ۱۰۲۱۰۰۰ نفر گزارش شده است (همان، 84-76). بالاترین رقم ارمنیان مقیم خارج از کشورهای مستقل مشترک المنافع، در ایالات متحده آمریکا ثبت شده است که شمار آنان را حدود ۸۰۰ هزار نفر در ۱۹۸۶م ذکر کرده‌اند (همان، 82). شمار ارمنیان ایران را در ۱۹۷۷م حدود ۲۷۰ هزار نفر (ایرانیکا، II/478) و در ۱۹۸۶م ۱۸۰ هزار نفر (آرمینیا، 80) نوشته‌اند. شمار ارمنیان در سراسر جهان به رقمی بیش از ۱۷۳۰۰۰۰ نفر می‌رسد.

ارمنستان بجزایروان (هم) که تختگاه این جمهوری است، به ۵ آشخار (شهرستان) تقسیم شده است که عبارتند از شهرستانهای آرات، سوان، سیونیک، گوگازک و شیراک.

قوم ارمنی: درباره خاستگاه قوم ارمنی اسناد روشنی در دست نیست. گروهی از محققان، ارمنیان را از اقوام آریایی و هند و اروپایی دانسته‌اند (نیمان، 6؛ نرسیسیان، 15؛ پاسدرماجیان، ۲۱). به گفته برخی، قوم ارمنی در سده ۱۲ ق م از اروپا به آسیای صغیر آمدند و به همراه اقوام تراکی - فریگی، خویشاوندان خود، در سرزمین تراکیه و آسیای صغیر سکنتی گزیدند و حدود سده ۶ ق م به همراه حتیان در این نواحی مستقر شدند و سپس به سوی شرق و نواحی غربی و جنوب غربی فلات ارمنستان روی آوردند (آرمینیا، 29). نظر دیگر، حاکی از ظهور اتحاد قومی ارمنی در فلات ارمنستان است که آن را مربوط به هزاره چهارم و سوم ق م دانسته‌اند. پیروان این نظریه، آسیای صغیر، فلات ارمنستان و بخش غربی فلات ایران را جایگاه کهن هند و اروپاییان دانسته، برآند که اقوام تراکی - فریگی در سده ۷ ق م به اراضی جنوب غرب فلات ارمنستان کوچ کردند و به همراه دیگر اقوام و قبایل در این منطقه سکنتی گزیدند (همانجا). گفته شده است که در ایلپاد همر نام قوم ارمنی به صورت آریام (اریامی) ذکر شده است و گویا قوم مزبور در دوران پدید آمدن این منظومه، به سرزمینهای همجوار یا کیلیکیه و توروس کوچ کرده بودند (همانجا).

به گفته برخی محققان نام «های» که ارمنیان خود را بدان می‌نامند، از نام قوم هایاسی (هایاسا) و سرزمینی به همین نام اقتباس شده است. این نام در لوحه گلی جتی متعلق به سده ۱۴ ق م که در کشفیات باستان شناسی منطقه هتوشش، تختگاه کهن حتیان به دست آمده، خوانده شده است (همانجا؛ پیوتروفسکی، 129). هنگامی که متن کتیبه حتی خوانده شد، گروهی از محققان پس از آگاهی درباره نام هایاسا، فارغ از ارتباط با یکدیگر اعلام داشتند که نام قومی «های» با نام سرزمین هایاسا مرتبط است (همانجا). در شمال شرقی سرزمین حتیان در مسیر علیای رود چوروخ و مسیر علیای فرات، اتحاد قومی نیرومند هایاسا وجود داشت. بعضی محققان، زبان ساکنان این اتحاد قومی را هوری، حتی،

ویا لووی دانسته‌اند (سرکیسیان، بخشهایی از، 17).

هسته اصلی قوم ارمنی در سده‌های ۱۵-۱۶ ق م در نواحی شمال غربی آسیا در سرزمین حتیان سکنتی گزیدند. در کتیبه‌های آن روزگار نام این قوم به صورت آرماتانا و در سده‌های ۱۴-۱۳ ق م به صورت هایاسا آمده است. در اوایل سده ۱۲ ق م گروهی از اقوام ارمنی زیان هند و اروپایی به سوی فلات ارمنستان روی آوردند و در اراضی هوریان، حتیان و لوویان سکنتی گزیدند. در اواسط سده ۸ ق م سرزمینهای آنان با نام اورمه و یا آرمه ضمیمه اورارتو شد. زبان مردم هایاسا و آرمه از زبانهای هند و اروپایی بود. در منابع یونانی از این گروه با نام آرمین و در کتیبه‌های میخی با نام موشکو و اورومه یاد شده است (همان، 18-17؛ BSE³, II/215). در تشکل قوم ارمنی دو اتحاد قومی به ویژه از اهمیت فراوان برخوردار بوده است: یکی اتحاد قومی ارمینا در جنوب غرب فلات ارمنستان (ارمنستان شرقی) و دیگری اتحاد قومی هایاسا در شمال غرب ارمنستان (ارمنستان غربی) (پیوتروفسکی، همانجا).

موسی خورنی درباره آرام فرمانروای ارمنستان می‌نویسد که وی مرزهای ارمنستان را از همه سو وسعت بخشید. از این رو اقوام همجوار، کشور ما را به نام او می‌نامند (ص 28، 25). نکته در خور توجه آن است که وی شرح تحقیق پیرامون این مطلب را به زمان اشک (ارشک) بزرگ پادشاه اشکانی ایران مربوط دانسته است. او می‌نویسد: ارشک کبیر پادشاه ایرانیان و پارتها سراسر شرق و آشور را زیر فرمان آورد و آنتیوخوس را در نینوا مغلوب و همه جهان را مطیع و منقاد کرد و برادر خود ولارشک^۱ (بلاش) را در ارمنستان به شاهی گمارد. ولارشک طی نامه‌ای به برادر خود نوشت: اکنون که به فرمان تو کشور را به نظم آورده‌ام، خواستم بدانم پیش از من چه کسانی بر ارمنستان فرمان راندند، زیرا در اینجا همه چیز آشفته و نامشخص است؛ لذا شخصی را به دربار تو می‌فرستم تا درهای دیوان شاهی را بر او بگشایی. این شخص مارآباس کاتینا^۲ بود. وی در جریان جست‌وجو، کتابی به زبان یونانی یافت که به فرمان اسکندر مقدونی از کلدانی ترجمه شده بود. در این کتاب قیام هایک و پادشاهی آرام و نامهای دوگانه این قوم و سرزمین به شرح آمده است (همو، 17، 16).

وقایع نگاران ارمنی ورود هایک و قوم وی به ارمنستان را حدود ۲۲۰۰ ق م دانسته، و از گروهی فرمانروایان ارمنی نام برده‌اند که تا ۸۰۰ ق م بر این خطه فرمانروایی داشتند. ولی اینها مردود شناخته شده، و صورت افسانه به خود گرفته است. پاسدرماجیان ورود ارمنیان هند و اروپایی به رهبری هایک به ارمنستان را ظاهراً حدود سده‌های ۷ و ۶ ق م دانسته است. وی می‌نویسد: این ارمنیان هند و اروپایی سرزمین را فتح کردند و زبان خود را بر آن تحمیل نمودند (ص ۲۲). قوم ارمنی از اختلاط ساکنان بومی یا نخستین ساکنان سرزمین ارمنستان با اقوام هند و اروپایی پدید آمد (همو، ۲۳). در اواخر سده ۴ ق م پس از مرگ

1. Valarshak

2. Mar Abaskatina

ارمنی، بعدها در لشکرکشیهای کوروش به سود پادشاهی ماد شرکت جستند (همانجا). موسی خورنی همه مطالب مربوط به اورارتو را به سمیرامید (سمیرامیس - شمیرم) نسبت داده است که ظاهراً اقتباسی است از نوشته کتسیاس^۱. وی ضمن بحث درباره واریاکیس (به نوشته کتسیاس، آریاکیس) مطالب این مورخ را نقل کرده است (همانجا).

در نوشته موسی خورنی (ص 38) آنچه جلب نظر می‌کند، فهرست شاهان ارمنی است که برخی از آنها همچون یرنواز (فرنواز)، یرواند (هارواتا) و تیگران (تیگرا) نامهای ایرانی هستند (نک: دیاکونوف، 352-353). به نوشته دیاکونوف، داستان موسی خورنی بجز مطالب مربوط به تیگران و دوستی وی با کوروش (که «از کوروش نامه» گزنفون نقل شده است)، باقی مطالب مربوط به اژدهاک از اساطیر زرتشتی است (همانجا). چنین به نظر می‌رسد که در عهد ماد، ارمنستان ساتراپ نشین نبوده، بلکه از خود پادشاهی داشته که تابع ماد بوده است. موسی خورنی از شاهی به نام پاروریر فرزند سکاوردی^۲ یاد کرده که ظاهراً با واریاکیس برای جنگ با آشور و درهم شکستن ساردانابال (آشوریانی‌بال) متحد شد که به تصرف نینوا تخته‌گاه آشور انجامید (ص 36-37).

در کتاب مقدس (کتاب ارمیا، ۵۱: ۱۱، ۲۷-۲۹) آمده است که خداوند روح پادشاهان ماد را بر ضد بابل برانگیخت. در همین کتاب از شاهان ماد، حاکمان و والیان آنان و نیز از ممالک آراراط (آارات)، منی (مانا) و اشکناز (سکا) یاد شده که بر ضد بابل برخاسته‌اند. گمان می‌رود که مقصود از آارات در کتاب مزبور، ارمنستان باشد. دیاکونوف مطالب مندرج در کتاب ارمیا نبی را به سال ۵۹۳ ق م مربوط دانسته است (ص 354). گزنفون در «کوروش نامه» می‌نویسد که کوروش پسر خود تاناووکسار (= بردیا) را به ساتراپی ارمنستان، ماد و کادوسیا منصوب کرد (VI/429).

در عهد داریوش اول شاه هخامنشی ارمنستان از تابعیت وی روی برتافت. شورش ارمنستان دشواریهای بسیار برای داریوش به بار آورد. در ۳۱ دسامبر ۵۲۲ ق م در ناحیه ایزالا از اراضی سابق آشور پیکار بزرگی میان سپاه داریوش و شورشیان درگرفت. برتری در پیکار با شورشیان بود. گرچه در سنگ نوشته بیستون از سرکوب شورشیان یاد شده است، با این وصف به نظر می‌رسد که سپاه داریوش توفیقی در این پیکار کسب نکرد. داریوش سرانجام در ۲۱ ژوئن ۵۲۱ ق م نیروی تازه‌ای فرستاد و ارمنیان پس از ۷ ماه مقاومت، تسلیم شدند (استروه، 7، 8؛ داندامایف، «تاریخ»، 92، ایران، 264-265؛ اومستد، ۱۵۶؛ شارپ، ۴۵-۴۹).

دیاکونوف معتقد است که ارمنستان پیش از آغاز پادشاهی داریوش سر به شورش برداشته بود (ص 437). در سنگ نوشته بیستون، تنها از یک ساتراپ نشین ارمنستان یاد شده است، ولی هروقت از وجود دو

اسکندر مقدونی، ۴ اتحاد قومی بزرگ ارمنی پدید آمد: ارمنستان شرقی، شامل سرزمینهای جنوبی فلات ارمنستان که منطقه وان نیز بخشی از آن بود؛ ارمنستان غربی (سوفنه) که به صورت ساتراپ نشین جداگانه، از دولت سلوکیان تبعیت می‌کرد؛ ارمنستان کوچک که مرکز آن آنی کاماخ در کنار فرات بود؛ و سرزمین آیرارات در قفقاز که مرکز آن آرمایور بود. این دولت تابعیت سلوکیان را گردن نهاد. در سده ۲ ق م این ۴ بخش متحد شدند و دولت واحدی تشکیل دادند. بدین سان جریان متعادی تشکل قوم ارمنی به انجام رسید (پیتروفسکی، 129). در این تشکل گروه قومی آسیای صغیر و اقوام دارای منشأ اسکوتی (سکایی) نیز شرکت داشتند (BSE², III/47).

تاریخ: در جریان کشفیات باستان شناسان طی سالهای ۱۹۴۵-۱۹۴۹ وجود انسان در فلات ارمنستان به نیمه نخست هزاره چهارم ق م تخمین زده شده است. در ارمنستان نمونه‌ها و شواهدی از ادوار میان سنگی، نوسنگی و عهد مفرغ وجود دارد. فرهنگ و تمدن عصر آهن در ارمنستان را مربوط به آغاز هزاره نخست ق م تا روزگار پیشرفت دولت اورارتو دانسته‌اند (همان، 55-56/III). تمدن و فرهنگ قفقاز در این دوره با تمدن و فرهنگ ایران مرتبط بوده است (پاگربووا، 3). در سده‌های ۱۵-۱۴ ق م درگیریهای میان حتیان و گروه قومی هایاسا روی داد (سرکیسیان، بخشهایی از، 17). قوم اورارتو نخستین قوم از اقوام ساکن شمال ایران و فلات ارمنستان بودند که دولت مقتدری را نخست در منطقه میان دریاچه وان و ارتفاعات سهند و سپس در قفقاز پدید آوردند (همان، 19، 18؛ پیتروفسکی، 5). بعضی محققان تأثیر اقوام هوری-اورارتویی را در تشکل قوم ارمنی اندک دانسته‌اند (سرکیسیان، همان، 27).

چنین به نظر می‌رسد که دولت ماد فلات ارمنستان را در سالهای پایانی سده ۷ ق م طی جنگ با آشور فتح کرده باشد. گرچه در آن زمان دولت اورارتو ساقط شده بود، با این وصف در ۵۹۳ ق م مآخذ موجود از دولتی به نام اورارتو یا آارات یاد کرده‌اند. دیاکونوف با تکیه به نوشته گزنفون متذکر شده است که ارمنستان در عهد ماد مستقل، ولی تابع ماد بود (ص 350). وی در ادامه مطلب متذکر شده که توضیح گزنفون در این باره آشفته و مشوش است. گزنفون در «کوروش نامه» از امتناع شاه ارمنستان در پرداخت خراج به پادشاه ماد یاد کرده است. وی نامی از شاه ارمنستان نبرده، ولی شاه ماد را کیاکسار نامیده است (269-270، 201/۷؛ دیاکونوف، 351). حال آنکه به نوشته دیاکونوف، شاه مزبور کیاکسار نبوده، بلکه آستیگ بوده است (همانجا). کوروش که یکی از سرداران شاه ماد بود، به ارمنستان رفت و خواستار تسلیم شاه آن سرزمین شد. پس از تسلیم شاه ارمنستان، کوروش در صدد مجازات وی برآمد، ولی فرزند وی تیگران که دوست کوروش بود، واسطه شد و کار با مصالحه پایان پذیرفت. کوروش چند دژ را به عنوان پایگاه نظامی به تصرف آورد و سپس در پیکار میان کلدانیان و ارمنیان، اینان را یاری کرد و میان آن دو قوم صلح برقرار نمود. شاهزاده تیگران و جنگاوران

ساتراپ نشین ارمنستان یاد کرده است. در فاصله سده‌های ۵ و ۴ ق م در ارمنستان دو ساتراپ نشین یکی در ارمنستان غربی به حاکمیت تیزیاز^۱ و دیگری در ارمنستان شرقی به ریاست ارون^۲ (یونانی: اورونتس) یرواند وجود داشت. با اینکه هر دو ساتراپ نشین اجزاء یک کشور واحد محسوب می‌شدند (دیاکونوف، 355-354، 346). از ۵ کتیبه بیستون (ستون اول سطر ۱۰ و ۱۱)، تخت جمشید (سطر ۳ و ۸)، شوش، نقش رستم الف (سطر ۲ و ۲۰) و کتیبه خشایارشا درباره «دیوان» (سطر ۲ و ۵) که برجا مانده، معلوم شده است که ارمنستان نیز همانند ماد، ساتراپ نشینی مستقل به شمار می‌رفت (استرووه، 9). در ۴۰۱ ق م کوروش کوچک در شورشی که بر ضد برادر خود خشایارشی دوم کرده بود، کشته شد. سپاه ۱۰ هزار نفری یونانی او تا دریای سیاه عقب نشستند و از جنوب تا شمال غرب ارمنستان را طی کردند. حاکم ارمنستان در این هنگام ارون^۳ (یرواند)، فرزند آرتاسورا و داماد شاه هخامنشی بود. در این زمان مرزهای ارمنستان گسترده شده بود (سرکیسیان، بخشهایی از، 31، 32). در روزگار اردشیر سوم، کادوشان (کادوسان) سر به شورش برداشتند. ارسام (ارشام) کودمان^۴ که از دودمان هخامنشی بود، شورش را فرو نشانند و به پاس این پیروزی به ساتراپی ارمنستان منصوب شد و تا ۳۳۶ ق م در این سمت باقی بود. این شخص همان است که با عنوان داریوش سوم به پادشاهی رسید (دانداسیف، همان، 249، 254؛ سرکیسیان، همانجا).

پس از مرگ اسکندر (۳۳۳ ق م) در ارمنستان صغیر و جلگه آراتات سلسله جدید یرواندیان که هرانت (ارون-یرواند) در رأس آن قرار داشت، اعلام استقلال کرد، ولی هنوز جنوب غرب (سوفنه) و جنوب ارمنستان تابع دولت سلوکیان بود. یرواندیان جلگه آراتات را مرکز حکومت خود قرار دادند و شهر آرماویر را بر ویرانه‌های شهر اورارتویی آرگیشتی هینیلی^۵ بنا کردند و آن را تختگاه خود نامیدند (همان، 34، 35؛ BSE², III/56). بخش جنوبی ارمنستان تابع دولت سلوکیان باقی ماند.

در حدود سال ۲۲۰ ق م اتحادی میان ارمنستان جنوبی و منطقه آراتات صورت گرفت و ارمنستان بزرگ پدید آمد (همانجا). پس از انقراض دولت سلوکیان در پیکار با رومیان (۱۹۰ ق م)، آرتاشس (آرتاکسیاس) و زاره^۶ (زاریادر) سر به شورش برداشتند و استقلال ارمنستان کبیر و سوفنه را اعلام نمودند (همانجا؛ سرکیسیان، همان، 36). آرتاشس که در تاریخ با عنوان آرتاشس اول شناخته شده است (۱۸۹-۱۶۰ ق م)، خود را مستقل و شاه ارمنستان بزرگ نامید. وی اراضی ارمنستان صغیر را نیز ضمیمه قلمرو خویش کرد و با اعلام نام دودمانی ارونتیان (یرواندیان) نسبت خود را با شاهان پیشین ایران و دودمان هخامنشی مورد تأکید قرار داد و این خود عاملی برای تسجیل حکومت وی بود (همان، 37-36).

مورخان از لشکرکشیهای آرتاشس یاد کرده‌اند. موسی خورنی می‌نویسد: آرتاشس اول سراسر خشکیهای میان دو دریا را تصرف کرد (ص 71). گمان می‌رود مقصود خورنی دو دریای خزر و سیاه بوده است، زیرا تا آنجا که می‌دانیم، وی شورش کاسپیان را در پایتاکاران که منطقه میان دو رود کورا (کر) و ارس بود، درهم شکست (سرکیسیان، همانجا). جانشینان آرتاشس تا دوران پادشاهی تیگران دوم ملقب به کبیر اینانند: آرتاوازد اول (۱۵۹-۱۴۹ ق م)، تیگران اول (۱۴۹-۱۲۳ ق م) و آرتاوازد دوم (۱۲۳-۹۴ ق م) (پاسدرماجیان، ۳۶).

نخستین باری که در عهد پارتیان (اشکانیان) از ارمنستان یاد شده، مربوط به دوران پادشاهی میتريدات دوم (مهرداد) حدود ۱۲۴ یا ۱۲۳-۸۷ ق م است. وی با آرتاوازد دوم شاه ارمنستان به جنگ پیروزمندانه‌ای دست زد و تیگران فرزند او را به گروگان گرفت و با خود به ایران آورد (کالج، ۲۷، ۳۰؛ بیوار، ۳/۱۴۲). در ۵۸ ق م با مرگ آرتاوازد دوم، تخت شاهی ارمنستان خالی ماند. چنین به نظر می‌رسد که پارتها در زمان گودرز، شاه اشکانی، تیگران شاهزاده جوان را که در ایران به صورت گروگان بود، به ارمنستان فرستاده باشند تا بر تخت نشیند. این شخص همان است که در تاریخ ارمنستان به تیگران دوم (کبیر) (۹۵-۵۵ ق م) شهرت دارد (سرکیسیان، همان، 40). وی با خواهر میتريدات ششم اوپاتور (مهرداد پوتی) ازدواج کرد و روابط خود را با وی استوار ساخت. طبق معاهده، طرفین پذیرفتند که قلمرو کاپادوکیه زیر فرمان پونت (پونتوس) قرار گیرد (BSE², III/56؛ سرکیسیان، همان، 41). تیگران دوم در ۷۷ ق م در یکی از جلگه‌های حاصل خیز استان آغدنیک (میا فارقین) شهری به نام خود بنا کرد و آن را تیگراناکرت نامید و تختگاه خود قرارداد (همان، 44؛ BSE²؛ همانجا؛ پاسدرماجیان، ۴۳، ۴۴). تیگران دوم سرزمینهای بسیاری را به تصرف آورد و خود را شاه شاهان نامید (همو، ۴۲).

از ۶۹ تا ۶۶ ق م ارمنستان درگیر پیکار با دولت روم شد که به پیروزی رومیان انجامید (نک: همو، ۵۳-۷۵). پس از تیگران دوم، آرتاوازد (۵۶-۳۴ ق م) رشته امور ارمنستان را در دست گرفت. در ۳۶ ق م مارک آنتونی (مارکوس آنتونیوس) که عازم جنگ با ایران شده بود، به ارمنستان رفت و مسیر ارزروم-ایروان-جلفا را طی کرد و از رود ارس گذشت و در جنوب ارس میان سپاهیان پارتی به فرماندهی فرهاد چهارم پادشاه اشکانی و جنگاوران رومی پیکار در گرفت که به شکست آنتونی و فرار او انجامید. همین شکست مقدمات انحطاط او را پدید آورد. آنتونی پس از بازگشت به ارمنستان، فرزند خود الکساندر را بر تخت شاهی ارمنستان نشانند و خود راه بازگشت در پیش گرفت. در این زمان شورشی بزرگ در ارمنستان روی داد و یکی از فرزندان آرتاوازد به نام آرتاشس دوم بر تخت نشست، ولی سپاهیان آنتونی شورش را فرو نشانند و الکساندر بار دیگر بر تخت شاهی تکیه زد. آرتاشس نیز به

تصویر کردند و این سبب شد که تیرداد با شخصیتی چون آرتاشس اول خلط شود و از احترام و محبت عامه برخوردار گردد (خداوردیان، ۹۶/۱). امتزاج نام تیرداد با آرتاشس به گونه‌ای بوده که موسی خورنی از او با نام آرتاشس یاد کرده است. حال آنکه از مطالب کتاب وی می‌توان دریافت که شخص مورد نظر آرتاشس نبوده، بلکه تیرداد بوده است (نک: موسی خورنی، 95-101).

از تاریخ ارمنستان پس از تیرداد آگاهی‌های وسیعی در دست نیست. برخی پایان سلطنت تیرداد را در دهه نهم از سده ۸م نوشته‌اند (سرکیسیان، همان، 59؛ پاسدرماجیان، ۹۱، ۹۴). پس از تیرداد گویا ۸ تن از دودمان اشکانی تا ۲۳۸م فرمانروای ارمنستان بودند. تا ۲۲۶م و روی کار آمدن اردشیر بابکان در ایران، ارمنستان مایه مناقشه میان امپراتوری روم و دولت اشکانی بود (همانجا). یکی از رویدادهای جالب این دوره جنگ با خزران در روزگار ولارش (بلاش اول از دودمان پارتی: ۱۱۷-۱۴۰م) بود که موسی خورنی از آن یاد کرده است. وی دوران سلطنت این پادشاه را ۲۰ سال نوشته است. این پادشاه شهر ولارش (بلاش) آباد را (ارمنی = واغار شاون) بنا کرد و به نام خود ولارشاپات^۱ نامید و تختگاه خود قرار داد. این شهر یکی از تختگاههای ارمنستان بود که اکنون اچمیادزین^۲ نام دارد و فاصله آن تا شهر ایروان ۲۰ کیلومتر است (سرکیسیان، همانجا، نیز تعلیقات، 249، حاشیه: موسی خورنی، 114).

تا زمان ولارش دوم (۲۱۶-۲۱۷م) و تیرداد دوم یا خسرو اول (۲۱۷-۲۲۸م) شاهان ارمنستان از اخلاف و دودمان شاهان پارتی ایران تعیین می‌شدند، ولی از روزگار این دو پادشاه که بخشی از آن مصادف با تأسیس دولت ساسانی است، دودمان شاهان اشکانی ارمنستان وضع دیگری پیدا کردند. از این رو دوران پادشاهی ارشکیان (اشکانیان) ارمنی را پس از این دوره نوشته‌اند (سرکیسیان، بخشهایی از، 58؛ پاسدرماجیان، ۹۴). موسی خورنی پیشرفت کار اردشیر بابکان را در آن می‌داند که دو شاخه از دودمان پهلویان (پارتیان)، پهل پهلپید و پهل سورن بر شاخه‌ای از دودمان خویش که بر پارت شاهی داشتند، رشک بردند و آماده شدند تا اردشیر را یاری کنند (ص 118-119). ولادیمیر لوکونین در اصالت این نوشته تردید روا نداشته است. او در ضمن می‌افزاید که خاندانهای مشهور به تنهایی قادر به برانداختن دودمان اشکانی نبودند (ص 38). موسی خورنی در ادامه سخن می‌نویسد: ولی دودمان پهلپه کارن (قارن) به مخالفت با اردشیر برخاسته، با او جنگیدند (ص 119). این نوشته موسی خورنی با فهرست درباریان شاپوریکم در کعبه زرتشت سازگار نیست.

در فهرست مزبور دودمانهای قراز، پهلپه سورن و پهلپه کارن به عنوان هواخواهان اردشیر یاد شده است (لوکونین، همانجا). دودمان پهلپه کارن چنانکه از کتیبه‌های اوایل عهد ساسانی برمی‌آید، جایگاه

دربار اشکانی پناه برد. الکساندر از ۳۴ تا ۳۱م سلطنت کرد. در ۳۰م آرتاشس با یاری دولت اشکانی به ارمنستان بازگشت و تا ۲۰م پادشاهی کرد (نک: همو، ۷۹-۸۶؛ بیوار، ۳(۱)/۱۵۹-۱۶۶؛ سرکیسیان، بخشهایی از، 54-53).

پس از آرتاشس، تیگران سوم (۲۰-۸م) و پس از او تیگران چهارم (۸-۱م) آخرین فرمانروایان ارمنستان از دودمان آرتاشسیان بودند. در ۵م رومیان تیگران چهارم را خلع کردند و آرتاوازد، عموی او را که به عنوان گروگان در رم بود، بر تخت ارمنستان نشاندند. ولی وی تنها ۳ سال توانست بر مسند قدرت بماند. بار دیگر تیگران چهارم به اتفاق اراتوزام امور را در دست گرفت، ولی اندکی بعد در پیکار با کوه نشینانی که از شمال قفقاز هجوم آورده بودند، کشته شد و اراتونیز از سلطنت کناره گرفت. بدین ترتیب در سده ۱م حکومت دودمان آرتاشسیان منقرض شد.

تا سال ۵۱ و به قولی ۵۲ و ۵۳م ارمنستان دستخوش بحران بود و کسانی چون آربورزن اول و دوم، ارشک، زنون، مهرداد برادر شاه ایبری (گرجستان) و شاهزاده دیگری از آن سرزمین بر ارمنستان فرمان راندند (همان، 55-54؛ پاسدرماجیان، ۸۹، ۹۰). ولارش اول (بلاش) (۵۱-۷۸م) فرمانروایی مادخرد «اتور پاتکان» را به برادرش پاکور و ارمنستان را به برادر دیگرش تیرداد واگذارد (بیوار، ۳(۱)/۱۷۸-۱۷۹؛ کالج، ۴۴، ۴۵؛ سرکیسیان، همان، 55-56). تیرداد توانست به سهولت بر تخت ارمنستان تکیه زند (همان، 56؛ پیگولوسکایا، 76، 75).

در ۵۴م نرون بر تخت امپراتوری روم نشست. خبر تصرف ارمنستان به دست پارتیان، نگرانیهایی در روم پدید آورد. او بر آن شد تا مرزهای امپراتوری خود را به سرحدات عهد لوکولوس و پومپوس برساند. ارامنه به دو گروه هوادار رومیان و پارتیان منقسم شدند. مشابهت میان آداب و رسوم پارت و ارمنستان و تساهل و مدارای پارتیان موجب حمایت ارامنه از آنان بود. از ۵۴م جنگ میان روم و ایران بر سر ارمنستان آغاز شد که ۱۰ سال (تا ۶۴م) ادامه یافت. در این جنگ شهرهای آرتاکسانا (آرتاشات) و تیگراناکرت دستخوش ویرانی شدند. در ۶۰م تیرداد دست به مقابله زد، ولی طرفی نیست. حمله ناگهانی بلاش سبب شکست و عقب‌نشینی رومیان گردید. سرانجام تیرداد به پادشاهی ارمنستان پذیرفته شد، مشروط بر اینکه تاج شاهی را از دست نرون بگیرد. بدین گونه هم حیثیت روم محفوظ می‌ماند و هم خواست دولت ایران برآورده می‌شد. در ۶۶م تیرداد به روم رفت و نرون تاج شاهی ارمنستان را بر سر او نهاد و مبالغه‌گفتی نیز برای بازسازی شهر آرتاشات به وی پرداخت. به همین سبب شهر مزبور چند سالی به نام امپراتور روم، نروینیا نامیده شد، ولی سپس نام پیشین خود را باز یافت (سرکیسیان، همان، 57-56؛ پیگولوسکایا، 78؛ کالج، ۴۴، ۴۵؛ بیوار، ۳(۱)، ۱۸۰-۱۸۵). بدین گونه بلاش اول به صلحی پایدار با امپراتوری روم دست یافت (همانجا).

مردم ارمنستان اندکی بعد تیرداد را به صورت یکی از قهرمانان خود



والایی داشت. لوکونین می‌نویسد خورنی که از انهدام دودمان کارن در نخستین ادوار پادشاهی ساسانیان خبر داده، دچار گمراهی بوده است، زیرا انهدام و برکناری افراد این دودمان پس از دورانی اتفاق افتاده که نرسه (نرسی) (۲۹۳-۳۰۲ م) بر ایران حکومت داشته است (ص ۱۲۳، ۱۲۲). شاید سبب آن بوده که دودمان کارن از بهرام سکنانشاه در برابر او حمایت می‌کردند (نک: همو، ۱۸۹). خسرو (تیرداد دوم) شاه ارمنستان دوبار برضد اردشیر لشکر کشید، ولی طرفی نبست و در ۲۳۸ م به قتل رسید. موسی خورنی کشتار افراد دودمان کارن پهلوی (پهل کارن) را مربوط به دوران پادشاهی خسرو شاه ارمنستان دانسته است. حال آنکه این واقعه در روزگار پادشاهی نرسه روی داده است. درباره سرنوشت دودمان پهل کارن آگاهی چندانی در دست نیست. پیش از نرسه (نرسی)، نام سران این دودمان در فهرست دودمانهای بزرگ کشور مقام نخست را داشته، و پس از نام شاهنشاه

و اعضای خاندان شاهی می‌آمده است، ولی در کتیبه نرسه هیچ نامی از آنان ذکر نشده است (همو، ۱۲۳، ۱۲۲).

از کتیبه‌ها چنین برمی‌آید که تا هنگام مرگ اردشیر (۲۴۳ م)، ارمنستان هنوز جزو ایرانشهر نبود و دولت مرکزی در سرزمینهای زیر فرمان دودمانهای پارتی سورن، کارن و وراز نفوذ چندانی نداشت (همو، ۵۱). در فاصله سالهای ۲۲۴-۲۵۳ م بخشی از ارمنستان به تصرف سپاهیان ایران درآمد و هرمزد اردشیر فرزند بزرگ‌تر و جانشین شاپور یکم با عنوان «بزرگ ارمنیان شاه» به فرمانروایی آن سرزمین گمارده شد (همو، ۵۶، ۶۰). در کتیبه شاپوریکم در کعبه زرتشت از ارمنستان به عنوان یکی از سرزمینهای ایرانشهر یاد شده است (همو، ۶۲). نرسه نیز در سالهای ۲۷۶-۲۹۳ م عنوان «بزرگ ارمنیان شاه» داشت، ولی این عنوان کمتر به مفهوم واقعی کلمه تعبیر می‌شد، زیرا هنوز ارمنستان تمام و کمال مسخر نشده بود (همو، ۱۱۱).

پس از روی کار آمدن دولت ساسانی ماجرای فتح ارمنستان تا اندازه زیادی مشوش است. از نوشته طبری چنین برمی‌آید که اردشیر احتمالاً منطقه ارمنستان جنوبی و حدود موصل را فتح کرده است (۴۰/۲-۴۱). این اثر می‌نویسد که شاه ارمنستان و اردوان با یکدیگر

همراه شدند و به جنگ اردشیر رفتند. روزی که نوبت جنگ با پادشاه ارمن بود، اردشیر به جنگ او نرفت و با وی مصالحه کرد. وی پس از پیروزی بر اردوان و کشتن وی، به همدان، جبل (ماد)، آذربایجان، ارمنیه و موصل رفت و آنجا را فتح کرد (۲۸۳/۱). در هر دو نوشته نام ارمنیه کنار موصل آمده است که گمان می‌رود مقصود ارمنستان جنوبی باشد، زیرا در کارنامه اردشیر بابکان از پیکار وی با ارمنیان سخنی نرفته است. در کارنامه آمده است که اردشیر قصد داشت به ارمن رود، ولی از قصد خویش درگذشت و راه پارس در پیش گرفت تا آن سرزمین را بگیرد (ص ۵۷). از کتیبه‌ها نیز چنین برمی‌آید که ارمنستان، گرجستان و ادیابنه در غرب، تا هنگام مرگ اردشیر هنوز جزو ایرانشهر نبوده‌اند و ساسانیان در ارمنستان عملاً نیرویی نداشتند (لوکونین، ۵۱، ۵۲). مارکوارت نیز از فتح ارمنستان توسط اردشیر با گمان و احتمال یاد کرده است (ایرانشهر، ۱۱۴). شاید بخشی از ارمنستان توسط سپاهیان ساسانی فتح شده باشد، زیرا نام هرمزد اردشیر را در کتیبه شاپوریکم در کعبه زرتشت به عنوان فرمانروای این بخش با لقب بزرگ ارمنستان شاه مشاهده می‌کنیم (لوکونین، ۵۶، ۶۰) که احتمالاً متعلق به سالهای پادشاهی شاپوریکم است. در کتیبه موید کتریر در کعبه

در این کار توفیق نیافت و جان خود را از دست داد (همانجا). در روزگار پادشاهی خسرو کوتک، اقوام ماساژت از شمال قفقاز به ارمنستان حمله بردند و شهر و اغار شاپات (بلاش آباد) را تصرف کردند. خسرو که غافلگیر شده بود، جنگ بر ضد اقوام شمالی را آغاز کرد و آنان را شکست داد (همان، 91).

با مرگ خسرو، فرزندش تیران (دیران) به پادشاهی رسید (۳۲۸-۳۵۰ م). خسرو کوتک با سیاست بالنسبه معقولی که در پیش گرفته بود، می‌کوشید صلح میان ایران و روم تا اندازه‌ای پایدار بماند، ولی با مرگ وی صلح میان طرفین نقض شد. بنا به نوشته موسی خورنی، شاپور دوم با تیران مناسبات دوستانه برقرار کرد و ارمنستان را از تهاجم اقوام شمالی مصون داشت. ولی چون دریافت که تیران در صدد نزدیک شدن به یولیانیوس مرتد امپراتور بیزانس (۳۳۱-۳۶۳ م) است، او را نزد خود فراخواند و از دو چشم کور کرد (نک: ص ۱۵۴-۱۶۳). تیران بعدها به سود فرزندش آرشاک که به آرشاک دوم (۳۵۱-۳۶۷ م) شهرت دارد، از سلطنت کناره گرفت (پاسدرماجیان، ۱۲۴؛ موسی خورنی، ۱۶۱).

پس از آرشاک دوم، فرزندش باب (پاپ) (۳۶۹-۳۷۴ م)، پس از وی و ارزادات (ورازداد) (۳۷۴-۳۷۸ م) و پس از او و اغارشاک (ولارشک) (۳۷۸-۳۸۰ م) شاهان ارمنستان بودند که زمان سلطنت آنان منطبق با دوران پادشاهی شاپور دوم بود. پس از ولارشک، خسرو (۳۸۶-۳۹۲ م) پادشاهی کرد. در دوران این پادشاه که بخشی از آن همزمان با شاپور سوم (۳۸۳-۳۸۸ م) و بخش دیگر همزمان با سلطنت بهرام چهارم (۳۸۸-۳۹۹ م) شاهان ساسانی بوده است، ارمنستان به دو بخش تقسیم شد که یکی مورد حمایت امپراتوری بیزانس و دیگری مورد پشتیبانی دولت ساسانی بود (پاسدرماجیان، ۱۲۶، ۱۲۷؛ لوکونین، ۱۹۸).

آخرین دوران عظمت ارمنستان در عهد ورام شاپوه^۲ (بهرام شاپور) بود که بعضی، زمان آن را ۳۹۲-۴۱۴ م (پاسدرماجیان، ۱۲۷) و برخی ۳۸۹-۴۱۵ م (سرکیسیان، بخشهایی از، ۹۶) نوشته‌اند که همزمان با دوران پادشاهی بهرام چهارم و یزدگرد اول (۳۹۹-۴۲۱ م) بوده است (لوکونین، ۱۹۹-۱۹۸). دو پادشاه دیگر، شاپور (۴۱۶-۴۲۰ م) و آرتاشس (۴۲۳-۴۲۸ م) بر تخت ارمنستان تکیه زدند. آغاز سلطنت آرتاشس بر تخت ارمنستان در دومین سال پادشاهی بهرام پنجم (گور) (۴۲۱-۴۳۹ م) صورت پذیرفت. بهرام گور خواست با بر تخت نشاندن آرتاشس فرزند ورام شاپوه، آتش نارضایی در ارمنستان را فرونشاند، ولی ۶ یا ۷ سال بعد بزرگان (ناخارارها) ارمنی که از وجود پادشاه خود خسته و بیزار شده بودند، از بهرام خواستند تا آرتاشس را از تخت شاهی برکنار کند. بهرام گور این خواست را پذیرفت (نک: مارکوارت، *ایران‌شهر*، ۱۱۴). بدین سان در ۴۲۸ م با انتصاب حاکمی ایرانی، بر ارمنستان، دولت دودمان اشکانی آن سرزمین دستخوش انقراض شد. با این وصف مسأله ارمنستان همچنان حل نشده باقی ماند (فرای،

زرتشت آمده است که شاپور سرزمینهای ارمنستان، گرجستان و بلاسکان تا دروازه آلبانی را به آتش کشید (همو، ۸۸-۸۷). متأسفانه از تاریخ این واقعه اطلاع مشخصی در دست نیست. به نظر می‌رسد که حمله موفقیت آمیز شاپوریکم به ارمنستان پس از قتل خسرو اول (تیرداد دوم) شاه اشکانی ارمنستان روی داده باشد. احتمالاً تا آن زمان وی در برابر سپاه ساسانی ایستادگی کرد (BSE², XLVI/337؛ پاسدرماجیان، ۱۱۴).

نوشته موسی خورنی مغایر کارنامه اردشیر بابکان است. وی از پیکار اردشیر با خسرو یاد کرده است. به نوشته او خسرو که خود از دودمان پارتی بود، سفیرانی نزد خویشاوندان پارتی (پهلویک) خود، سران دودمانهای پهل سورن و پهل اسپهبد فرستاد و از آنان خواست تا وی را حمایت کنند، ولی سران دودمان یاد شده استنکاف ورزیدند. بعد به او خبر رسید که دودمان پهل کارن از تابعیت اردشیر روی برتافته است. موسی خورنی از پیروزیهای خسرو (تیرداد دوم) شاه اشکانی ارمنستان بر اردشیر یاد کرده، و آورده است که خسرو، اردشیر را شکست داد. سپس اردشیر، پنهانی در صدد قتل خسرو برآمد. آنان که شخصی از دودمان پهل سورن بود، ملزم به قتل خسرو شد. وی چنین وانمود که از نزد اردشیر گریخته است او در سومین سال ورود خود به ارمنستان و چهل و هشتمین سال پادشاهی خسرو وی را به قتل رسانید (ص ۱۱۸-۱۲۱).

در ۲۵۲ م شاپور توانست ارمنستان و یا بخش بزرگی از آن سرزمین را به تصرف آورد (مارکوارت، پاسدرماجیان، همانجا؛ سرکیسیان، بخشهایی از، ۶۰). بزرگان ارمنی پس از قتل خسرو اول فرزندش تیرداد را که کودک بود، به روم فرستادند. وی حدود ۳۰ سال در آنجا تعلیم یافت و سرانجام در ۲۸۷ م با استفاده از پیروزیهای رومیان، به ارمنستان بازآمد و مردم آن سرزمین را بر ضد دولت ساسانی برانگیخت (پاسدرماجیان، ۱۱۵). در زمان پادشاهی تیرداد (۲۹۸-۳۳۰ م) که به تیرداد سوم (کبیر) شهرت یافت، آیین مسیح به ارمنستان راه گشود و آشنایی مردم با خدانشناسی از طریق گریگور مقدس آغاز شد (فائوستوس، ۷-۸؛ سرکیسیان، همانجا). موسی خورنی (ص ۱۲۱-۱۲۰) به نقل از آگاثانگلو^۱ و فائوستوس بیزانسی (ص ۸)، هر دو گریگور مقدس بنیادگذار آیین مسیحی ارمنستان را از دودمان پارتی پهل سورن و فرزند آنان قاتل خسرو (تیرداد دوم) دانسته‌اند (نیز نک: پاسدرماجیان، ۱۱۹).

پس از مرگ تیرداد سوم خسرو فرزند وی که به سبب کوتاهی قامت «کوئک» شهرت داشت، بر تخت نشست. موسی خورنی آغاز سلطنت او را همزمان با دومین سال پادشاهی هرمزد دوم نوشته است (ص ۱۵۲)، ولی سرکیسیان تاریخ پادشاهی او را ۳۳۰-۳۳۸ م ذکر کرده که مصادف با دوران پادشاهی شاپور دوم ذوالاکتاف (۳۰۹-۳۷۹ م) است (همان، ۹۰). یکی از خاندانهای بزرگ محلی ارمنستان ضمن اتحاد با سران سپاه ایران کوشید تا خسرو را دستگیر کند و تحویل آنان دهد. وی

1. Agathangelos

2. Vramshapuh

۳(۱)/۲۴۴-۲۴۵.

در ۴۸۲ م پیروز پس از پیکار با هپتالیان برای فرونشاندن شورش متوجه ارمنستان شد. در آغاز نیرویی که وی گسیل داشته بود، نتوانست شورش را در هم بشکند. در تابستان ۴۸۲ م سپاه بزرگی به فرماندهی مهران عازم ارمنستان شد. شورشیان در پیکار با سپاه وی شکست یافتند. مهران به تعقیب سپاه ارمنی پرداخت، ولی به سبب حمله هپتالیان ناگزیر به تیسفون فراخوانده شد. دو سال بعد پیروز ضمن پیکار با هپتالیان کشته شد (فرای، ۳(۱)/۲۴۷؛ هاکیان، ۱۰۵-۱۰۶).

در ۴۸۴ م بلاش (ولاش) به عنوان جانشین پیروز بر تخت شاهی ساسانی نشست. وی کوشید با اعمال سیاست ملایم از تشنج در ارمنستان بکاهد. بدین سان ارمنستان به صورتی نیمه مستقل درآمد. در بهار ۴۸۵ م واهان مامیکونیان، سرکرده شورشیان به مرزبانی ارمنستان گمارده شد (همو، ۱۰۶؛ پیگولوسکیا، ۲۹۳). وی مردی متعصب بود و خواستار منسوخ شدن آیین زرتشت و انهدام آتشکده‌ها در ارمنستان شد که قابل پذیرش نمی‌نمود (کریستن سن، ۳۱۸).

کواد (قباد) شاه ساسانی، ضمن لشکرکشی به ارمنستان ایران، این سرزمین را تابع و ضمیمه دولت خود کرد (پیگولوسکیا، ۳۰۸).

از ۵۰۲ م و دوران جنگ میان دو دولت روم شرقی و ایران، وضع ارمنستان سخت آشفته شده بود (کوستانیانس، ۵۸)، زیرا این جنگ‌ها بیشتر اوقات در خاک ارمنستان روی می‌داد.

خسرو یکم انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹ م) مقام ایران سپاه بد را لغو و کشور را به ۴ «کوست» بخش کرد و هر کوست را به سپاه بدی سپرد که پادکوست پان نامیده می‌شد (نولدکه، ۳۰۵). مورخان بیزانسی، ارمنستان شرقی را «ارمنستان ایران» می‌نامیدند که به همراه ایبری (گرجستان)، آلبانیا (اران - ران) و اتوریاتکان (آذربایجان) یکی از مهم‌ترین تقسیمات کشوری ایران ساسانی به شمار می‌رفت (آدونتس، ۲۱۳). پس از چند پیکار که خسرو انوشیروان در قفقاز داشت، در ۵۶۱ م صلحی قطعی میان روم شرقی و ایران به امضا رسید (کریستن سن، ۳۹۶).

در عهد هرمزد چهارم شاه ساسانی (۵۷۹-۵۹۰ م) بهرام چوبینه که از دودمان پارتی مهران بود، پیش از جنگ با ترکان، مرزبانی ارمنستان و اتوریاتکان را بر عهده داشت. وی در روزگار هرمزد چهارم و فرزندش خسرو دوم پرویز (۵۹۰-۶۲۸ م) سربه شورش برداشت (همو، ۴۶۴، ۴۶۵؛ رضا، ۱۱۱). موریکیوس (موریک) امپراتور بیزانس خسرو را یاری کرد. ارمنیان پیرو موشغ (موشل) نیز به خسرو پیوستند و بهرام را در حوالی گنزک آذربایجان منهزم کردند (کریستن سن، ۴۶۶).

کریستن سن (ص ۴۶۹) و برخی مؤلفان ارمنی از فتح ارمنستان توسط هراکلیوس (هرقل) یاد کرده‌اند («تاریخ مؤلف...»، ۵۲) که چندان مشخص نیست. به گفته نولدکه، مورخان ارمنی متأخر درباره تسلیم بخش مهمی از ارمنستان به شرح مطالبی پرداخته‌اند، ولی

در عهد شاپور سوم پادشاه ساسانی، امپراتوری روم شرقی بخش غربی ارمنستان را ضمیمه دولت بیزانس کرد. بخش شرقی تحت حمایت دولت ساسانی بود. این وضع تا انقراض حکومت اشکانی ارمنستان ادامه یافت، ولی از این پس ارمنستان شرقی نیز ضمیمه ایران شد (یوزباشیان، مقدمه بر «درباره وردان...»، ۷؛ پاسدراجیان، ۱۲۷-۱۲۸) و یکی از استانهای دولت ساسانی به شمار آمد که مرزبانی به نام و هم‌شاپور^۲ در رأس آن قرار گرفت (سرکیسیان، همان، ۹۷). با این وصف ناخارارها همچنان املاک و اراضی خود را در اختیار داشتند. در ۴۴۳ م یکی از بزرگ‌ترین ناخارارها به نام واساک سیونی که پیش از آن مرزبان ایبری (گرجستان) و کارتلی بود، به مرزبانی ارمنستان گمارده شد (یوزباشیان، همان، ۷، ۸). در دوران پادشاهی یزدگرد دوم (۴۳۸-۴۵۷ م) فشار اقتصادی بر مردم از جمله روستاییان و ملاکان و حتی روحانیان ارمنی شدت گرفت. از این رو با مداخله روحانیان مسیحی مبارزه مردم ارمنستان رنگی مذهبی یافت (همو، ۸، ۹). یکی از عواملی که به مبارزه مردم ارمنستان رنگ مذهبی داد، فرمان مهرنرسه هزارید (وزیر) یزدگرد دوم بود که از ارمنیان خواست تا آیین زرتشت را بپذیرند (فرای، ۳(۱)/۲۴۶؛ خداوردیان، ۱۵۴/۱). ارمنیان از پذیرفتن آیین زرتشت امتناع ورزیدند. ۱۰ نماینده از ارمنستان به تیسفون تخته‌گاه دولت ساسانی رفتند. واساک سیونی از زمره آنان بود (یوزباشیان، همان، ۱۰؛ یغیشه، ۳، ۵۳-۵۲). آنان در ظاهر آیین زرتشت را پذیرفتند و منکر مسیحیت شدند. یزدگرد آنان را با هدایا و همراه ۷۰۰ مغ به ارمنستان بازگرداند. پیش از رسیدن آنان به ارمنستان، شورش این سرزمین را فراگرفته بود (هاکویان، ۱۰۲). امپراتوری بیزانس قادر به یاری ارمنیان مسیحی نبود، زیرا خود در معرض تهدید هونها قرار داشت. در ۴۵۱ م در ناحیه آوارایر^۳ نبردی سهمگین میان شورشیان ارمنی و سپاه ایران روی داد که در جریان آن بسیاری از سرداران ارمنی، از جمله وردان مامیکونیان با ۱۳۳ تن از یارانش که در رأس شورشیان قرار داشتند، کشته شدند (یغیشه، ۱۱۰؛ فرای، ۳(۱)/۲۴۶؛ یوزباشیان، همان، ۱۳، ۱۲؛ درنرسیان، ۲۶). واساک سیونی که می‌کوشید میان دو طرف صلح و آشتی برقرار کند، مصون نماند. یزدگرد وی را همراه ۱۳ تن از ناخارارها و ۸ تن از روحانیان ارمنی به تیسفون فراخواند. همه اموال واساک ضبط و خود به زندان افکنده شد که پس از چندی درگذشت. ناخارارها و نمایندگان مذهبی دستگیر شده به صحاری ماوراء خزر تبعید شدند. پس از چندی روحانیون را اعدام کردند، ولی ناخارارها با آغاز پادشاهی پیروز، در ۴۵۷ م به ارمنستان بازگشتند (همانجا). یغیشه مورخ سده ۵ م که خود شاهد این پیکار بوده، همه ماجرا را به تفصیل در کتاب خود با عنوان «وردان و جنگ ارمنیان» آورده است.

1. O Vardane...

2. Veh-Mehr-Shapur

3. Egishe

4. Avarayr

5. Istoriya anonimnogo...

در فاصله سالهای ۶۶۰-۶۸۰م ارمنستان به اندک آرامشی دست یافت (هاکوپیان، ۱۱۰). نخستین حمله مسلمانان به کیلیکیه در ۶۴۸م روی داد، ولی تنها با گذشت زمانی دراز و طی چند پیکار در اواخر سده ۷ و اوایل سده ۸ م مسلمانان توانستند بخش بزرگی از انطاکیه تا کوههای توروس را به تصرف آورند. در نتیجه، تأسیس به صورت مهم‌ترین بندر نظامی مسلمانان درآمد (دارینیان، ۲۱۴، حاشیه ۵۰). در عهد خلافت عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶ق/۶۸۵-۷۰۵م)، عثمان بن ولید بن عقبه والی ارمنستان شد (بلاذری، همانجا). محمد بن مروان برادر عبدالملک چند بار به ارمنستان حمله برد. وی در ۶۹۶م عامل خلیفه در ارمنستان شد و شهر دوین را محل استقرار پادگان خویش قرار داد و سپس راه دریند را در پیش گرفت تا مانع هجوم مداوم خزران و ترکان از شمال شود (کاغان کاتواتسی^۲، ۱۶۰؛ دارینیان، ۲۱۵، حاشیه ۵۹). ارمنیان با کمک رومیان بر ضد سردار اموی سر به شورش برداشتند و سپاه بنی امیه را در شهر دوین محاصره کردند و به نوشته موسی کاغان کاتواتسی ۶۲ هزار تن از آنان را کشتند. این رقم ظاهراً درست به نظر نمی‌رسد. محمد بن مروان که به دریند رفته بود، پس از آگاهی از این ماجرا به ارمنستان بازگشت و ۳ ماه دژ ناحیه سیوان را به محاصره گرفت و سرانجام آن را تصرف کرد و مقاومت رومیان و ارمنیان را درهم شکست. تاریخ این واقعه را ۶۹۶ تا ۶۹۷م نوشته‌اند (نک: کاغان کاتواتسی، بلاذری، همانجاها؛ دارینیان، همانجا، حاشیه ۶۱؛ هاکوپیان، همانجا).

در ۸۴ق/۷۰۲م محمد بن عقبه شورش ارمنیان را به شدت سرکوب کرد. در این سال سراسر ارمنستان را شورش فراگرفت. عبدالملک بار دیگر محمد بن مروان را به ارمنستان فرستاد. بزرگان ارمنی چون دریافتند که یارای پایداری ندارند، جاثلیق ساهاک سوم (۶۷۷-۷۰۳م) را برای گفت‌وگو به دمشق فرستادند، ولی وی در راه حزان درگذشت. این بار محمد بن مروان از سرکوب خونین ارمنیان خودداری ورزید و تا زمان مرگ عبدالملک بن مروان سیاست ملایمی نسبت به آنان در پیش گرفت (دارینیان، ۲۱۷، حاشیه ۷۱؛ هاکوپیان، همانجا). بدین سان از اواخر سده ۷ و اوایل سده ۸م امویان بر ارمنستان مستولی شدند و این استیلا بیش از یک قرن و نیم ادامه یافت (همانجا؛ پاسدرماجیان، ۱۵۱). در این دوران گرجستان شرقی و اران ضمیمه ارمنستان بود. مقر عاملان خلیفه نخست شهر دوین بود، ولی بعدها به بردعه منتقل شد (هاکوپیان، همانجا؛ نوری‌زاده، ۳۶).

در ۱۰۷ق/۷۲۵م هشام بن عبدالملک خلیفه اموی، مسلمة بن عبدالملک را والی ارمنستان و آذربایجان کرد (یعقوبی، تاریخ، ۲/۳۱۷). سپس هشام، مسلمة را عزل کرد و سعید جزّشی و پس از او مروان بن محمد را ولایت ارمنستان داد (همان، ۲/۲۸۶؛ بلاذری، ۱/۲۴۴). در ۱۲۶ق/۷۴۴م و در عهد یزید بن ولید بن عبدالملک، عبدالله بن یزید

سکوت ثوفیلاکتوس و نیز وقایع جنگهای بعدی مؤید گفته‌های آنها نیست (ص ۴۷۷).

در نوشته‌های مورخان اسلامی از وجود جنگاوران ارمنی در سپاه هراکلیوس در نبرد یرموک یاد شده است (بلاذری، ۱/۱۳۵). بلاذری از شکست سپاه روم در پیکار با مسلمانان و بازگشت گروهی از آنان به ارمنیه یاد کرده است (همانجا). اینان سپاهیانی بودند که صلیب مسیح را از بیت المقدس به قسطنطنیه انتقال دادند (دارینیان، ۲۱۴، حاشیه ۴۷). به نظر می‌رسد که در عهد خلافت ابوبکر و پس از آن بخشی از ارمنستان در تصرف رومیان بوده است. سپاه اسلام نخستین بار در پاییز ۶۴۰م به ارمنستان راه یافت. مسلمانان بی آنکه با مقاومت جدی مواجه شوند، شهر دوین تخته‌گاه ارمنستان را به تصرف آوردند، ولی چندی بعد آنجا را ترک گفتند (هاکوپیان، ۱۰۹). در ۶۴۳م مسلمانان حمله دیگری را به ارمنستان آغاز کردند که با توفیق همراه نشد، ولی به ویرانی چند ناحیه و اسارت گروهی از ارمنیان انجامید (همانجا). سراقه بن عمرو که از سوی خلیفه عمر بن خطاب مأمور پیکار بود، به مردم ارمنستان امان نامه‌ای داد، مبنی بر اینکه هر کس از آنان در صورت نیاز سپاهی شود و در خدمت مسلمانان قرار گیرد، جزیه از آنان برداشته شود و هرگاه در جای خود بمانند، همانند مردم آذربایجان باید جزیه بپردازند (طبری، ۴/۱۵۶-۱۵۷). در ۶۴۵م به هنگام خلافت عثمان، مسلمانان با گذر از دره ارس جنگ را به مرکز ارمنستان کشانیدند (پاسدرماجیان، ۱۵۰). عثمان به معاویه فرمان داد تا برای تصرف شمشاط در ارمنیه چهارم اقدام کند. معاویه، حبیب بن مسلمة فهری و صفوان بن معطل را مأمور فتح آن سرزمین کرد (بلاذری، ۱/۲۱۹؛ طبری، ۴/۲۴۸). صفوان در اِوس (الرها) درگذشت. حبیب بن مسلمة شمشاط را فتح کرد و پس از آن عازم تصرف کاماخ (کمخ) شد. وی دوبار بدان شهر حمله برد، ولی دست نیافت تا اینکه بعدها در ۵۹ق/۶۷۹م دژ کاماخ توسط عمیر بن حباب سلمی فتح شد (بلاذری، همانجا).

در عهد عثمان، حذیفه بن یمان عبسی، صله بن زفر عبسی و سلمان بن ربیع با هلی و البان ارمنیه بودند (همو، ۲۴۱/۱، یعقوبی، تاریخ، ۲/۱۶۸). زمانی نیز مغیره بن شعبه و پس از عزل وی قاسم بن ربیع بن امیه بن ابی صلت ثقفی از سوی عثمان ولایت ارمنستان داشتند (بلاذری، یعقوبی، همانجاها). گفته شده است که پس از مغیره مردی از قبیله بنی کلاب، ۱۵ سال بر ارمنستان ولایت داشت و پس از او عمرو بن معاویه بن منتفق عقیلی به این سمت منصوب شد (بلاذری، ۱/۲۴۱-۲۴۲). در ۶۵۲م پیمانی میان معاویه و تئودوروس رشتونی^۱ سردار ارمنی منعقد گردید که طبق آن مقرر شد ارمنستان سلطه مسلمانان را بپذیرد و به هنگام نیاز ۱۵ هزار سپاهی در اختیار خلیفه قرار دهد و در مقابل ۳ سال از پرداخت مالیات معاف باشد (هاکوپیان، ۱۱۰-۱۰۹؛ پاسدرماجیان، همانجا). در عهد خلافت علی بن ابی طالب (ع) اشعث بن قیس و سپس در عهد معاویه، عبدالله بن حاتم بن نعمان بن عمرو با هلی و برادرش عبدالعزیز ابن حاتم والی ارمنستان بودند (بلاذری، ۱/۲۴۲).

داده بود، کسانی از بطریقها و شاهزادگان را گردن زد (همانجا). بلاذری می‌نویسد، بطریقان ارمنیه، هر یک در بلاد خویش بودند و ناحیه خود را حفظ می‌کردند و چون عاملی به آن حدود می‌رفت، با وی مدارا می‌کردند و اگر قاطع و نیرومند بود، خراج می‌پرداختند و اطاعت می‌کردند، وگرنه در مقام تحقیر او برمی‌آمدند (همانجا).

در دوران خلافت امین، اسحاق بن سلیمان هاشمی و فرزندش فضل و پس از او محمد بن مستب، حکومت ارمنستان داشتند (یعقوبی، همان، ۴۳۵/۲، ۴۴۲). مأمون در ۱۹۸ ق/۸۱۴ م عبدالملک بن جحاف سلمی و محمد بن عتاب و در ۲۱۲ ق/۸۲۷ م طاهر بن محمد صنعانی را حکومت ارمنستان داد. در زمان طاهر، بطریقان سر از اطاعت برتافتند (همان، ۴۴۵/۲، ۴۶۱). طاهر بن حسین عامل مأمون خلیفه عباسی، زهیر بن سنان تمیمی را با لشکری انبوه بر سر ایشان فرستاد و پس از درگیریهای پی در پی، مأمون سرانجام سلیمان بن احمد بن سلیمان هاشمی را به حکومت آن خطه برگزید و اوضاع اندکی آرام گرفت. سپس حاتم بن هرثمه بن اعین حاکم ارمنستان شد. هنگام ورود او میان معتزله و متعصبان اهل سنت دشمنی پدید آمد و یکدیگر را چنان می‌کشتند که نزدیک بود همگی نابود شوند؛ اما سرانجام سازش کردند (همان، ۴۶۲/۲). از وجود اختلاف میان معتزله و متعصبان می‌توان دریافت که در آن سرزمین گروهی از مردم اسلام را پذیرفته بودند. اندکی بعد حاتم بن هرثمه خود یاغی شد و با بطریقان، بزرگان ارمنستان، بابک و خرمیان مکاتبه کرد. بابک و خرمیان سر به شورش برداشتند. در تاریخ ارمنستان نام بابک در حوادث سالهای ۲۰۲ تا ۲۲۲ ق برده شده است. مأمون کسانی را برای سرکوب شورش فرستاد و عیسی بن محمد را حکومت ارمنستان داد. اندکی بعد وضع آن خطه آرام شد (همان، ۴۶۲/۲، ۴۶۳؛ نفیسی، ۱۳۷).

مأمون پس از ۲۱۴ ق/۸۲۹ م عبدالله بن طاهر را بر نواحی جبال، ارمنستان و آذربایجان فرمانروا کرد. سپس عبدالاعلی بن احمد بن یزید بن اسید سلمی حکومت ارمنستان یافت، ولی کاری از پیش نبرد. از این رو مأمون خالد بن یزید را به حکومت آنجا برگزید (یعقوبی، همانجا). اندکی بعد شورش روی داد و وضع ارمنستان آشفته شد و مأمون، حسن بن علی بادغیسی، معروف به مأمونی را به آنجا فرستاد (همان، ۴۶۴/۲). معتصم خلیفه عباسی نیز همو را بر آن خطه ولایت داد. او با بطریقان ارمنیه دوستی به هم رسانید و در کار آنان و ناخارارهای آن نواحی سستی نمود، چندانکه از وی سر پیچیدند و بر رعیت ظلم و ستم روا داشتند. بطریق سهل بن سمباط نیز بر ضد عامل افشین در منطقه ارمنستان قیام کرد و کاتب وی را کشت. از آن پس عاملانی بر ارمنستان گمارده شدند که با اهالی به مدارا رفتار می‌کردند و از اخذ خراج به میزان اندکی خرسند بودند (بلاذری، ۲۴۷/۲-۲۴۸؛ ابن فقیه، ۲۹۴). یکی از عاملان افشین در ارمنستان، علی بن حسین بن سباع قیسی بود. مردم ارمنستان او را زیون یافتند و نام «یتیم» بر وی نهادند (یعقوبی، تاریخ، ۴۷۵/۲). در عهد معتصم در ۲۲۲ ق/۸۳۷ م بابک خرمی

هلالی به فرمانداری ارمنستان گمارده شد. مدتی بعد، پس از انتصاب اسحاق بن مسلم عقیلی به ولایت دربند، ارمنستان ضمیمه حکومت وی شد (یعقوبی، همان، ۲۳۶/۲). در دوران خلافت مروان بن محمد که در ۱۲۷ ق بر سر کار آمد، ضحاک بن قیس حروری که به مخالفت با عبدالله ابن عمر بن عبدالعزیز برخاسته بود، حکومت ارمنستان را به شخصی به نام مسافر سپرد (همان، ۳۳۸/۲).

در اوایل عهد عباسیان یزید بن اسید سلمی والی ارمنستان شد (بلاذری، ۲۴۶/۱). پس از یزید بن اسید، بکار بن مسلم عقیلی و سپس حسن بن قحطبه طائی والیان ارمنستان بودند. حسن بن قحطبه در سراسر دوران حکومت ابوالعباس سفاح فرمانروای ارمنستان بود (یعقوبی، همان، ۳۵۸/۲؛ قس: بلاذری، همانجا؛ طبری، ۴۶۵/۷).

در فاصله سالهای ۷۴۷-۷۵۰ م شورشهایی در ارمنستان روی داد که مصادف با سقوط امویان و اوضاع آشفته آن روزگار بود. گرچه در آن سالها میان اشراف و بزرگان ارمنی (ناخارارها) هماهنگی وجود نداشت، با این وصف در ۷۴۸ م شورش درگرفت که در آن مردم نه تنها بر ضد اعراب، بلکه بر ضد اشراف ارمنی سر به نافرمانی برداشتند. شورش سرانجام سرکوب شد و اشراف ارمنی از دودمان مامیکونیان موقعیت خود را از دست دادند. از این پس دودمان باگراتونی از پایگاه ممتازی برخوردار شد (هاکویان، ۱۱۱).

در ۱۴۷ ق/۷۶۴ م استرخان خوارزمی با گروهی از ترکان در ناحیه ارمنیه به مسلمانان حمله برد و گروهی از آنان و اهل ذمه را اسیر کرد. در این ماجرا حرب بن عبدالله راوندی که جماعت حریه بغداد منتسب بدو هستند، کشته شد (طبری، ۷/۸). در ۱۵۷ ق/۷۷۴ م آرتاوازد مامیکونیان شورش را آغاز کرد که رفته رفته گسترده شد و رهبری قیام را شخصی به نام موشغ (موشل) مامیکونیان بر عهده گرفت (خداوردیان، ۱۷۲/۱، ۱۷۳) که بلاذری نام او را «موشائیل» نوشته است. بنا به نوشته این مورخ (۲۴۷/۱)، منصور سپاهی را به فرماندهی عامر بن اسماعیل به یاری حسن بن قحطبه طائی والی ارمنستان فرستاد. در نبردی که میان طرفین روی داد، موشغ به قتل رسید و سپاه او پراکنده شد. پس از حسن بن قحطبه، عثمان بن عماره بن خرم، روح ابن حاتم مهلبی، خزیمه بن خازم، یزید بن مزید شیبانی، عبیدالله بن مهدی، فضل بن یحیی، سعید بن سالم و محمد بن یزید بن مزید به ترتیب والیان ارمنستان بودند (همانجا).

در ۱۷۶ ق/۷۹۲ م هارون الرشید حکومت ارمنستان را همراه با منطقه جبال (ماد)، طبرستان، دماوند و قومس به فضل بن یحیی سپرد (طبری، ۲۴۲/۸). در ۱۸۲ ق/۷۹۸ م سعید بن سلم (سالم) بن قتیبه باهلی عامل ارمنیه بود. سال بعد خزران از دربند گذشتند و گروه کثیری از مسلمانان و اهل ذمه را کشتند و بیش از ۱۰۰ هزار نفر اسیر گرفتند. هارون الرشید، یزید بن مزید شیبانی و خزیمه بن خازم تمیمی را به ارمنستان فرستاد (همو، ۲۷۰/۸؛ یعقوبی، تاریخ، ۴۲۸، ۴۲۷/۲). خزیمه ابن خازم تمیمی به سبب شورش که با هجوم خزران در ارمنستان روی

شاهنشاه نامید (هاکوبیان، ۱۲۵).

پس از آشوت دوم، چهار پادشاه: آباس اول (۹۲۸-۹۵۱م)، آشوت سوم (۹۵۲-۹۷۷م)، سمباط دوم (۹۷۷-۹۸۹م) و گایک اول (۹۹۰-۱۰۲۰م) بر ارمنستان حکومت داشتند (باسدرماجیان، ۱۸۵-۱۸۶). آشوت سوم فرزند بزرگتر آباس اول، در آنی، و برادرش موشغ در قارص بر تخت شاهی نشستند. از این زمان خاندان با گراتونی دوشاخه شدند. به نوشته ابن حوقل این دودمان زیردست و باجگزار سالار مرزبان بود، ولی در تاریخهای ارمنی این مطلب را پوشیده داشته‌اند (نک: کسروی، ۹۳-۹۴).

ابن حوقل در بخش مربوط به ارمنیه، آذربایجان و اران می‌نویسد که کسانی چون ابن ابی الساج و غلام او مقلح و دیسم بن شاذلویه و مرزبان ابن محمد معروف به سالار (سلار) در آنجا حکومت کرده‌اند (۳۳۱/۲). ابراهیم پسر دوم مرزبان و برادر جستان نیز فرمانروایی ارمنستان را داشت (کسروی، ۹۶) و چه بسا بعدها در آستانه کشته شدن جستان به دست وهسودان، حکومت آذربایجان یافته باشد، زیرا ابوعلی مسکویه در ذکر حوادث سال ۳۵۰ ق می‌نویسد: از بغداد خلعت والیگری آذربایجان برای ابراهیم فرستادند (۱۸۹/۲؛ کسروی، ۱۰۰، ۱۰۱، حاشیه ۷۳). در ۳۶۶ یا ۳۶۷ ق آشوت سوم درگذشت و پسر او سمباط دوم که پادشاهی یافته بود، با عموی خود موشغ فرمانروای قارص به دشمنی و جنگ پرداخت. موشغ از ابوالهیجا نواده سالار مرزبان یاری خواست، اما ابوالهیجا نتوانست به موقع خود را به او برساند. در نتیجه موشغ به دست غلامان خود خفه شد (همو، ۱۰۶، ۱۰۷). کسروی سال پادشاهی یافتن ابوالهیجا بر آذربایجان و اران و ارمنستان را ۳۷۰ یا ۳۷۱ ق نوشته است (ص ۱۶۳). همو می‌افزاید که در ۳۷۷ ق/۹۸۷م و در دوران پادشاهی سمباط دوم ابوالهیجا با ۱۰۰ هزار سپاه ایرانی بر ابودلف تاخت و پس از تصرف شهر دودین از ارمنیان باج سالهای گذشته را طلب کرد. سمباط آن باجها را با هدایای پر بها نزد او فرستاد و ابوالهیجا را بازگردانید (ص ۱۶۴، ۱۸۶). پس از ابوالهیجا، فرزند او مملان پدر وهسودان، دوبار به ارمنستان لشکر کشید. لشکر کشیها و جنگهای او نه تنها با ارمنیان و گرجیان، بلکه با رومیان و همه ترسایان بوده است. رومیان که در این هنگام به بخش غربی ارمنستان دست یافته بودند، بزرگ‌ترین دشمن مسلمانان شمرده می‌شدند (همو، ۱۶۷). تاریخ این لشکر کشی احتمالاً پس از ۳۸۰ ق/۹۹۰م و دومین لشکر کشی وی در ۳۸۸ ق/۹۹۸م بوده است (همو، ۱۷۰).

ارمنستان در دهه چهارم سده ۱۱م زیر سلطه دولت بیزانس قرار گرفت، ولی این سلطه دیری نپایید، زیرا هجوم ترکمانان اُغز به ایران و سپس به ارمنستان آغاز شده بود. اینان که به ترکان سلجوقی شهرت یافته‌اند، نخستین حمله به ارمنستان را در ۴۳۹ ق/۱۰۴۸م آغاز کردند (هاکوبیان، ۱۳۹). لشکریان غز از طریق واسپورگان به اراضی جنوب

که بر ضد خلیفه عباسی سر به شورش برداشته بود، توسط سهل بن سمباط دستگیر، و تسلیم افشین عامل خلیفه در آذربایجان و ارمنستان شد (طبری، ۴۷/۹-۴۹؛ نفیسی، ۷۳).

ضعف حکومت عباسیان به سبب شورشهای پی در پی ایرانیان، دیگر اقوام تابع خلافت را نیز به سرکشی برانگیخت. در نیمه سده ۹م حکام ارمنی، از جمله دودمان باگراتونی تا اندازه‌ای خود مختار شدند و از پرداخت خراج به بغداد خودداری ورزیدند (خداوردیان، ۱۷۳/۱-۱۷۴). در ۲۳۵ ق/۸۴۹م متوکل خلیفه عباسی بر مسیحیان ستمگری آغاز کرد (طبری، ۱۷۱/۹، ۱۷۲). به دنبال آن مردم ارمنستان بر ضد یوسف بن محمد عامل متوکل شوریدند و او را کشتند (ابن عبری، ۱۴۲). متوکل، بغای شرابی را به خونخواهی یوسف سوی ارمنستان گسیل داشت. بغا ۳۰ هزار تن از مردم ارمنستان را کشت و اسیران را فروخت و آشوت فرزند سمباط فرمانروای الیاق را که مأمون به او کنیه ابوالعباس داده بود، اسیر کرد. بغاسرزمینهای واسپورگان (تسفرجان)، رشتونیک، شک، تارون و دیگر نواحی را ویران کرد (طبری، ۱۸۷/۹، ۱۸۸؛ نفیسی، ۱۳۹؛ هاکوبیان، ۱۱۳). سرانجام شورش سرکوب شد و بغا در سالهای ۸۵۳-۸۵۴م/۲۳۹-۲۴۰ ق به تفلیس، اوتیک، آرتساخ (قرباغ) و اران حمله برد (همو، ۱۱۴).

در ۲۶۱ ق/۸۷۵م جاثلیق ارمنی زاکاریا (زکریا) دژاگسی شورایی از سران و بزرگان بر پا کرد و ضمن اعلام استقلال، از خلیفه خواست که فرمانروایی دودمان باگراتونی را در ارمنستان به رسمیت بشناسد (هاکوبیان، ۱۲۴). در نیمه سده ۹م فرمانروایان باگراتونی تمام سرزمین اصلی ارمنستان بجز منطقه واسپورگان را در اختیار داشتند (باسدرماجیان، ۱۷۸). سرانجام در ۲۷۳ ق/۸۸۶م بغداد فرمانروایی آشوت باگراتونی را به رسمیت شناخت و احمد بن عیسی عامل خلیفه معتمد تاج شاهی را به آشوت تسلیم کرد (هاکوبیان، همانجا؛ یوزباشیان، مقدمه بر «روایت...»، ۱۵). در آن زمان شرایط بالنسبه مساعدی برای ارمنستان پدید آمد. دولت بیزانس و خلافت بغداد هر دو خواستار اتحاد با ارمنستان بودند. بیزانس به منظور تقویت موقف خود در برابر خلافت و بغداد، در پی کسب فرصت بود. آشوت نیز توانسته بود روابط دوستانه‌ای با هر دو دولت یاد شده (خلافت بغداد و بیزانس) برقرار کند (هاکوبیان، همانجا). پس از آشوت فرزندش سمباط اول (۲۷۶-۳۰۱ ق/۸۹۰-۹۱۴م) گرچه کوشید سیاست پدر را دنبال کند، ولی خلافت بغداد همچنان در ایجاد اختلاف میان شاهزادگان ارمنی به ویژه دودمان آرثشرونی و باگراتونی کوشا بود (همو، ۱۲۵-۱۲۴). یوسف ابن ابی الساج که در آذربایجان فرمانروایی یافت، در ۲۹۶ ق/۹۰۹م با سپاه خویش وارد ارمنستان شد و پس از محاصره طولانی، سمباط را اسیر کرد و به قتل رسانید (همانجا؛ طبری، ۱۴۱/۱۰-۱۴۲؛ کسروی، ۵۳؛ نفیسی، ۱۷۷). فرزند سمباط، آشوت دوم (۹۱۴-۹۲۸م) به خونخواهی پدر، سر به شورش برداشت و در ۹۲۱م بر سپاه خلیفه پیروز شد. اندکی بعد مقتدر خلیفه عباسی تاج و هدایایی برای او فرستاد و وی را

ارزروم رخنه کردند (یوزباشیان، مقدمه بر «روایت»، 31). سال بعد ترکان شهر کارین را متصرف شدند (همانجا). در ۴۴۰ ق/۱۰۴۹ دومین حمله غزان به ارمنستان انجام شد. حمله سوم در ۴۴۶ ق/۱۰۵۴ به فرماندهی طغرل بیک صورت گرفت (هاکوبیان، یوزباشیان، همانجاها). در این سال طغرل پس از حمله به آذربایجان و اران و مطیع ساختن روادیان در تبریز، و شدادیان در گنجه، به ناحیه وان، برای تصرف طرابوزان و قارص و ملازگرد، به ارمنستان لشکر کشید. در تبریز ابومنصور وهسودان بن محمد روادی و در گنجه امیر ابوالاسوار را به اطاعت آورد و عازم ارمنستان و روم شد، ولی با وجود نهب و غارت بسیار نتوانست ملازگرد را به تصرف آورد و بی آنکه طرفی بند به آذربایجان بازگشت و از آنجا متوجه ری شد (بازورث، ۵۰/۵؛ ابن اثیر، ۵۹۸/۹-۵۹۹). در سالهای بعد قتلش و یاقوتی در ارمنستان و مشرق آناتولی تاخت و تاز کردند و در ۴۵۰ ق/۱۰۵۸ قارص و ملطیه سقوط کرد (بازورث، همانجا). الپ ارسلان پس از جلوس بر تخت سلطنت (۴۵۶ ق/۱۰۶۴) چهارمین حمله بزرگ را انجام داد و با گذر از اران و گرجستان به ارمنستان درآمد و بخشی از این سرزمین را مطیع و منقاد کرد. در این لشکرکشی فرزندش ملکشاه و نظام الملک وزیر همراه او بودند (هاکوبیان، ۱۳۹-۱۴۰؛ بازورث، ۶۷/۵؛ ابن اثیر، ۳۸/۱۰).

در اواسط سده ۵ ق گروههای وسیعی از عناصر ترک آسیای مرکزی به ایران و از آنجا به مرزهای ارمنستان و بیزانس سرازیر شدند. از این دوره اهمیت ویژه آذربایجان به عنوان پایگاه توسعه طلبی ترکمانان آغاز شد (بازورث، ۵۰/۵). در ۴۵۶ ق الپ ارسلان به سوی قارص رفت و شهر آنی را به تصرف درآورد و مساجدی در آن شهر بنا نهاد (ابن اثیر، ۴۰/۱۰). منجم پاشی تاریخ لشکرکشی الپ ارسلان به ارمنستان و بلاد روم و فتح دژهای آن سرزمین را در ۴۵۷ ق نوشته است (ص ۱۵). در روزگار سلطنت ملکشاه سلجوقی (۴۶۴-۴۸۵ ق/۱۰۷۲-۱۰۹۲ م) دولت سلجوقیان از هر زمان دیگری نیرومندتر بود، ولی حدود ۲ تا ۳ دهه پس از مرگ ملکشاه دولت مذکور به امیرنشینهای متعدد تجزیه شد. در ارمنستان نیز چند امیرنشین و شاهزاده نشین در مناطق آنی، دوین، قارص، خلاط (اخلاط) و کارین پدید آمد (هاکوبیان، ۱۴۰).

در آغاز سده ۶ ق ارمنستان میان عدهای از امیران سلجوقی تقسیم شد. اینان بر شهرهای آنی، خلاط، قارص و ارزروم فرمانروایی داشتند. چند امیرنشین کوچک نیز در مناطق کوهستانی دزورگت^۱، زانگزور^۲، ساسون و مک باقی مانده بودند. در سده ۵ ق هنگامی که ترکمانان به ارمنستان هجوم بردند و جلگه های این سرزمین را تصرف کردند، گروه کثیری از ارمنیان رهسپار ناحیه کیلیکیه شدند و در آن سرزمین - که گاه به ارمنستان صغیر نیز شهرت یافت - چند حکومت ارمنی پدید آوردند. یکی از خویشاوندان گاییک اول آخرین پادشاه دودمان باگراتونی به نام روبن در نواحی کوهستانی کیلیکیه دولتی بنیاد نهاد و در ۴۷۲ ق/۱۰۸۰ م عمال بیزانس را از بخش اعظم آن سرزمین بیرون راند (همو، ۱۴۵، ۱۴۷؛ پاسدرماجیان، ۲۳۵).

پس از مرگ روبن در ۴۸۸ ق/۱۰۹۵ م فرزندش کنستانتین به جای او نشست. وی که به نام کنستانتین اول شهرت دارد، دودمان روبنی - باگراتونی را بنیاد نهاد و چند دژ مستحکم را از تصرف مسلمانان خارج کرد (همو، ۲۳۷). در این دوران که به تقریب مصادف با جنگهای صلیبی بود، ارمنیان در کنار ترسایان اروپا قرار گرفتند و آنها را در تصرف گردنه های جبال توروس، فتح انطاکیه و اورشلیم و تصرف اِدِس (اِدسا - الرها - اورفا) رهنمون شدند و به هنگام شکست و عقب نشینی، ترسایان را یاری دادند (همو، ۲۳۷-۲۳۹). توسعه طلبیهای فرمانروایان دودمان روبنی از جمله توروس اول یا ثودور (۱۱۰۰-۱۱۲۹ م) و برادرش لئون اول (۱۱۲۹-۱۱۳۷ م)، دولت بیزانس را به هراس افکند. در نتیجه یانوس کومننوس دوم امپراتور بیزانس (۱۱۱۸-۱۱۴۳ م) در ۵۳۱ ق/۱۱۳۷ م با استفاده از نزاعی که میان لئون اول و شاهزادگان انطاکیه پدید آمده بود، بر قلمرو او لشکر کشید. سپاه لئون را درهم شکست و خود او را اسیر کرد که در اسارت جان سپرد. از ۱۱۳۷ تا ۱۱۴۳ م این منطقه که ارمنستان جدید نامیده می شد، میدان تاخت و تاز یونانیان بیزانسی و ترکان سلجوقی شد (همو، ۲۴۱؛ در نرسیسیان، ۳۸-۴۰). از ۴ فرزند لئون اول دو تن به نامهای استفان و مله^۳ به سلطان نورالدین زنگی امیر حلب پناه بردند. فرزند دیگرش توروس به قبرس گریخت، ولی بعد پنهانی به کیلیکیه بازگشت و ارامنه آن سامان را به شورش واداشت. مانوئل امپراتور بیزانس که نتوانست از عهده دشمن برآید، سلطان مسعود، امیر قونیه را به یاری طلبید. با این وصف نتیجه ای حاصل نشد. سرانجام در ۵۵۴ ق/۱۱۵۹ م با میانجیگری بودوش سوم پادشاه اورشلیم صلح برقرار شد (پاسدرماجیان، ۲۴۱-۲۴۳). مله که در خدمت نورالدین سلطان حلب درآمد، به دین اسلام گروید. او به کمک نورالدین توانست روبن دوم را از تخت براندازد و فرمانروای ارمنستان جدید گردد. وی ۳ بار با سپاهیان بیزانس جنگ کرد و سرانجام به دست ارمنیان کشته شد (همانجا).

پیشروی مداوم و بی وقفه صلاح الدین ایوبی در عراق و جزیره، زنگیان را در معرض تهدید قرار داد و آخرین شاه ارمنستان و اتابک عزالدین مسعود بن قطب الدین سودود را واداشت تا در برابر تجاوز سلطان ایوبی با یکدیگر متحد شوند (بازورث، ۱۷۰/۵؛ ابن اثیر، ۴۸۸/۱۱-۴۸۹). در ارمنستان شرقی شاه آن سرزمین که از نوادگان سکمان قطبی بود، خواست تا از آق سنقر دوم در برابر ایلدگزیان جانبداری کند. هنگامی که نصرالدین سکمان در ۵۸۱ ق/۱۱۸۵ م بدون وارث و جانشین درگذشت، مبارزه قدرت میان پهلوان ایلدگز که برای یافتن دعوی جانشینی، با یکی از دختران شاه سالخورده ارمنستان ازدواج کرده بود و صلاح الدین ایوبی درگرفت، پهلوان ایلدگز خلاط را فتح کرد و صلاح الدین، میافارقین را که تحت حمایت شاه ارمنستان بود، به تصرف درآورد و ضمیمه قلمرو خود کرد (بازورث، ۱۷۰/۵؛ ابن

اثیر، ۵۱۱/۱۱-۵۱۶).

پس از مرگ صلاح الدین در ۵۸۹ق/۱۱۹۳م، زنگیان بار دیگر بیشتر شهرها و قلاع جزیره را متصرف شدند (بازورث، همانجا)، دولت سلجوقیان آناطولی در ۶۰۳ق/۱۲۰۶م موفق شدند انطالیه را به تصرف آورند و به یک شهر تجاری در حوالی دریای مرمره دست یابند. نیروهای سلجوقی در ۶۰۵ق/۱۲۰۸م بایاری ملک ظاهر پادشاه حلب از دودمان ایوبی دست به جنگ مشترکی بر ضد ارمنیان کیلیکیه زدند و حاکم ارمنی را سرکوب کردند (اوزون چارشیلی، I/4). از اواسط سده ۵ق در منطقه آنی ارمنستان گروهی از شدادیان فرمانروایی داشتند و تا اواخر سده ۶ق بر این سرزمین حکومت کردند (کسروی، ۳۱۶-۳۲۷).

در روزگاری که مغولان به ایران تاخته بودند، جلال الدین خوارزمشاه در ۶۲۲ق/۱۲۲۵م به ارمنستان لشکر کشید. پیش از این تاریخ در ۶۱۷ق/۱۲۲۰م طایله داران مغول تا ارمنستان آمدند. سباستاسی رویدادنامه نویسی، آورده است که در تاریخ یاد شده ۲۰ هزار تن از لشکریان تاتار که از «چین و ماچین» بیرون شده بودند، ضمن گذر از جلگه های آغوان (اران) تا گواژک (نومیریان کنونی) در ارمنستان پیش تاختند و به تبخیس^۲ (تفلیس) رسیدند، ولی سپس بازگشتند (ص 23؛ گالستیان، 107، حاشیه 5، 6). در ۶۲۲ق جلال الدین خوارزمشاه ناحیه دوین ارمنستان، گرجستان، گنجه و تفلیس را تصرف کرد و آنگاه در ۶۲۴ق به خلاط لشکر کشید و این شهر را مدتی به محاصره گرفت و سرانجام آن را گشود (نسوی، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۱۱-۲۱۵؛ گاندزاکتسی، 150-149؛ استپانوس، 33). اسقف استپانوس در رویداد نامه خود، مدت محاصره شهر تا تصرف آن را ۴۰ روز ذکر کرده است (ص 34). جلال الدین در ۶۲۳ق یرزلیک و کمخ و سال بعد کارین را تصرف کرد (سباستاسی، 24). در ۶۲۵ق سپاه خوارزمشاه شهرهای مک، توگوتاپ و خارپرت (خاربرد - خربوت) را ویران کردند. در سال بعد لشکر بی شماری از مغول به گنجه حمله بردند، گروه کثیری را کشتند و زنان و کودکان را به اسارت بردند و پس از گذشت دو سال در ۶۲۸ق به خلاط و آمد حمله بردند و غنائیم فراوان به چنگ آوردند (همو، نیز استپانوس، همانجاها). متعاقب آن مغولان شهرهای آنی، قارص، لوری و دژ کاین^۳ را تصرف کردند (همانجا). در ۶۳۳ق لشکریان مغول به اران، گرجستان و ارمنستان حمله بردند و سرزمینهای سیونیک و آغستو (آقسطو)^۴ را متصرف شدند، سپس ضربه اصلی خود را متوجه شهر آنی کردند و پس از تصرف شهر، بسیاری از مردم را به قتل رسانیدند. در اواخر همان سال ارمنستان شمالی زیر سلطه مغولان قرار گرفت (هاکوبیان، 144-143). در ۶۴۱ق/۱۲۴۳م مغولان شهرهای سباستیا (سیواس) و قیساریه را تصرف کردند (ابن عبری، ۲۸۵؛ استپانوس، 35).

در سالهای ۶۳۹-۶۴۳ق/۱۲۴۲-۱۲۴۵م استانهای جنوبی و غربی ارمنستان نیز به تصرف مغولان درآمدند. در روزگار سلطه مغولان تنی چند از ایشخانان (فرمانروایان محلی) ارمنی از جمله در ولایتیهای

سیونیک، ساسون، وان، تابعیت مغولان را پذیرفتند و باقی ماندند، ولی در بسیاری از نواحی دیگر ارمنستان، ایشخانان قدرت خود را از دست دادند. گاندزاکتسی مورخ ارمنی سده ۱۳م این ماجرا را با تفصیل بیان کرده است (ص 170-152؛ هاکیوبیان، 144).

منکوقاآن اداره اراضی متصرفی خود در شرق را به یکی از برادرانش قویلای قاآن و سرزمینهای غربی یعنی ایران، شام، مصر، روم و ارمنستان را به برادر دیگر خود هلاگو سپرد (رشیدالدین، ۶۸۵/۲).

ارمنستان تا سده ۸ق گاه زیر سلطه مغولان و گاه در تصرف ترکان باقی ماند. در ۸۰۲ق/۱۴۰۰م تیمور به ارمنستان و آسیای صغیر لشکر کشید و در سیواس کشتاری دهشتبار به راه انداخت و حتی نوشته اند که در وان مدافعان شهر را وامی داشت تا از فراز برج و بارو خود را به زیر افکنند. سرانجام، پس از مرگ تیمور ارمنستان به تصرف ترکمانان قراقویونلو و سپس آق قویونلو درآمد. امواج متعدد ایلغارها، کشتارها و غارتگریها موجب ضعف ارمنستان و مهاجرت ارمنیان به دیگر سرزمینها شد. تنها حدود ۲۰۰ هزار ارمنی به شبه جزیره کریمه و مولداوی مهاجرت کردند (پاسدراماجیان، ۲۸۲-۲۸۴). در عهد تیمور سرزمین پر جمعیت ارمنستان دستخوش قحط و گرسنگی و ویرانی شد. باگرات یکی از فرمانروایان ارمنستان که به گرجستان گریخته بود، از دین مسیح برگشت (متسویی، ۱۴، ۱۵). در عهد دولت قراقویونلو مالیاتهای گزافی بر مردم ارمنستان تحمیل شد (همو، ۳۶). در عهد آق قویونلوها مدتی شهر ماردین تختگاه جهانگیر (ح ۸۲۰-۸۷۴ق/۱۴۱۷-۱۴۶۹م) بود که بعدها به تصرف اوزون حسن درآمد (نک: ۵، ۵۵، آق قویونلو). سلطان محمد دوم، ملقب به فاتح پس از فتح طرابزون در ۸۶۵ق/۱۴۶۱م و از میان برداشتن دولتهای محلی کوچک و ضمیمه کردن آنها به قلمرو امپراتوری عثمانی در مرز ارمنستان با ترکمانان مواجه گردید. وی تا هنگام مرگ، امپراتوری خود را در شرق تا ارزروم گسترش داد. بدین سان تنها سرزمین اصلی ارمنستان در تصرف ترکمانان آق قویونلو باقی ماند (پاسدراماجیان، ۲۸۹). اوزون حسن تا دم مرگ بر مناطق پهناوری که ارمنستان جزو آن بود، فرمانروایی داشت (هینتس، ۷۱). چندی بعد شاه اسماعیل صفوی ترکمانان را در ایران و ارمنستان مغلوب کرد و از ارمنستان بیرون راند.

از اوایل سده ۱۰ق جانشینان سلطان محمد فاتح کار توسعه امپراتوری عثمانی به سوی شرق را از سر گرفتند. سلطان سلیم اول به ایران حمله برد و با پیروزی در جنگ سالهای ۹۲۰-۹۲۲ق/۱۵۱۴-۱۵۱۶م بخش اعظم ارمنستان را به چنگ آورد (پاسدراماجیان، همانجا). از همان اوایل سده ۱۰ق میان دولتهای ایران و عثمانی به منظور تصرف ارمنستان جنگهای طولانی آغاز شد که به ویرانی مجدد این سرزمین انجامید. به ویژه قشون عثمانی خرابیهای فراوان به بار

آورد (نرسیان، ۱۶۱-۱۶۰). ابراهیم پجوی که شخصاً در چند جنگ شرکت داشته، از ویرانگری قشون عثمانی در شوره کل (شیراک) در ۹۶۱ ق/۱۵۵۳ م خبر داده است. وی درباره کشتار بی‌امان اهالی و غارت آنان توسط لشکریان عثمانی نوشته است که منطقه چنان ویران شد که هیچ نشانه‌ای از آبادی برج‌نماند (۳۱۲/۱-۳۱۴).

به نوشته هدایت در ۹۵۹ ق/۱۵۵۲ م شاه طهماسب صفوی عازم تسخیر ارمنیه صغری شد، دژ خلاط را محاصره و فتح کرد و متعاقب آن عازم فتح قلعه ارجیش شد و آن را گشود، تا اینکه حوالی ارزروم میان دو سپاه پیکار در گرفت (۹۷/۸-۱۰۰). در ۲۹ مه ۱۵۵۵ م/۸ رجب ۹۶۲ ق میان ایران و عثمانی پیمان صلحی منعقد شد که به پیمان آماسیه معروف است. طبق این پیمان ارمنستان غربی (آناتولی شرقی) تحت سلطه دولت عثمانی قرار گرفت و ارمنستان شرقی تابع ایران شد (نرسیان، ۱۶۱؛ اوزون چارشیلی، ۳۶۱/II). این پیمان که نخستین بار میان صفویان و عثمانیان منعقد شده بود، تا درگذشت شاه طهماسب (۹۸۴ ق/۱۵۷۶ م) دوام یافت (همانجا؛ هدایت، ۱۵۰/۸). در ۹۸۶ ق/۱۵۷۸ م سپاهیان عثمانی بار دیگر جنگ با ایران را آغاز، و به قفقاز حمله کردند و بخش بزرگی از آن سرزمین را متصرف شدند (نرسیان، همانجا). جنگ تا ۹۹۷ ق/۱۵۸۹ م حدود ۱۲ سال به درازا کشید (اوزون چارشیلی، ۵۸/III). پیش از سلطنت شاه عباس، در دوران فترت و آشفتگی در ایران، دولت عثمانی اراضی وسیعی از ارمنستان را در اختیار داشت.

در ۹۹۱ ق/۱۵۸۳ م سندی ارائه شد که هم اکنون در مرکز اسناد و نسخه‌های خطی ماتناداران ارمنستان موجود است. این سند گرچه اصیل نمی‌نماید، به هر تقدیر نشانه فشار شدیدی است که در ادوار مختلف از عهد عباسیان تا آن روزگار بر مردم ارمنستان وارد می‌شده است. در عهد خلافت عباسیان بار مالیاتها سنگین شد و تجمل دربار عباسی موجب افزایش میزان خراج و جزیه از سرزمینهای تابع گردید. در اواخر سده ۸ م، به ویژه در دوران خلافت هارون الرشید فشار مالیاتی سنگینی بر اهالی ارمنستان وارد آمد و به نوشته مورخان ارمنی شکل غارت آشکار به خود گرفت، چنانکه مردگان نیز مشمول پرداخت جزیه بودند (هاکوبیان، ۱۱۱).

در دورانی بعد سختگیری بر مردم ارمنستان شدیدتر شد و چه بسا سبب ارائه سندی گردید تا شاید فرمانروایان دولت عثمانی را به ملاحظه وادارد. در مرکز اسناد ماتناداران نسخه‌ای خطی با عنوان «عهد نامه محمد پیغمبر (ص) با جماعت ارامنه» وجود دارد که ادعا شده در سال چهارم بعثت به خط معاویه بن ابی سفیان نوشته شده است. طبق این معاهده جماعت ارامنه، کشیشان و رؤسای قبول جزیه کردند و مقرر شد که هر فرد ارمنی بالغ بر یک مثقال نقره به عنوان جزیه بپردازد. تعهدات دیگری نیز در عهدنامه مزبور قید شده است که از آن جمله اطاعت ارامنه از مسلمانان است. این عهدنامه ظاهراً با شرکت هرواند بن ضحاک ارمنی و حضور چند شاهد، از جمله ابوبکر، عمر، عثمان،

علی (ع)، جعفر بن ابی طالب، عبدالله بن عمر و چند تن دیگر تدوین شده است («اسناد فارسی...»، ۲۸۸/۱-۲۹۰). این سند درست به نظر نمی‌رسد، زیرا: ۱. ارمنیان چگونه می‌توانستند در سال چهارم بعثت پیامبر (ص) به چنین تعهدی تن در داده باشند؟ ۲. عبدالله بن عمر که به عنوان یکی از شهود از وی یاد شده است، در سال چهارم بعثت هنوز تولد نیافته بود. گمان می‌رود که فشار مالیاتی شدید بر مردم ارمنستان موجب بر ساختن چنین سندی شده باشد. اینکه شاه اسماعیل صفوی طبق فرمان، داروگان و عمال خویش در قفقاز را از اجحاف نسبت به عیسویان آن دیار بر حذر داشته، خود نشانه‌ای از سابقه فشار مالیاتی بر مردم ارمنستان بوده است («اسناد فارسی»، ۲۵۸/۱-۲۵۹).

شاه عباس پس از جلوس بر تخت شاهی ناگزیر از پذیرفتن صلح دشواری شد که طبق آن ارمنستان زیر سلطه دولت عثمانی قرار گرفت (فلسفی، ۱۴۹/۱؛ نرسیان، ۱۶۱). در ۹۹۱ ق/۱۵۸۳ م پیش از پادشاهی شاه عباس، فرهاد پاشا پس از تصرف ارزروم از راه قارص به ولایت چخورسعد (ارمنستان) تاخت و آنجا را به همراه ایروان متصرف شد و کلیسای اجمیادزین و چند کلیسای دیگر را ویران کرد (فلسفی، ۷۹/۱). از ۹۹۹ ق/۱۵۹۰ م بنابر پیمانی که میان نمایندگان شاه عباس و سلطان مراد سوم در استانبول به امضا رسید، ارمنستان به ضمیمه شروان، گرجستان، قراباغ و چند ناحیه دیگر به دولت عثمانی واگذار شد (همو، ۲۰۷/۳). این نواحی تا ۱۰۲۲ ق/۱۶۰۳ م در تصرف دولت عثمانی بود (همانجا). تا آغاز ۱۰۱۳ ق ارمنستان، قراباغ و دژهای بزرگ ایروان و نخجوان از تصرف ترکان به درآمد (همو، ۲۰۷/۳-۲۰۲).

در عهد شاه عباس ۱۳ ولایت از توابع ایران از جمله چخورسعد (ارمنستان) توسط بیگلربیگی اداره می‌شد (همو، ۳۹۷/۲). هنگامی که سلطان عثمانی سردار بزرگ خود سنان پاشا را با سپاهی گران روانه ایران کرد، شاه عباس به منظور درهم شکستن دشمن فرمان داد تا شهرهای ارمنستان را ویران کنند و از غلات و آذوقه چیزی بر جای نگذارند و تمامی مردم آن نواحی را به داخل ایران کوچ دهند تا کمی آب و آذوقه مانع پیشرفت سپاه دشمن گردد (همو، ۲۰۲/۳). به نوشته اسکندریک منشی، در این ماجرا قریب ۲۰ هزار «غیر ملت» در میانه قزلباش مسلمان شدند (۶۶۶/۲). ارامنه جلفا به اصفهان کوچ داده شدند (همو، ۲۰۵/۳) و اراضی کنار زاینده‌رود میان آنان تقسیم شد تا موافق میل خود خانه و کلیسا بسازند و آنجا را جلفا بنامند (همانجا). حدود ۲۴ هزار و به قولی ۲۷ هزار خانوار ارمنی به گیلان و مازندران کوچانده شدند، ولی گویا به سبب بیماری مالاریا اغلب تلف شدند و بیش از ۵ یا ۶ هزار خانوار از آنان باقی نماند (همو، ۲۰۶/۳؛ تاورنیه، ۴۰۰). سرانجام در ۱۰۳۰ ق/۱۶۲۰ م دولت عثمانی به مصالحه با ایران تن در داد (فلسفی، ۱۰۴/۵-۱۰۷). به موجب این مصالحه بخش شرقی ارمنستان (چخورسعد) شامل مناطق ایروان، نخجوان و قراباغ در تصرف ایران باقی ماند. این منطقه شامل شهر اجمیادزین مقر جاثلیق سراسر ارمنستان نیز بود. مؤلفان ارمنی متذکر شده‌اند که آن بخش از

عثمانی آغاز شد (نیمان، ۱۸). سپاهیان روس شهر قارص را محاصره، و آن را تصرف کردند. متعاقب آن حمله به ارزروم آغاز شد. ارتش عثمانی در ۱۲۴۵ق/۱۸۲۹م شکستهای متعددی را متحمل شد و در نتیجه به پیمان مشهور آدریانوپل (ادرنه) تن در داد. بخشهای بزرگی از قفقاز را سپاهیان عثمانی ترک گفتند، ولی ارمنستان غربی همچنان در دست پاشاهای ترک باقی ماند (نرسیسیان، ۱۹۵، ۱۹۴). با باقی ماندن ارمنستان غربی تحت سلطه دولت عثمانی، مهاجرت ارامنه از آن سرزمین آغاز شد و حدود ۹۰ هزار نفر از قارص، ارزروم و دیگر نواحی ارمنستان غربی به ارمنستان شرقی مهاجرت کردند. در نتیجه این مهاجرتها جمعیت ارمنستان شرقی فزونی یافت و وضع اقتصادی آن بهتر شد (همو، ۱۹۶). فشار اقتصادی بر مردم ارمنستان پس از الحاق به روسیه نیز کاستی نپذیرفت. در نتیجه مردم این سرزمین تا ۱۸۸۵م چندین بار به شورشهایی دست زدند. در ۱۸۶۰م پیشه‌وران ارمنستان سر به شورش برداشتند (همو، ۲۰۳، ۲۰۲). در نیمه دوم سده ۱۹م حدود ۳ میلیون نفر در ارمنستان غربی سکنی داشتند. در سالهای ۱۸۶۲م، ۱۸۶۳م و ۱۸۷۲م چند شورش بر ضد دولت عثمانی در ارمنستان غربی روی داد (آرمینیا، ۳۷). در تابستان ۱۸۷۵م در بُسنی و هرزه‌گوین، و در ۱۸۷۶م در بلغارستان شورشهایی بر ضد دولت عثمانی روی داد. الکساندر دوم امپراتور روسیه با استفاده از فرصت به حمایت از شورشیان برخاست. سلطان عثمانی عبدالحمید که در ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م زمام امور را در دست گرفته بود، به روسیه اعلان جنگ داد. در جریان جنگ، فرماندهی ارتش روسیه به ژنرال لوریس ملیکوف که ارمنی تبار بود، سپرده شد. وی در ۱۸۷۷م شهرهای قارص، اردهان، آلاشگرد، بایزید، باطوم و در ۸ فوریه ۱۸۷۸ ارزروم را متصرف شد (نرسیسیان، ۲۱۴). قرارداد مشهور سن استفانو در ۱۸۷۸م و متعاقب آن پیمان برلن در همان سال، مشکل ارمنستان را حل نکرد. ارزروم، بایزید و آلاشگرد از سوی روسیه به دولت عثمانی بازگردانده شد (همو، ۲۱۸، ۲۱۷؛ کارزو، ۷۰-۷۸). در ۱۸۹۴م سپاهیان عثمانی در جریان سرکوب شورش ساسون حدود ۱۰ هزار تن از مردم آن ناحیه را قتل عام کردند. در پاییز ۱۸۹۵م ارمنیان ساکن طرابوزان، ارزروم، سیواس، وان، بایزید و دیگر نواحی موردستم و آزار قرار گرفتند. در سالهای ۱۸۹۴-۱۸۹۶م حدود ۳۰۰ هزار نفر از ارمنیان کشته شدند (آرمینیا، ۳۸). در بهار ۱۹۰۴م روستاییان ارمنی ناحیه ساسون به قیام مسلحانه دست زدند که به فرمان سلطان عبدالحمید سرکوب شدند.

در ۱۹۱۲م نخستین جنگ بالکان آغاز شد که با شکست امپراتوری عثمانی خاتمه یافت. با شکست امپراتوری عثمانی، دولت روسیه ضمن حمایت از اقوام اسلاو اروپای شرقی، خواستار حل مسأله ارامنه در ارمنستان غربی شد. در ژوئن ۱۹۱۳ دولت روسیه طرح یکی شدن ولایتهای ارزروم، وان، بدلیس، دیار بکر و خاربرد (خریوت) را تحت اداره یک فرماندار کل ارمنی مطرح کرد که شامل گونه‌ای خودمختاری ملی بود. طرح مزبور با مخالفت دولتهای آلمان و عثمانی و بی‌اعتنایی

ارمنستان که تابع ایران بود، در مقایسه با بخش زیر سلطه ترکان عثمانی، از نظام آزادتری برخوردار بود، ولی بعدها به سبب انحطاط ایران در سده ۱۸م اوضاع رو به وخامت نهاد (پاسدروماجیان، ۲۹۳، ۲۹۴).

پس از روی کار آمدن نادر، جنگی میان لشکریان او و قوای عثمانی به فرماندهی توپال پاشا در ۱۱۴۲ق/۱۷۲۹م در گرفت که به شکست نادر انجامید (مروی، ۲۸۵/۱-۲۹۵؛ ریاحی، ۱۹/۱)، ولی در ۱۱۴۶ق وی توانست توپال پاشا را مغلوب نماید. متعاقب آن نادر به قفقاز لشکر کشید و داغستان، گنجه، قراباغ و ایروان را تصرف کرد (مروی، ۳۷۱/۱، ۳۷۹، ۴۰۷). سپس در ۱۱۴۸ق/۱۷۳۵م از طریق سرزمینهای لوری و کازاخ تا مرز قارص ارمنستان پیش رفت و در همین سال ترکان عثمانی را از قفقاز بیرون راند. آنگاه از طریق آرات به اچمیادزین رفت (کرتاتسی، ۱۹۸، ۱۹۷). کرتاتسی مورخ ارمنی که با نادر دیدار داشته، شرح مبسوطی درباره تاریخ ارمنستان در روزگار وی نگاشته است.

در اواخر سده ۱۲ق به سبب جنگهای متعادی، ارمنستان دستخوش ویرانی گشت. روسیه که در این زمان دولتی نیرومند بود، به سوی مناطق جنوب روی آورد و توجه ارامنه را به خود معطوف کرد (پاسدروماجیان، ۲۹۵). در اواخر سده ۱۸م در ارمنستان همانند دیگر نواحی قفقاز، خان‌نشینهایی چون ایروان، نخجوان، قراباغ و جز آنها پدید آمد. بخش مرکزی و منطقه بزرگی از بخش شرقی ارمنستان تابع خان‌نشین ایروان بود که به ۱۵ ناحیه تقسیم می‌شد (نرسیسیان، ۱۸۳)، ولی ارمنستان غربی و جنوب شرقی از جمله واسپوراکان، تارون، ساسون، قارص، کارین و جز آنها تحت سلطه دولت عثمانی قرار داشت که پاشاهای ترک بر آن فرمان می‌راندند و به تقریب نیمه مستقل بودند (همو، ۱۸۴، ۱۸۳). الکساندر اول امپراتور روسیه (۱۸۰۱-۱۸۲۵م) پس از الحاق گرجستان غربی به روسیه (۱۸۰۳-۱۸۱۰م)، سرزمینهایی از ارمنستان را نیز که تابع گرجستان بودند، به چنگ آورد. در ۱۲۱۹ق/۱۸۰۴م میان روسیه و ایران جنگ در گرفت و در ۱۲۲۰ق بخش شرقی شیراک، ساحل چپ آخوریان (آریاجای) ضمیمه روسیه شد و خان قراباغ تابعیت روسیه را پذیرفت.

پس از انعقاد عهدنامه گلستان در ۱۲۲۸ق/۱۸۱۳م خان‌نشینهای قراباغ، شیراک، لوری، شمشاط، زانگزور و چند منطقه دیگر ضمیمه امپراتوری روسیه شد (همو، ۱۹۰-۱۸۹). در سالهای ۱۲۱۹-۱۲۲۸ق سپاهیان روسیه دوبار کوشیدند تا ایروان را به چنگ آورند. در پاییز ۱۲۲۳ق دومین محاصره ایروان که توسط خانهای دست‌نشانده فتحعلی شاه قاجار اداره می‌شد، از سوی سپاهیان روس آغاز شد. مهاجمان روس از دومین محاصره شهر ایروان نیز طر فی‌نستند (همو، ۱۹۰، ۱۸۳). تصرف ایروان بعدها پس از انعقاد پیمان گلستان در دوره دوم جنگهای ایران و روس صورت پذیرفت (همو، ۱۹۳). طبق عهدنامه ترکمانچای که در ۵ شعبان ۱۲۴۳ق/۲۲ فوریه ۱۸۲۸م منعقد گردید، خان‌نشینهای ایروان و نخجوان به دولت روسیه واگذار شد (نک: تاج‌بخش، ۷۶، ۷۷). جنگ ایران و روس تازه به پایان رسیده بود که جنگ میان روسیه و

دولت‌های فرانسه و انگلستان مواجه شد و سرانجام تحقق نیافت (نرسسیان، 258، 259). مدتی پس از آغاز جنگ جهانی اول دولت عثمانی به بلوک نظامی آلمان و اتریش پیوست و به پیکارهایی برضد روسیه در اراضی قفقاز دست زد.

از اواخر سال ۱۹۱۴ و اوایل ۱۹۱۵م کشتار ارمنه در ترکیه کنونی آغاز شد (همو، 264) که در طول سالهای ۱۹۱۵ و ۱۹۱۶م ادامه یافت. درباره کشتار ارمنه در این سالها اختلاف نظرهایی وجود دارد. مآخذ ترک، شمار ارمنیان مقتول را بین ۲۰۰ تا ۳۰۰ هزار نوشته‌اند (ورنر، 65). مآخذ فرانسوی نیز اتفاق نظر ندارند. برخی شمار کشته‌شدگان ارمنی را حدود ۵۰۰ هزار نفر (همانجا) و برخی دیگر ۱/۵ میلیون نوشته‌اند (نک: ریشاردو، 410). حتی در دائرة المعارفهای بزرگ شوروی نیز شمار کشتگان و تبعیدیان یکسان نیست. در «دائرة المعارف بزرگ شوروی» چاپ دوم شمار ارمنه مقتول و نفی بلد شده هریک ۱ میلیون نفر آمده است (BSE², III/65)، ولی در «دائرة المعارف بزرگ شوروی» چاپ سوم شمار مقتولان ۱/۵ میلیون و نفی بلد شدگان ۶۰۰ هزار نفر ذکر شده است (BSE³, II/224).

در ۱۹۱۶م ارتش روسیه به همراه واحدهای جنگی شامل داوطلبان ارمنی، ولایات شرقی ترکیه از جمله وان، بدلیس، ارزروم، طرابوزان و ارزنجان را تصرف کردند (مخموریان، 138؛ پاسدرماجیان، ۴۸۵).

در اواخر سده ۱۹م در میان گروههای ارمنی ۳ حزب عمده پدید آمد: ۱. حزب آرمناکان که در ۱۸۸۵م تأسیس شد و تا ۱۸۹۶م دوام یافت (آقاسی، ۱۶۲). ۲. حزب انقلابی هُنچاکیان که توسط گروهی مارکسیست در ۱۸۸۷م بنیان یافت و در ۱۹۰۵م به حزب دموکرات سوسیال هُنچاکیان و در ۱۹۰۹م به حزب سوسیال دموکرات هُنچاکیان تغییر نام داد (همو، ۱۸۲، ۲۳۵). افراد این حزب در شورش مشهور ناحیه ساسون واقع در ولایت بدلیس (اوت ۱۸۹۵) نقش و شرکت داشتند (همو، ۲۰۵، ۲۰۶). بعدها این حزب دچار تفرقه شد (همو، ۲۱۷-۲۱۸). ۳. حزب داشناکسوتیون (داشناک) یا فدراسیون انقلابی ارمنه، در ۱۸۹۰م تأسیس شد که رهبری آن را ناسیونالیستهای ارمنی دارای هدفهای سوسیالیستی برعهده داشتند (همو، ۲۹۵). بعدها دو حزب دیگر: حزب کمونیست و حزب آزادیخواه رامگاوار ارمنستان پا به عرصه وجود نهادند و هریک در تاریخ این سرزمین نقشی ایفا کردند (روشندل، ۹۲).

پس از انقلاب بلشویکی در روسیه، ارمنیان قفقاز به رهبری حزب داشناکسوتیون در ۲۸ مه ۱۹۱۸ در ایروان حکومت جمهوری اعلام کردند و سرزمین ارمنی نشین ناحیه قفقاز را جمهوری ارمنستان نامیدند. در همین سال آرام مانوکیان به سمت نخستین رئیس‌جمهور ارمنستان برگزیده شد. وی سفیرانی به کشورهای مختلف اعزام داشت که سفیر جمهوری مستقل ارمنستان در ایران شخصی به نام آرغونیان بود. مساحت اراضی این جمهوری نویناد ۱۲ هزار کم ۲ و جمعیت آن حدود ۱ میلیون نفر بود که متجاوز از ۳۰۰ هزار نفر آنان را پناهندگان ارمنستان

غربی تشکیل می‌دادند (آقاسی، ۳۰۰). پس از انقلاب بلشویکی روسیه با خروج این کشور از جنگ جهانی اول و طبق قرارداد صلح برست لیتوفسک^۱ در ۹ ژانویه ۱۹۱۸ دولت روسیه ولایات قارص، اردهان و باطوم را که در جنگ با دولت عثمانی متصرف شده بود، بازپس داد (BSE³, IV/26).

در ۱۹۱۹م ارمنه درصدد فتح آناتولی شرقی برآمدند. حملات ارمنه به روستاهای ترکیه در ماه مه ۱۹۲۰ آغاز شد. گرچه دولت ترکیه در آن زمان سرگرم جنگ با یونان بود، با این وصف درصدد پاسخ به تهاجم ارمنه برآمد. در ۳۰ اکتبر همان سال قارص از سوی نیروهای ترک تصرف شد. پیشروی ترکان سبب شد که حکومت ایروان تقاضای ترک مخاصمه کند و به انعقاد پیمان صلح الکساندروپول (لیناکان) تن در دهد، ولی این معاهده هرگز به امضا نرسید. در نوامبر ۱۹۲۰ ارتش یازدهم سرخ بلشویکها طی حمله‌ای حکومت داشناکها را ساقط و حکومت شوروی را در ارمنستان برقرار کرد. بدین‌سان جمهوری ارمنستان در اشغال بلشویکها قرار گرفت. در فوریه ۱۹۲۱ حزب داشناکسوتیون طی عملیاتی دوباره قدرت را در ایروان به دست گرفت، ولی اندکی بعد سرانجام از نیروهای بلشویک شکست خورد و ارمنستان بار دیگر به صورت جمهوری شوروی سوسیالیستی درآمد. در مارس ۱۹۲۱ پیمانی میان روسیه و ترکیه به امضا رسید که طبق آن ولایات قارص و اردهان دوباره به ترکیه واگذار شد، ولی باطوم در اختیار روسیه قرار گرفت (BSE², III/66؛ آفاناسیان، ۱۶۱-۱۷۳، ۲۱۲-۲۱۸؛ روشندل، ۹۴). از ۲۲ مارس ۱۹۲۲ تا ۵ دسامبر ۱۹۳۶ ارمنستان یکی از جمهوریهای عضو فدراسیون ماوراء قفقاز بود که در ۳۰ دسامبر ۱۹۲۲ به صورت یکی از جمهوریهای عضو اتحاد جماهیر شوروی درآمد. در ۲۳ مارس ۱۹۳۷ قانون اساسی جمهوری شوروی ارمنستان با اقتباس از قانون اساسی سال ۱۹۳۶م اتحاد شوروی به تصویب رسید (BSE³, II/226). آخرین بازنگری در قانون اساسی ارمنستان در ۱۴ آوریل ۱۹۷۸ صورت گرفت که تا فروپاشی اتحاد شوروی به قوت خود باقی بود (روشندل، ۷۳، ۷۴). پس از فروپاشی اتحاد شوروی در ۱۹۹۱م قانون اساسی جدید جمهوری ارمنستان تدوین و به تصویب مجلس آن کشور رسید.

مسئله قرا باغ علیا: قرا باغ علیا استان خودمختاری است شامل ۵ ناحیه: گدروت، مَرِداکِرِت، مارتونی، عسکران (استپاناکرت) و شوشا (شوشی). مساحت آن ۴۰۴۰۰ کس ۲ و جمعیت آن در ۱۹۸۹م، ۱۸۸ هزار نفر نوشته شده است که از این عده ۱۵۸ هزار نفر ارمنی بودند (مرادیان، 75). این سرزمین در ادوار گوناگون نامهای متعدد و متفاوت داشته است. در سنگ‌نوشته‌های اورارتویی نام قرا باغ به صورت اورتخینی^۲ و اورتخه (آرتونیان، 212-211؛ مرادیان، همانجا) آمده که نام ارمنی آرتساخ برگرفته از آن است («قرا باغ...»^۳، 7). مؤلفان

1. Brestlitovsk

2. Urtekhini

3. Nagorny...

ارمنی و غیرملت (غیرمسلمان) دانسته (ص ۴) و از محال خسته ارمنی در قراباغ یاد کرده است (ص ۶، ۱۰). در ۱۲۸۵ق/۱۸۶۷م قفقاز به ۵ استان تقسیم شد و قراباغ علیا به صورت بخشی از استان یلیزاوت پل^۲ (الیزابت پل) در آمد. این وضع تا ۱۹۱۷م ادامه یافت («قراباغ»، ۱۶). در سالهای ۱۹۱۸-۱۹۲۰م قراباغ علیا توسط شورای ملی ارامنه اداره می شد.

جمهوریهای ارمنستان و آذربایجان بارها بر سر ناحیه قراباغ اختلاف و درگیری داشتند. سرانجام در ۷ ژوئیه ۱۹۲۳ بخش کوهستانی قراباغ که تا ۱۹۱۷م بخشی از استان یلیزاوت پل (= گنجه) بود، با نام استان خودمختار قراباغ کوهستانی (علیا) به صورت یکی از استانهای تابع جمهوری شوروی آذربایجان درآمد که خان کند (استپاناکرت) مرکز آن نامیده شد (همان، ۲۳؛ XVII/199، BSE^۱؛ نیز نک: ه، د، استپاناکرت). در آغاز سال ۱۹۸۸م اجلاس شورای نمایندگان خلق بخشهای خودمختار قراباغ علیا قطعنامه ای مبنی بر خروج از تابعیت جمهوری شوروی آذربایجان و الحاق به جمهوری شوروی ارمنستان را تصویب کرد. در ۲۰ فوریه همان سال اجلاس شورای نمایندگان خلق استان قراباغ در شهر استپاناکرت برگزار شد و خروج استان از جمهوری شوروی آذربایجان و الحاق آن به جمهوری شوروی ارمنستان را اعلام کرد. از آن زمان و به ویژه پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی در ۱۹۹۱م اختلاف میان دو جمهوری آذربایجان و ارمنستان شدت گرفت که با برخوردهایی نیز همراه بوده، و تاکنون حل نشده باقی مانده است.

دین: از دین دیرینه ارمنیان آگاهی چندانی در دست نیست. چنین به نظر می رسد که ارمنیان همانند بسیاری از هم نژادان آریایی خوش دینداری را با اعتقاد به نیروی طبیعت آغاز کرده باشند (پاسدراجیان، ۱۰۳). موسی خورنی به نقل از مارآباس کاتینا درباره اساطیر ارمنی آورده است که هایک تیرانداز، پل (بعل) را کشت (ص ۲۰). برخی محققان هایک را با آپولون همانند دانسته اند (درنرسیان، ۶۰). تورک^۳ تنومند پهلوان که از اخلاف پاسکام نواده هایک بود (موسی خورنی، ۶۴)، با خدای تندر و توفان از خدایان حثیان برابر شده است (درنرسیان، همانجا). طبق روایتهای دینی مردم ارمنی، جنگل سوسیائس واقع در ایروان مورد احترام، و جنبش برگهای درختان آن جنگل وسیله ای برای پیشگوییهای کاهنان بود و آتوشاوان «اتوشروان» فرزند کاردوس نگهبان جنگل به شمار می رفت (آبراهامیان، ۱۰۰).

گروهی از محققان، دین قدیم ارمنیان را متأثر از آیین کهن ایرانی دانسته اند (همانجا). داستان بیوراسپ (ضحاک) که از اساطیر ایرانی کهن بوده، به ارمنستان نیز راه یافته است (موسی خورنی، ۴۸-۴۹). در ادوار تاریخی کهن، ارمنیان ایزدان ایرانی را ستایش می کردند. اهورا مزدا به عنوان پدید آورنده آسمان و زمین به آیین کهن ارمنیان راه یافت.

یونان باستان این سرزمین را اورخیستنا نامیده اند (استرابن، ۷/322, 323). در اوایل سده های میانه این سرزمین به دو نام دیگر نیز خوانده می شد که یکی تساودک^۱ و دیگری خاچن بوده است (مرادیان، همانجا). خاچن از واژه ارمنی خاچ به معنای صلیب آمده است. این سرزمین از آن رو خاچن نامیده شد که ساکنان آن را مسیحیان ارمنی تشکیل می داده اند («قراباغ»، ۸).

نام قراباغ نخستین بار در سده ۸ق در اثری گرجی آمده (همانجا) و نیز حمدالله مستوفی در نزه القلوب آن را قراباغ اران نامیده است (ص ۱۸۱-۱۸۲). بخش جلگه ای آن را در زبان فارسی «باغ سفید» و بخش کوهستانی آن را «باغ سیاه» می نامیدند که ترجمه ترکی آن قراباغ است (مرادیان، ۷۶). در نیمه نخست سده ۶ق م آرتساخ (قراباغ) که بخشی از قلمرو دولت یرواندیان ارمنستان به شمار می رفت، تابع دولت ماد و از ۵۵۰ تا ۳۳۱ق م تابع دولت هخامنشی بود («قراباغ»، ۱۰). پس از تقسیم ارمنستان میان دو امپراتوری روم شرقی (بیزانس) و ایران در ۳۸۷ تا ۴۲۸م آرتساخ همچنان بخشی از ارمنستان بود، سپس به صورت بخشی از مرزبانی آلبانیای قفقاز درآمد که تابعیت ایران را داشت. در پایان سده ۶ و اوایل سده ۷م مرزبانی آلبانیا به چند شاهزاده نشین کوچک منقسم شد. در جنوب اوتیک و آرتساخ شاهزاده نشینهای ارمنی با عنوان آران شاهان وجود داشتند (همان، ۱۰، ۱۱). در سده ۷م دودمان مهران که از تبار ایرانی بودند، زمام امور آلبانیا از جمله اوتیک و آرتساخ را به دست گرفتند (مرادیان، ۷۹). از سده ۵ق/۱۱م ترکان سلجوقی به قفقاز راه یافتند. بعدها مغولان و ترکمانان قراقویونلو و آق قویونلو ارمنستان و اران را به تصرف آوردند (همو، ۷۹، ۸۱). از سده ۸ق گروههای غیرارمنی به قراباغ کوچ کردند. ۲۴ قبیله در قراباغ اران سکنی گرفتند که آنان را به ترکی «ایگیری دورت = ۲۴» می نامیدند («قراباغ»، ۱۳؛ بدلیسی، ۴۲۴). بخشی از قبایل ترک که با عنوان «اوتوز ایکی = ۲۲» در دشت میل و مغان استقرار داشتند، نام «۲۴» بر خود نهادند. در رأس گروه «۳۲» قبیله جوانشیر قرار داشت (جوانشیر، ۶؛ «قراباغ»، همانجا). اینان در ۱۱۳۴ق/۱۷۲۲م با شورش ارمنیان به رهبری داوید بیک به مقابله برخاستند. پس از مرگ نادرشاه (۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م) این گروه به جلگه قراباغ رفتند و با قبایل دمیچی و حسنلو از گرجستان و گروههایی از کنگرولهای نخجوان و شاهسونهای مغان در آمیختند. افراد قبیله جوانشیر به نواحی کوهستانی قراباغ حمله بردند و به عنوان خوانین محلی موقعیت خود را تثبیت کردند (همان، ۱۴، ۱۳).

در ۱۸۱۳م طبق معاهده گلستان، قراباغ به روسیه واگذار شد. ۹ سال بعد خان نشین قراباغ منحل گردید و به همراه دیگر خانات به ولایت تابع امپراتوری روسیه بدل شد (همانجا). میرزا جمال جوانشیر قراباغی که فرزند یکی از سران قبیله جوانشیر بوده (بابایف، ۵)، در اثر خود تاریخ قراباغ به دو نکته مهم اشاره کرده است: وی ولایت قراباغ را «از جمله مملکت اران» نوشته (ص ۳)، ولی مردم آن را در قدیم

1. Tsavdek

2. Elizavetpol

3. Tork

بعضی مؤلفان، نفوذ اهورامزدا به آیین ارمنیان را متأثر از نفوذ پارتیان دانسته‌اند (درنرسیان، پاسدرماجیان، همانجاها). ارمنیان، اهورامزدا را آرامازد می‌نامیدند (آبراهامیان، ۱۰۱). زیارتگاه عمده آرامازد در ناحیه آنی بوده است (راسل، ۱۵۹؛ ایرانیکا، II/439؛ درنرسیان، همانجا). ارمنیان، آرامازد را خدای روزنویا سال نو می‌نامیدند که در زبان ارمنی به صورت ناواسارد و مرکب از دو واژه ناوا = نو و ساردا = سال آمده است (آبراهامیان، ۱۰۲). ارمنیان در نخستین ماه سال نو (فروردین) جشنهای بزرگ برپا می‌کردند. میترا (مهر) ایزد روشنائی و اناهیتا (اناهیت) ایزد آبادانی، خرد و باروری از ایزدان محبوب ارمنیان بوده‌اند. اناهیت فرزند آرامازد بوده است. پرستشگاههای اناهیت در نواحی پریزا، آرمویر، آرتاشات، آشتی‌شات قرار داشت. در آشتی‌شات تندیس زرینی از اناهیت وجود داشته که ارمنیان آن را وُسکه مایر (مادر زرین) می‌نامیدند. میترای ایرانی نیز طرفداران بسیاری داشت. نامهای خاص ارمنی چون میهران، مهروژان، میهردات و جز آنها که همه از مهر مشتق شده‌اند، نشانه‌ای از احترام این ایزد در میان ارمنیان بوده است (همو، ۱۰۳-۱۰۴). ورثرغن^۱ (بهرام) ایزد جنگ و پیروزی (دلآوری) با نام واهگن در میان ارمنیان شهرت داشت (راسل، ۱۸۹). ارمنیان، واهگن را ایزد رعد و نیرومندی نیز دانسته‌اند (نوری‌زاده، ۷۲). ستایش بهرام از ادوار کهن به ارمنستان نفوذ کرده بود (پورداد، ۱۱۴/۲-۱۱۵). تیر که در زبان ارمنی به همین صورت و نیز به شکل تیور^۲ آمده است (راسل، ۲۹۲)، دبیر آرامازد بوده، و اعمال نیک و بد مردم را می‌نوشته است (درنرسیان، ۱۰۴). پرستشگاه تیر در یرازاموین^۳ قرار داشت (آبراهامیان، ۱۰۶). برجسته‌ترین نمونه امتزاج ایزدان ارمنی با ایزدان پارتی در ناحیه ملطیه کنونی دیده شده است (لانگ، ۶۴۷/۳).

دیوان یا ارواح شریر در آیین ارمنیان نیز همانند دیوان در آیین کهن ایرانی هستند. در زبان ارمنی دنوا یا روح شریر همان دئو^۴ (دیو) در زبان پارسی باستان است (نک: همانجا؛ آیوازیان، ۵۰). از دیگر ایزدان ارمنی «نانه» است که دختر آرامازد شمرده می‌شد. او را نانی و نان نیز نامیده‌اند که به مفهوم مادر، مادر بزرگ و مشابه واژه ننه فارسی است. مقام این الهه در اساطیر ارمنی روشن نیست (نوری‌زاده، ۷۱). اعتقاد به جهان زیرزمین در هیأت «ساندرایت» یا «اسپاندارایت» آمده که معادل اسپندارمذ در اساطیر ایرانی است. ارمنیان خورشید و ماه و ستارگان را نیز ستایش می‌کردند. اعتقاد به نقش ستارگان نیز در میان مردم ارمنستان باستان رایج بود و ستارگان نامهای ویژه‌ای داشتند (همو، ۷۵، ۷۶). در ارمنستان باستان آتش نیز پرستیده می‌شد که بقایای آن در عصر مسیحیت همچنان ادامه یافت و یکی از جشنها و مراسم کلیسای ارمنی شد که آن را «دیوان انداراج» می‌نامیدند. این جشن «ترانتاز» و بعدها «دِرِنِیز» نیز خوانده شد.

(همانجا). ارمنیان به زمان نیز معتقد بودند و آن را «ژاماناک» می‌نامیدند که همانند واژه زمانه پارسی و از بعضی جهات شبیه زروان (زمانه بی‌کرانه) است (همو، ۷۷). در اساطیر ارمنی آب نیز محترم بود و برای آب، رود، باران و دریا الهه‌ای به نام «نار» وجود داشت (همانجا). مردم ارمنستان درختان را نیز گرامی می‌داشتند (همو، ۷۸). ارمنیان دروژ را که معادل واژه دروغ در زبان پارسی است، مادینه می‌پنداشتند (لانگ، ۶۴۷/۳، ۶۴۸). جیمز راسل در کتاب مشروح خود با عنوان «آیین زرتشت در ارمنستان» بسیاری از مسائل مربوط به امتزاج آیینهای کهن ارمنی و ایرانی را به شرح آورده است.

لانگ بر آن است که شرک و بت‌پرستی ارمنیان متعلق به دوران استیلای اوروتیان و اوایل روزگار آرتاکسیان است (۶۴۶/۳). در آیین کهن ارمنی پیامبری همانند زرتشت و کتابی چون اوستا وجود نداشت. ولی ارمنیان انتظار موعودی را داشتند که مردم و گیتی را از بدیها پاک گرداند. این نظر در داستان آرتاوازد آمده است (آبراهامیان، ۱۰۱).

بنابر روایات، نخستین مبشران آیین مسیح در ارمنستان دو حواری به نامهای تادئوس و بارتلمی^۵ بودند (آرمینیا، ۶۷). موسی خورنی، تادئوس را یکی از ۷۰ شاگرد توماس، از ۱۲ حواری مسیح، نوشته است که برای تبلیغ آیین وی به شهر ادسا^۶ (ادس = الرها) رفته بود (ص ۸۶). سرکیسیان یادآور شده که در میان ۱۲ حواری مسیح، شخصی به نام تادئوس وجود داشته است (تعلیقات، ۲۴۳، حاشیه ۳۵۸). فانوستوس نیز به وجود این شخص اشاره کرده است (ص ۷) و موسی خورنی از حواری دیگری با نام بارتلمی هم یاد کرده است (ص ۹۰). گویا این دوتن از اهالی سوریه بوده‌اند (پاسدرماجیان، ۱۱۸). تادئوس در جنوب و بارتلمی در شمال ارمنستان به تبلیغ آیین مسیح می‌پرداختند (درنرسیان، ۶۳). کلیسای مسیحی روایت مربوط به بارتلمی و مرگ همراه با شکنجه او را در شهر آربانوس که گویا در فاصله میان دو دریاچه وان و اورمیه واقع بوده، مورد تأیید قرار داده است (آرمینیا، ۶۷؛ موسی خورنی، همانجا؛ سرکیسیان، همان، ۲۴۳، حاشیه ۳۶۲). فعالیت تادئوس را در فاصله سالهای ۳۵-۴۳ م و فعالیت تبلیغاتی بارتلمی را در فاصله سالهای ۴۴-۶۰ م نوشته‌اند (آرمینیا، همانجا).

از آغاز سده ۲ م گروهی مسیحی در ارمنستان می‌زیستند و تلاشهایی برای تبلیغ آیین مسیح صورت می‌گرفت. با این وصف مردم آیین کهن خود را رها نکردند. در سده‌های ۲ و ۳ شماری از مردم آیین مسیح را پذیرفتند، ولی آزار مسیحیان نیز ادامه داشت. در ۲۸۷ م، در عهد سلطنت تیرداد سوم فرزند خسرو اول، شاه ارمنستان، آزار مسیحیان شدت گرفت (پاسدرماجیان، ۱۱۹؛ درنرسیان، همانجا). مورخان، گریگور مقدس فرزند آناک از شاهزادگان پارتی را بزرگ‌ترین مبلغ آیین مسیح در ارمنستان دانسته‌اند. از این رو شاخه مسیحی عمده ارمنستان را گریگوری می‌نامند (همانجا؛ فانوستوس، ۸). موسی خورنی او را از

1. Vārētharghana

2. Tiwr

3. Yerazamuyn

4. Daeva

5. Barthélemy

6. Edessa

در ضمن به دو اراده و دو صورت تظاهر نیرو نیز معتقد بودند. اما فرمول کلیسای ارمنی به گونه‌ای دیگر بود؛ اینان با اینکه وجود یک چهره یا مظهر خدایی و دو طبیعت کامل را می‌پذیرفتند، مدعی بودند که این دو به صورتی هماهنگ با یکدیگر پیوند یافته‌اند که یکی اراده پیوسته و هماهنگ واحد و دیگری نیروی پیوسته و هماهنگ متحد است (آرمنیا، 68). چون راز تحقق و تجسم مسیح همان راز «انسان-خدایی» است، از این رو خداوند در وجود مسیح تحقق و تجسم یافته است. پس باید اراده خدا-انسان واحد یگانه باشد و ظهور آن نیز با همه عظمت، از دو مبدأ منشأ گرفته است. هرگاه اراده هماهنگ جامع و واحد موجود نباشد، آنگاه باید از دو اراده یاد کرد. این نیز بدان معناست که تحقق و تجسم کامل، جامع و هماهنگ صورت نگرفته است (همان، 69).

برخی از محققان، کلیسای ارمنی را مونوفیزیت^۱ (طریقت تک جوهری) می‌دانستند. ولی کلیسای ارمنی در زمینه مسیح‌شناسی ادعای آریان‌گرایان را که مدعی منشأ انسانی مسیح بودند و همچنین نظر پیروان اوتوخس^۲ در اواسط سده ۵م را که تنها طبایع الهی برای مسیح قائل بودند، افراطی و مردود می‌دانست (همانجا). در روش کلیسای ارمنی نکته حایز اهمیت وفاداری به سنتهای اولیه است. کلیسای ارمنی خود را اصیل و ملهم از حواریون مسیح می‌داند و با روش محافظه کارانه خود هرگونه افزوده‌ها و نوآوریهای را که ناقض معتقدات اولیه باشند و آن را خدشه‌دار کنند، مردود می‌شمارد. البته این اختلافها در ۴ مرکز اسقفهای بزرگ مسیحیت (رم، اسکندریه، انطاکیه و قسطنطنیه) ریشه داشته است (پاسدراجیان، ۱۴۴). کلیسای ارمنی درباره احکام ساده‌نگر بود و از غلوپرهیز داشت (آرمنیا، همانجا).

در کلیسای ارمنی سلسله مراتب بدین قرار است: کاتولیکوس (جاثلیق)، پس از او پاتریارخوس (بطریق)، سپس اسقف اعظم و اسقف و پس از او متخصص الهیات که واردات^۳ نام دارد، پس از واردات مقام آواگرتس^۴ و بعد از او ایرتس^۵ (کشیش) است. پس از ایرتس، سارکاواگ^۶ و در آخر دبیر^۷ قرار دارد که احتمالاً همان دبیر است (همان، 70؛ آیوازیان، ۵۴).

کلیسای اجمیادزین از دیرباز مقر بطریک اعظم و جاثلیق همه ارمنیان بوده است. این ناحیه و کلیسای بزرگ آن در نزدیکی ایروان واقع است. انتخاب جاثلیق کلیسای ارمنی دائمی است که در کلیسای اجمیادزین صورت می‌گیرد. بنابر معمول حدود ۳۰۰ تا ۴۰۰ تن از نمایندگان کلیساهای ارمنی سراسر جهان در این انتخابات شرکت دارند. جاثلیق ارمنیان از میان اسقفها برگزیده می‌شود. انتخاب جاثلیق شامل دو مرحله است: مرحله نخست با رأی مخفی و محاسبه آراء اکثریت صورت می‌گیرد که طی آن ۵ اسقف مدعی مقام جاثلیقی برپایه اکثریت آراء انتخاب می‌شوند. در مرحله دوم یکی از ۵ اسقف برگزیده به عنوان جاثلیق، برای تمام عمر، انتخاب می‌شود.

سرزمین پهلویان (بارتیان) و از دودمان شاهی سورن (پهله سورن) دانسته است (ص 140). گفته شده است که تیرداد سوم به بیماری سختی گرفتار آمد که پزشکان از درمان او درماندند. سرانجام گریگور او را درمان کرد. پس از این واقعه تیرداد به آیین مسیح درآمد و در ۳۰۱م مسیحیت را دین رسمی ارمنستان اعلام کرد (پاسدراجیان، ۱۱۹؛ در نرسیسیان، ۶۳، ۶۴؛ آرمنیا، همانجا).

کلیسای ارمنی با مصادره اموال و املاک متعلق به پرستشگاههای پیشین، ثروت فراوان به دست آورد، چنانکه املاک آن را نزدیک به ۱۰ هزار ملک زراعتی نوشته‌اند (پاسدراجیان، ۱۲۰-۱۲۱). در ارمنستان مدارس ویژه طلاب علوم دینی تأسیس گردید که کشیشان و اسقفهای بسیاری در آنها تعلیم و پرورش یافتند. بعدها مقام کشیش و اسقف به صورت امتیاز خانوادگی درآمد. نمونه آن مقام جاثلیقی ارمنستان بود که بیش از یک سده در خاندان گریگور باقی ماند. گریگور در ۳۲۵م درگذشت (همو، ۱۲۱-۱۲۲).

در کلیسای ارمنی احکام و تعالیم به عنوان دو امر مجزا از یکدیگر شناخته شده‌اند. احکام مسائل مشخص برگرفته از انجیل است، ولی تعالیم براساس روایتها بنا شده است. کلیسای ارمنی تنها ۳ مجمع جهانی کلیسایی را به رسمیت می‌شناسد که نخستین آنها انجمن دینی نیقیه^۱ (ازینق کنونی در ترکیه) است. این مجمع در ۳۲۵م تأسیس شد (آرمنیا، 68). دو مجمع کلیسایی دیگر، یکی مجمع قسطنطنیه (۳۸۱م) و دیگری مجمع افسوس (۴۳۱م) بوده‌اند (روشندل، ۳۰).

در سده ۵م ساهاک اسقف اعظم و مسروپ ماشتوتس^۲ نسخه‌های یونانی انجیل را با همکاری یزینیک گقباتسی (قُلّبی) که از مردم روستای گُقب (قُلّب) در منطقه آیرارات بود، با تصحیحاتی به ارمنی باستان (گرابار) ترجمه کردند.

در ۴۴۹م یزینیک در اجلاس آرتاشات به مقام اسقف اعظمی نایل شد. در ۴۵۰م یزدگرد دوم شاه ساسانی که سیاست زرتشتی کردن ارمنیان را در پیش گرفته بود، جنگ با ارمنستان را آغاز کرد و گروهی از بزرگان دینی ارمنستان را به اسارت گرفت و به قتل رسانید. در ۴۸۱م مسیحیان ارمنستان سر به شورش برداشتند. با مردود دانستن آیین زرتشت و ویران کردن آتشکده‌ها، بار دیگر مسیحیت به صورت دین رسمی ارمنستان درآمد (نعلبندیان، مقدمه بر ۵، ۵۰۰؛ میلر، ۲۹۶-۲۹۹).

در ۴۵۱م انجمن مذهبی کالسدون^۳ به طریقت پاپ لئون بزرگ گروید که بر مبنای آن دو جوهر جداگانه انسانی و الهی در ذات مسیح وجود داشته است که با هم متحدند، ولی ممزوج نشده‌اند. در ۴۹۱م کلیسای ارمنی به صورتی قاطع از کلیسای رم و کلیسای بیزانس (روم شرقی) جدا شد. کلیسای کاتولیک رم و کلیسای ارتدکس یونان (بیزانس) از چنین فرمولی پیروی می‌کردند و مدعی بودند که یک چهره خدایی و دو طبیعت کامل وجود دارد که یکی از این دو الهی و دیگری انسانی است.

1. Nicaea 2. Mesrop Mashtots 3. Chalcedon (=Kadiköy) 4. monophysite 5. Eutyches 6. Vardapet
7. Avagerets 8. Ierets 9. Sarkavag 10. Dpir

تا ۱۹۹۴م جاثلیق ارامنه وازگن اول بود که در ۱۹۵۵م به این مقام برگزیده شده بود (آرمینا، ۷۱-۷۰). پس از درگذشت وی، یکی از اسقفها موقتاً برای مدت ۶ ماه به عنوان جانشین او انتخاب شد. در آوریل ۱۹۹۵/فروردین ۱۳۷۴ گارگین دوم به سمت یکصد و سی و یکمین جاثلیق سراسر ارمنستان برگزیده شد (آلیک، ۱؛ آراکس، ۳).

زبان: زبان ارمنی شاخه‌ای از گروه زبانهای هند و اروپایی است (BSE³, II/248) که برخی آن را شاخه‌ای مستقل از این گروه دانسته‌اند (درنرسیان، ۶۷؛ BSE², III/107). ارمنیان زبان خود را هایوتسی‌لزو^۱ یا هایرن^۲ می‌نامند که از نام «های» اقتباس شده است (همانجا). باستان‌شناسان به وجود متون کهن ارمنی از سده ۲ ق م اشاره کرده‌اند، ولی هیچ اطلاعی از نوع خط آنها به دست نداده‌اند و این نکته هنوز چنانکه باید روشن نشده است. موسی خورنی گرچه به کتیبه‌های پرستشگاهها و دیوانهای شاهی اشاره کرده، اما او نیز هیچ اشاره‌ای به خطوط آنها نکرده است. او در جای دیگر به فقدان خط و زبان ارمنی اشاره کرده، و یادآور شده است که مطالب مربوط به ارمنستان به خط و زبان پارسی و یونانی نگاشته می‌شده است (ص ۸). زبان ارمنی طی زمانی دراز (حدود ۸۰۰ سال) با زبانهای قومی حتیان، اورارتیان، سوبارها، میتانیان و دیگران که پیش از ارمنیان در منطقه می‌زیستند و نیز با زبانهای اقوام مهاجم از جمله فریگیان از غرب و سکاها از شمال در آمیخت. در جریان اختلاط زبانی، سرانجام دو زبان قومی نزدیک به یکدیگر، آرمه و هایاسا، برتری یافتند. محققان این دو زبان را منشأ زبان ارمنی دانسته‌اند (نک: BSE², همانجا).

چنین به نظر می‌رسد که در دوران پادشاهی آرتاشس اول (۱۸۹-۱۶۱ ق م) مردم ارمنستان دارای زبانی مشترک بودند (همانجا). نفوذ زبانهای ایرانی، به ویژه پارسی و پارسی میانه بر زبان ارمنی اندک نبوده است. بر این دو، زبانهای یونانی و سریانی را نیز باید افزود (درنرسیان، ۶۸؛ آبوازیان، مقدمه، ۱۲). برخی محققان، خطوط تصویری پیدا شده در محلی از دره ارس را مربوط به زبان ارمنی باستان می‌پندارند، ولی دلیل روشنی بر اثبات این مدعا وجود ندارد (درنرسیان، ۶۷). گروهی بر این عقیده‌اند که از سده ۲ ق م «گرابار» زبان مشترک قوم ارمنی بوده است (نوری‌زاده، ۱۰۶-۱۰۷؛ نیز نک: BSE², همانجا). اشعار و ترانه‌هایی از عهد باستان و پیش از ابداع خط و نوشتار ارمنی بر جای مانده که موسی خورنی برخی از آنها را در کتاب خود آورده است (ص ۴۵، ۴۶).

پیش از تقسیم ارمنستان میان دو دولت روم شرقی (بیزانس) و ایران، در آن سرزمین از خط آرامی، سریانی و یونانی استفاده می‌شد، ولی پس از آن استفاده از زبانهای سریانی و پارسی میانه (پهلوی) معمول گردید و در دیوانهای درباری به کار گرفته شد، اما خط و زبان پارسی برتری داشت (نوری‌زاده، ۹۷، ۹۸). از سده ۵ م به بعد آثار

برجسته‌ای به زبان و خط ارمنی نوشته شد که از آن جمله‌اند «ماجرهای اسکندر» و نیز ترجمه «قاپیغوریاس»، «ماوراءالطبیعه» و «آنالوطیقا» از آثار ارسطو (درنرسیان، ۷۶). در رشته تاریخ از آثاری چون «تاریخ گرایش ارمنستان به مسیحیت»، تألیف گریگور روشنگر؛ کتاب «تاریخ اردان و جنگ ارمنیان» نوشته یغیشه، «تاریخ» موسی خورنی؛ «تاریخ» غازار پاربتسی^۳ (لازار فاربی) در سده ۵ م می‌توان یاد کرد. بعدها آثار دیگری درباره فتوح مسلمانان از سبنوس^۴ (همو، ۷۷) و حمله ترکان سلجوقی نوشته آریستاکس لازتیورتی^۵ (همو، ۷۷-۷۸) و نیز «تاریخ آلبانیا» (آغوانک) از موسی کاغان کاتواتسی در سده ۱۰ م نوشته شد (همو، ۷۹).

زبان گرابار که تا دهه‌های ششم و هفتم سده ۱۹ م به عنوان زبان گفتاری و نوشتاری قوم ارمنی به حیات خود ادامه داد (نوری‌زاده، ۱۰۷)، از سده ۱۲ م برای قشرهای وسیع مردم چندان مفهوم و قابل استفاده نبود. از این رو گروهی از زبان‌شناسان، گرابار را زبان خاص اشراف نامیدند. در دوره‌های اسلامی زبان ارمنی بجز از زبانهای یاد شده، زیر تأثیر زبانهای فارسی، عربی و ترکی نیز قرار گرفت و در نتیجه، زبان ارمنی به غنا و پیشرفتهایی دست یافت. در سده ۶ م عناصر یونانی به صورتی تصنعی در نحو زبان ارمنی اثر گذارند. با این وصف تنی چند از نویسندگان ارمنی کوشیدند تا با کمک عناصری از درون زبان گرابار این زبان را زنده نگاه دارند. به تقریب از سده ۱۲ م با گسترش شهرنشینی و ظهور قشرهای جدید اجتماعی کوششهایی به منظور سهل الوصول بودن آثار ادبی صورت گرفت. طی سده‌های ۱۱ و ۱۲ م منظومه‌هایی به زبان ارمنی میانه پدید آمد. در سده‌های ۱۶-۱۸ م با کوشش در راه اتحاد قومی، عناصر زبان ادبی جدید شکل گرفتن آغاز کرد (BSE², III/107).

در ربع چهارم سده ۱۹ م زبان گفتاری و نوشتاری جدید ارمنی به نام «آشخارهابار» جایگزین زبان گرابار شد (نوری‌زاده، همانجا). آشخارهابار بر پایه امتزاج لهجه‌های شرقی و غربی پدید آمد و هنوز صورتی واحد و فراگیر نداشت. زبان و ادبیات ارمنی به دو گونه گفته و نوشته می‌شد. مردم ارمنستان که از این دوگانگی ناخرسند بودند، آنها را گویش بربری می‌نامیدند. در آواشناسی و صرف، میان این دو گویش تفاوتی وجود داشت، ولی مانع درک مفاهیم نبود. صورت نحوی این دو گویش همانند بود. در اواسط سده ۱۹ م آشخارهابار جایگاهی برتر یافت.

آبویان^۶ نویسنده روشنگر ارمنی در تشکل زبان ادبی معاصر ارمنی نقشی بسزا ایفا نمود (BSE², همانجا). در سده‌های ۱۹ و ۲۰ م این زبان جدید از سوی گروه کثیری از اهل ادب چون م. نعلبدیان، رافی، اوهانسیان، تومانیان، ایساکیان، هاکوبیان، تریان و دیگران کمال یافت. از این پس زبان ارمنی با استفاده از عناصر گویش عامه، رفته‌رفته از

1. haiots lezu

2. haieren

3. Lazar Parbetsi

4. Sebeos

5. Aristakes Laztiorti

6. Abovyan

نیز داستان اژدهاک از آن جمله‌اند. این داستانها در کتاب «تاریخ ارمنستان» موسی خورنی آمده است. در داستانهای عامیانه ارمنی نیز قطعاتی از پیکار میان نیروهای خیر و شر، جهان نور و ظلمت و پهلوانان دلاور وجود دارد که عمده‌ترین آنها داستان داوید ساسونی است. در ضمن از ترانه‌های خوانندگان دوره‌گرد، داستان گوشتان را نیز می‌توان یاد کرد (BSE³, II/238-239؛ تولولیان، ۶).

ادبیات قدیم ارمنی شامل ادبیات مکتوب است که کهن‌ترین آنها سنگ‌نوشته‌های اورارتویی هزاره نخست ق.م است. در سده ۱ ق.م و عصر شکوفایی هلنسم در ارمنستان نمایشنامه‌هایی به زبان یونانی نوشته شده بود. با نفوذ مسیحیت در ارمنستان به تقرب آثار مربوط به دوران بت‌پرستی از میان رفت و جای خود را به ادبیات کلیسایی و مذهبی داد. در این دوره بخشهایی از کتاب مقدس (انجیل) ترجمه شد و آثار مورخان به ویژه آگاثانگوس (آگاثانگوس)، فائوستوس بوزند، یغیشه، لازار فاربی (غازار پاربتسی) و موسی خورنی پدید آمدند که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بودند (همو، ۱۰، ۱۳، ۱۴؛ BSE³ II/239). از آثار فلسفی و دینی مهم این دوره کتاب مشهور یزینیک کقباتسی است. جا دارد از اثر آناشیراگاتسی در زمینه جغرافیا و تاریخ نیز یاد شود که تاریخ نگارش آن سده ۷ م است (تولولیان، ۱۴، ۱۵). سده ۹ عصر ناکامیها و ویرانیه در سایه جنگهایی بود که از دربار خلافت عباسیان بر مردم ارمنستان تحمیل می‌شد. در این دوره حماسه داوید ساسونی پدید آمد (همو، ۱۶). نیمه دوم سده ۱۰ و اوایل سده ۱۱ نوشته‌های نارگاتسی سرشار از مطالب دینی و توجه به مبدأ بود (همو، ۱۹، ۲۰). سده‌های ۱۲-۱۴ م را در تاریخ ادبیات ارمنی عصر کیلیکیه نامیده‌اند (همانجا). در سده‌های ۱۳-۱۶ م ادبیات ارمنی به مدارج عالی دست یافت. طی سده‌های ۵-۱۸ م به وجود ۵۰۰ مؤلف ارمنی اشاره شده است.

دوره جدید ادبیات ارمنی از نیمه دوم سده ۱۸ و اوایل سده ۱۹ م است. در این دوره می‌توان از سرایندگانی چون سایاتنوا یاد کرد که ترانه‌هایی به زبانهای ترکی و ارمنی از او برجای مانده است (همو، ۳۱، ۳۲). در جلفای اصفهان نیز نمونه‌های ارزشمندی از آثار مکتوب ارمنی باقی است. با پذیرفته شدن زبان آشخارهابار به جای گرابار، ادبیات ارمنی دوران شکوفایی جدیدی را آغاز کرد. از این زمان آثار متعددی در رشته‌های مختلف علم، ادب، فرهنگ و هنر به زبان ارمنی چاپ و منتشر شد که درخور توجه است (BSE³, II/239-241؛ برای اطلاع بیشتر درباره ادبیات ارمنی طی ۱۰۰ سال اخیر، نک: نوری‌زاده، جم).

مأخذ: آبراهامیان، روبین، «دین قدیم ارمنیان»، یادنامه پورداود، تهران، ۱۳۲۵؛ آراکس، تهران، ۱۳۷۴؛ س.س. ۸، شه. ۷۰-۷۱؛ آفاناسیان، سرز، ارمنستان، آذربایجان، گرجستان، از استقلال تا استقرار رژیم شوروی، ۱۹۱۷-۱۹۲۳ م، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدی، تهران، ۱۳۷۰؛ آقاسی، گیو و الکساندر پادماگریان، تاریخ اجتماعی و سیاسی ارمنه، تهران، ۱۳۵۲؛ آلیک، تهران، ۱۳۷۴؛ س.س. ۶۵، شه. ۶۲؛ آوازبان (ترزبان)، ماریا، وام واژه‌های ایرانی میانه غربی در زبان ارمنی، تهران،

سیطره زبان گرابار خارج شد و آشخارهابار که در ارمنستان شرقی رواج داشت، مرحله تازه‌ای از پیشرفت را آغاز کرد (همان، III/108). برخی محققان، زبان ارمنی را به ۳ دوره زبان باستانی (سده‌های ۵-۱۱ م)، زبان میانی (سده‌های ۱۱-۱۷ م) و زبان جدید (از سده ۱۷ م به بعد) مربوط دانسته‌اند و برآنند که زبان جدید از اواخر سده ۱۹ م با آثار ادبی ویژه خود در میان قوم ارمنی رواج یافت (BSE³, II/248-249). تأثیر زبانهای ایرانی بر زبان ارمنی از طریق وام واژه‌ها در زبان محاوره و زبان ادبی صورت گرفته است. هراچیا آجاریان شمار واژه‌های زبانهای ایرانی در زبان ارمنی را ۱۴۱۱ دانسته است (نوری‌زاده، ۱۰۸).

ادبیات مردمی ارمنی در سده‌های ۱۳ و ۱۴ م از شاهنامه فردوسی تأثیر پذیرفت. در عصر سلجوقیان، خوانندگان و نوازندگان دوره گرد، اغلب به نقل اشعار و داستانهای شاهنامه می‌پرداختند. تأثیر شاهنامه به گونه‌ای شد که بعدها در صومعه‌ها و کلیساها نیز میان کشیشان طرفدارانی پیدا کرد، به گونه‌ای که کنستانتین یرزنگاتسی (ز. ۱۲۵۰ یا ۱۲۶۰ م) شعرهایی با آهنگ شاهنامه سرود که مورد اقبال فراوان قرار گرفت (همو، ۱۱۸). گریگور نارگاتسی در سده ۱۰ م شعرهایی شبیه اشعار شاهنامه سرود (همانجا). اقبال قوم ارمنی به قهرمانان اساطیری ایران در اثر ملی ارمنه «ساسونتسی داویت» تجلی یافته است. در این اثر «زال» به عنوان برادر «داویت» معرفی شده است (همو، ۱۱۹).

شمار گویشهای ارمنی را تا ۴۰ گویش نوشته‌اند. برخی از این گویشها که در ارمنستان غربی رواج داشتند، طی سالهای جنگ اول جهانی از میان رفتند (BSE², III/108). از اواسط سده ۱۹ م بررسی دقیق گویشهای ارمنی آغاز شد. بن، پترمان، مولر و دیگران پژوهشهایی در طریق اثبات ریشه هندواروپایی زبان ارمنی انجام دادند (همانجا). الفبای زبان ارمنی پیش از سده ۵ م دارای ۲۲ حرف بود و به نام حروف دانیالی شهرت داشت (نوری‌زاده، ۹۸، ۹۹). در سالهای ۴۰۶-۴۰۵ م کشیشی به نام مسروب ماشتوس بر پایه خط و نوشتار یونانی (بیزانسی) و آرامی مناطق شمالی، الفبای جدیدی برای زبان ارمنی ابداع کرد (BSE³, II/249). گروهی از زبان‌شناسان برآنند که مسروب ماشتوس برخی حروف الفبای ارمنی را از حروف پارسی اقتباس کرده، و به صورت معکوس در الفبای ارمنی جا داده است (نوری‌زاده، ۱۰۴). الفبای کهن ارمنی همان است که با ۳۸ حرف تاکنون نیز برجا مانده است.

۲۲ قرن تاریخ مؤید قدمت ادبیات ارمنی است. ادبیات ارمنی را به ۳ بخش می‌توان تقسیم کرد: ۱. اساطیر و داستانهای عامیانه، ۲. ادبیات قدیم که تاریخ آن را از روزگار باستان و عهد اورارتو تا نیمه نخست سده ۱۸ م دانسته‌اند، ۳. ادبیات جدید ارمنی از نیمه دوم سده ۱۸ م تا روزگار معاصر. اساطیر و داستانهای عامیانه ارمنی از اعماق قرون و اعصار برجا مانده و سینه به سینه نقل شده‌اند که داستانهایک، آرای زیبا، واهان، قطعاتی درباره داستان آرتاشس و سائیک، داستان تیگران و

Adonts, N., *Armeniya v epokhy Yustiniana*, Erevan, 1971; *Armenia's Referendum on Independence*, Erevan, 1991; *Armeniya entsiklopediya puteshestvennika*, ed. K.S. Khudaverdyan, Erevan, 1990; Arutyunyan, H. V., *Toponimika Urartu*, Erevan, 1985; Aslanyan, A.A. et al., *Armeniya*, Moscow, 1968; Babaev, F., introd. *Garabagh tarikhii*, Baku, 1959; BSE², BSE³; Dandamaev, M.A., *Iran pri pervykh Akhemenidakh*, Moscow, 1963; id., *Politicheskaya Istoriya Akhemenidskoï derzhavy*, Moscow, 1985; Darbinyan- Melikyan, M.O., notes on *Istoriya anonimnogo...* (vide: ibid); Dyakonov, I.M., *Istoriya Midii*, Moscow/Leningrad, 1956; Egishe, O. *Vardane i voine armynskoi*, tr. I. A. Orbeli, Erevan, 1971; Favstos, B., *Istoriya Armenii*, tr. M.A. Gevorgyan, Erevan, 1953; Galstian, A.G., introd. *Armynskie istochniki o mongolakh*, Moscow, 1962; Gandzaketsi, K., *Istoriya Armenii*, tr. L. A. Khanlaryan, Moscow, 1976; Hakopyan, T. X., article in *Istoriya Armynskogo naroda*, ed. M.G. Nersisyan, Erevan, 1980; *Haykakan Sovetakan Hanragitaran*, Erevan, vol. VII, 1981, vol. XII, 1986; *Herodotus*, tr. A. D. Godley, London, 1946; *Human Development Report 1994*, New York, 1994; *Iranica*; *Istoriya anonimnogo povestvovatelya pseudo-Shapuh Bagratuni*, tr. M.O. Darbinyan-Melikyan, Erevan, 1971; Kalankatuatsi, M., *Istoriya strani Aluank*, tr. Sh. V. Smbatyan, Erevan, 1984; Kent, R. G., *Old Persian*, New Haven, 1953; Kostanyants, K., *Kratkii ocherk Istarii Armenii*, Moscow; Kretatsi, A., *Povestvovanie*, ed. N. K. Korganyan, Erevan, 1973; Lukonin, V.G., *Kultura Sasanidskogo Irana*, Moscow, 1969; Makhmuryan, G.G., *Voprosi novoi istarii Armenii...*, *Novaya istoriya Armenii...*, Erevan, 1993; Marquart, J., *Ērānšāhr*, Berlin, 1901; id., *Südarmanien und die Tigrisquellen*, Wien, 1930; Movses Khorenatsi, *Istoriya Armenii*, ed. Gagik Sarkisyan, Erevan, 1990; Muradyan, P., *Istoriya - pamyat pokolenii*, Erevan, 1990; *Nagornyĭ Karabakh*, ed. G. A. Galoyan and K. S. Khudaverdyan, Erevan, 1988; *Narody Kavkaza*, ed. B. A. Gardanov et al., Moscow, 1962; Neiman, M., *Armiane*, Erevan, 1991; Nersesyan, M.G., article in *Istoriya Armynskogo naroda*, Erevan, 1980; *Pauly; Persidskie dokumenty Matenadarana I*, ed. A. D. Papazyan, Erevan, 1956; *Pigulevskaya, N., Goroda Irana v rannem srednevekovye*, Moscow/Leningrad, 1956; Piotrovskii, B. B., *Vanskoe tsarstvo*, Moscow, 1959; Pogrebova, M. N., *Zakaukaze i ego svyazi s prednoi Aziei v skifskoe vremya*, Moscow, 1984; Richardo, J. P., «Armiane, chego by eto ni stoilo», *Armiane*, Erevan, 1991; Russel, J. R., *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard University, 1987; Sarkisyan, G., chapters of *Istoriya Armynskogo naroda*, ed. M.G. Nersesyan, Erevan, 1980; id., notes on *Istoriya Armenii* (vide: Moses Khorenatsi); Sebastatsi, «Letopisi», *Armynskie istochniki o mongolakh*, Moscow, 1962; Stepanos, «Letopisi», *Armynskie istochniki o mongolakh*, Moscow, 1962; *Soverskii entsiklopedicheskiĭ slovar*, Moscow, 1987; Strabo, *The Geography*, tr. H.L. Jones, London, 1969; Struve, V.V., *etyudi po istorii severnogo prichernomorya Kavkaza i srednei azii*, Leningrad, 1968; *The Travels of Marco Polo*, tr. W. Marsden, London, 1818; Uzunçarsili, İ.H. *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; Verner, E., «Armynskie uzhasy, 1915-1916 g.g. Armynskaya li vydumka?», *Germanskii istochniki o genotside armyan*, Erevan, 1991; Xenophon, *Cyropaedia*, tr. W. Miller, Londond, 1968; Yuzbashyan, K. N., introd. *O Vardane...* (vide: Egishe); id., introd. *Povestvovanie vardapeta of Aristokesa Lastivertsii*, Moscow, 1968.

عنايت الله رضا
آزمنی، قوم، نک: ارمنستان.
آزقوی، محمود، نک: سراج الدین ارموی.

ارمیا، فرزند جلقیا، از پیامبران بزرگ بنی اسرائیل در سده های ۷ و ۶ ق.م. اصل نام این پیامبر در زبان عبری «یریم یا هو» است، به معنی «یهوه می بخشد» یا «یهوه بالا می برد» (نک: جودائیکا، IX/1346; ER, VIII/1; بستانی، ۲۶۷/۱۰). ضبط این نام در منابع اسلامی به صورت ارمیاء، ارمیاء، اورمیاء و یرمیاء نیز آمده است (جوالیقی، ۲۱؛

۱۳۷۱ش: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عیدالله، المسالك و الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن عبری، غفریویوس، تاریخ مختصر الدول، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن فقیه، احمد، البلدان، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، قاهره، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ «اسناد فارسی ماتاداران» (نک: ما)، انصاری دمشقی، محمد، نخبة الدهر، به کوشش مرن، لایپزیگ، ۱۹۲۴م؛ اوستد، ا.ت، تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه محمد مقدم، تهران، ۱۳۳۰ش؛ بازورث، ا.ک، «تاریخ سیاسی و دودمانی ایران»، تاریخ ایران، به کوشش ج. آ. بویل، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بدلیسی، شرف الدین، شرفنامه، تاریخ مفصل کردستان، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ پندش فرنیخ دادگی، به کوشش مهرداد بهار، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بهار، مهرداد، حاشیه بر پندش... (ه)؛ بیوار، ا.د.ه، «تاریخ سیاسی ایران در دوره اشکانیان»، تاریخ ایران، به کوشش ج. آ. بویل، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ پاسدراجیان، هرازد، تاریخ ارمنستان، ترجمه محمد قاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ پیچوی، ابراهیم، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۳ق؛ پورداد، ابراهیم، «ادیات مزدیسنا»، پشتها، بمبئی، ۱۹۲۸م؛ پیوتروفسکی، ب.ب، اورارتو، ترجمه عنايت الله رضا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ تاج بخش، احمد، روابط ایران و روسیه در نیمه اول قرن ۱۹، تبریز، ۱۳۳۷ش؛ تاورنیه، سفرنامه، ترجمه ابوتراب نوری، به کوشش حمید شیرانی، اصفهان، ۱۳۳۶ش؛ تولویان، میناس، نگرشی کوتاه به ۲۲ قرن ادبیات ارمنی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ جوانشیر قرباشی، جمال، تاریخ قرباشی، باکو، ۱۹۵۹م؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خداوردیان، ک.س، «تاریخ ارمنستان»، ترجمه ا.گرماتیک، تهران، ۱۳۶۰ش؛ دایرة المعارف فارسی، درنرستان، سیرابی، ارمنیان، ترجمه مسعود رجبتا، تهران، ۱۳۵۷ش؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالنعم عامر و جمال الدین شیال، بغداد، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رضا، عنايت الله، ایران و ترکان در روزگار ساسانیان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ روشندل، جلیل و رایف قلی پور، سیاست و حکومت در ارمنستان، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ریاحی، محمدامین، مقدمه بر عالم آرای نادری (نک: ه، مروی)؛ شارپ، ولف نارمن، فرمانهای شاهنشاهی هخامنشی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ طبری، تاریخ، فرای، رن، «تاریخ سیاسی ایران در دوره ساسانیان»، تاریخ ایران، به کوشش ج. آ. بویل، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه عباس اول، تهران، ۱۳۵۳ش؛ کارزو، ژان ماری، ارمنستان ۱۹۱۵، ترجمه فریرز برزگر، تهران، ۱۳۵۵ش؛ کارنامه اردشیر بابکان، به کوشش بهرام فروشی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ کالج، مالکولم، پارتیان، ترجمه مسعود رجبتا، تهران، ۱۳۵۵ش؛ کتاب مقدس؛ کریستنسن، اورتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۲۲ش؛ کسروی، احمد، شهریاران گمنام، تهران، ۱۳۳۵ش؛ لانگ، دیوید، «ایران، ارمنستان و گرجستان، تماسهای سیاسی»، تاریخ ایران، به کوشش ج. آ. بویل، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مقسویی، غوما، ارمنستان در زمان تیمور لنگ، ترجمه ح. صدیق، تبریز، ۱۳۵۷ش؛ مروی، محمد کاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ منجم پاشی، احمد، جامع الدول، به کوشش ولادیمیر مینورسکی، لندن، ۱۹۵۳م؛ میلر، و.م، «تاریخ کلیسای قدیم در امپراتوری روم و ایران»، ترجمه علی نخستین، لایپزیگ، ۱۹۳۱م؛ نسوی، محمد، سیرت جلال الدین مینکبرنی، ترجمه فارسی کهن، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۲۴ش؛ نظامی گنجوی، خشمه، تهران، ۱۳۳۶ش؛ نعلبدیان، گئورگی، حاشیه بر تاریخ ارمنستان موسی خورنی، ایروان، ۱۹۸۴م؛ همر، مقدمه بر تکذیب و رد فرق دینی یزیدیک کقباتسی، ایروان، ۱۹۸۹م؛ نفیسی، سعید، بابک خرم دین دلاور آذربایجان، تهران، ۱۳۴۲ش؛ نوری زاده، احمد، صد سال شعر ارمنی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نولدکه، تئودور، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ هدایت، رضا قلی، روضه الصفای ناصری، قم، ۱۳۳۹ش؛ هیتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران، حکومت آق قویونلو و ظهور دولت صفوی، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، البلدان، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ همر، تاریخ، بیروت، دار صادر؛ نیز:

جامعه یهودیه را فرا گرفت. از این رو نبوت ارمیا در این زمان با مشکلات فراوانی روبه‌رو شد و او ناگزیر با شدت و سعی بیشتر به تبلیغ احکام و ارشاد قوم پرداخت. نبوت ارمیا بیشتر مبتنی بر انذار و وعید بود. ارمیا از قوم یهود می‌خواست که پیش از نزول بلای الهی توبه کنند، لیکن یهودیان و به ویژه ساکنان عناتوت و خویشان خود او، به گفته‌ها و انذارهایش گوش ندادند و از همان آغاز با او به مخالفت برخاستند. تنها در آن روزگار، باروخ کاتب و دوست او به وی وفادار ماند (کتاب ارمیا، ۱۲: ۶؛ یوسفوس، IV/201؛ جودائیکا، IX/1346, 1348).

در زمان سلطنت یهوایقیم، دشمنی دو دولت قدرتمند مصر و بابل فزونی یافت و سرزمین یهودیه که بین این دو دولت واقع بود، دچار تزلزل شد. یهوایقیم پادشاه یهودیه و درباریان او، و نیز گروهی از مردم به گمان تفوق دولت مصر بر بابل، به سوی مصر گرایش یافتند و گاه به مخالفت با حکومت بابل می‌پرداختند؛ لیکن ارمیا در همین احوال آنان را از مخالفت با بابل برحذر می‌داشت و پیش‌بینی می‌کرد که به زودی قوم بنی اسرائیل به مدت ۷۰ سال به اسیری به بابل برده خواهند شد. گفته‌اند که وی روزی یوغ چوبینی که کنایه از اسارت قوم یهود بود، بر گردن نهاد، اما کاهنان و درباریان گفته‌ها و اعمال او را حمل بر مخالفت با پادشاه کردند و با این اتهام او را به زندان انداختند و تصمیم بر مجازات او گرفتند (کتاب ارمیا، ۲۶: ۱-۱۷، ۲۴؛ یوسفوس، IV/201, 207, 209؛ جودائیکا، IX/348, 351)، لیکن برخی از بزرگان قوم از جمله اخیقام بن شافان — که از دوستان و معتقدان ارمیا بود — موجبات نجات او را فراهم آوردند. در همان زمان، پیامبر دیگری به نام «اوریا» که همان پیام ارمیا را تبلیغ می‌کرد، به قتل رسید (کتاب ارمیا، ۲۶: ۲۰-۲۴؛ یوسفوس، IV/207, 209؛ شولتز، ۲۴۹).

پس از رهایی ارمیا از زندان در ۶۰۵ ق.م، از سوی خداوند فرمان رسید که گفته‌ها و سخنانی را که به او وحی می‌شود، بنویسد (کتاب ارمیا، ۳۶: ۲). در ۶۰۴ ق.م به روایتی، هنگامی که مردم در معبد جمع بودند، ارمیا موعظه معروف خود موسوم به «موعظه معبد» را ایراد کرد و کتاب خود را که بیشتر شامل انذار و وعید بود، بر آنان خواند و از یهوایقیم و اطرافیانش خواست که در کشاکش میان بابل و مصر، با مصریان همراه نشوند، بلکه با بابلیان از در آشتی درآیند، اما درباریان کتاب را از او گرفته، نزد پادشاه بردند و او آن را در آتش افکند و فرمان داد که ارمیا و کاتب او را دستگیر کنند. این دو گریختند و در خفا کتاب را دوباره نوشتند و پیشگوییها و مطالب تازه‌ای نیز بر آن افزودند (کتاب ارمیا، ۳۶: ۱-۳۲، ۴۵؛ یوسفوس، همانجا؛ نیز نک: جودائیکا، IV/1349-1350). به روایتی دیگر، در این احوال ارمیا خود در زندان بود و موعظه معبد و ماجراهای بعد از آن به باروخ منسوب است (کتاب ارمیا، ۳۶: ۹-۱۰).

در همان سال (۶۰۵ ق.م) بخت نصر سردار بابلی که از طرف پدرش،

ابن جوزی، ۷/۱: ۴۰؛ ابن منظور، ماده رمی؛ ابن خلدون، ۲/۸۲؛ سیوطی، ۲۹/۲).

ارمیا در حدود سال ۶۴۵ ق.م در عناتوت^۱ (یا عناتوت و عناتای کنونی) واقع در شمال شرقی اورشلیم، در خانواده‌ای روحانی زاده شد. پدر او از خادمان کنیسه عناتوت و از فرزندان ابیاتار^۲ کاهن و روحانی برگزیده زمان داوود بود (جودائیکا، همانجا، نیز II/71, 927). در تلمود از نسل یوشع^۳ و زح^۴ دانسته شده است (نک: همان، IX/1359). نیای ارمیا در زمان حضرت سلیمان (ع) به عناتوت تبعید شد (کتاب ارمیا، ۱: ۱؛ یوسفوس، IV/221؛ نیز نک: ابن عساکر، ۶۷۱/۲، که او را از نسل لایوی بن یعقوب دانسته است). در زمان ولادت ارمیا، امپراتوری آشور بزرگ‌ترین قدرت آسیای غربی بود و یهودیه — که منسی (منشه) بن حزقیا بر آن فرمان می‌راند — از خراج گزاران آشور شمرده می‌شد. بت‌پرستی، در میان بنی اسرائیل راه یافته بود و بعل پرستی و پرستش الهه آسمان رفته رفته جای‌گزین دین موسوی می‌شد. پس از مرگ منسی (ح ۶۴۱ ق.م) پسرش آمون (د ۶۳۹ ق.م) حدود دو سال حکومت کرد، تا سلطنت به پسرش یوشیا (ح ۶۰۹-۶۰۸ یا ۶۰۸ ق.م) رسید. در زمان یوشیا امپراتوری آشور رو به ضعف نهاد و دو امپراتوری بزرگ مصر و بابل جای‌گزین آن شدند (دوم پادشاهان، ۲۱: ۱-۲۶، ۲۲: ۱؛ دوم تواریخ ایام، ۳۳: ۱-۲۵، ۳۴: ۱؛ کتاب ارمیا، ۷: ۱۸، ۱۹: ۵، ۳۲: ۳۵، ۴۴: ۱۹؛ نیز نک: لوی، ۹۸/۱-۱۰۹؛ شولتز، ۲۴۷/2، VIII، ER).

ارمیا در سال سیزدهم از حکومت یوشیا پسر آمون — در حدود سال ۶۲۷ ق.م — به اورشلیم آمد و تا زمان ویرانی شهر و معبد در ۵۸۶ ق.م، در آنجا ماند (کتاب ارمیا، ۱: ۷-۱۷؛ یوسفوس، IV/201؛ شولتز، همانجا؛ نیز نک: جودائیکا، IX/1359، به نقل از تلمود).

شروع نبوت ارمیا در آغاز جوانی او، در حدود سال ۶۲۷ ق.م، در زمان سلطنت یوشیا بود. از آنجا که یوشیا مردی پرهیزگار بود، آغاز نبوت ارمیا با مشکل خاصی روبه‌رو نشد. یوشیا سنتهای نادرستی را که منسی پایه‌گذار آنها بود، از میان برداشت و تمامی ظروف و آلاتی را که برای پرستش بعل و دیگر خدایان ساخته شده بود، از معبد بیرون برد و نابود کرد، مذبحها را ویران ساخت و از بخور سوزاندن برای بعل و آفتاب، پیش‌گیری کرد و دستور داد که عید فصیح را چنانکه در تورات مقرر است، بر پا دارند (نک: «دوم پادشاهان»، ۲۲: ۱-۲۰، ۲۳: ۱-۲۹؛ دوم تواریخ ایام، ۳۴: ۱-۳۵، ۳۳: ۱-۲۴).

پس از درگذشت یوشیا، ارمیا مرثیه‌ای در سوک او سرود که گواه وفاداری وی نسبت به این پادشاه است (همان، ۳۵: ۱۹-۲۷؛ یوسفوس، IV/199, 201).

پس از یوشیا، فرزندش یهوآحاز مدت ۳ ماه حکومت داشت، لیکن فرعون مصر او را برکنار کرد و برادرش یهوایقیم (یهوایقیم یا الیایقیم؛ ح ۶۰۸ یا ۶۰۷ ق.م) را به جای او برگزید (دوم پادشاهان، ۲۳: ۳۵-۳۱؛ دوم تواریخ ایام، ۳۶: ۱-۴).

در زمان این پادشاه بت‌پرستی علنی شد و اعمال مخالف شریعت،

1. Anathoth 2. Abiathar 3. Joshua

پادشاه بابل، مأمور جنگ با مصر شده بود، بر مصریان غلبه یافت، اما پیش از آنکه پیروزی کامل به دست آورد، خبر درگذشت پدرش به او رسید و ناچار به بابل بازگشت و در ۶۰۴ ق م خود پادشاه بابل شد. در این زمان یهوایقیم به گمان ضعف حکومت بابل، به مصر گرایش بیشتری یافت، و به رغم سفارشها و توصیه‌های ارمیا، با مصریان بر ضد بابل هم پیمان شد. در ۵۹۷ ق م، یعنی در حدود سال یازدهم از حکومت یهوایقیم، بخت نصر متوجه یهودیه شد، سپاه یهوایقیم را شکست داد و او را به اسیری به بابل برد (دوم تواریخ ایام، ۵:۳۶-۷؛ یوسفوس، 11، 209/IV) و به قولی دیگر، یهوایقیم، پیش از اسارت درگذشت (دوم پادشاهان، ۲۴:۱-۶؛ لوی، ۱۰۸/۱).

پس از یهوایقیم، فرزند او یهوایکین (یا یهوایخین) در ۵۹۷ ق م به جای او برگزیده شد، لیکن بخت نصر، یهوایکین را به سبب تمایل او به مصریان، بعد از ۳ ماه حکومت، برکنار کرد و عموی او، صدقیاهو (متنیا) بن یوشیا (حک ح ۵۹۷-۵۸۶ ق م) را پس از ادای سوگند وفاداری، به عنوان پادشاه یهود برگزید.

دوران حکومت صدقیاهو پر آشوب‌ترین دوران پادشاهی یهودیه بود و ارمیا که در این هنگام نزد او آمده بود، با شدت به او اعتراض می‌کرد و از او می‌خواست که از تبهکاری دست بردارد و به عدالت حکومت کند و به سخنان درباریان فاسد و پیامبران دروغین گوش ندهد (دوم پادشاهان، ۲۴:۶، ۸-۲۰؛ دوم تواریخ ایام، ۸:۳۶-۱۲؛ یوسفوس، 15، 215/IV). صدقیاهو هر چند سوگند وفاداری بر بخت نصر یاد کرده بود، اما وسوسه‌ها و دسیسه‌های درباریان او را به جانبداری از حکومت مصر واداشت و ارمیا او را از این عمل منع می‌کرد. به گفته یوسفوس (IV/215, 219, 221) درباریان به آزار او می‌پرداختند و اعمال و اقوال او را به مسخره می‌گرفتند. ارمیا به قصد زادگاه خود عناتوت، اورشلیم را ترک کرد، لیکن در راه به دست بعضی از درباریان گرفتار شد و به اتهام جاسوسی برای بابلیان به زندان افتاد (همو، 221/IV؛ نیز نک: شولتز، ۲۴۹).

در سال نهم از سلطنت صدقیاهو، مخالفت او با بخت نصر علنی گشت و سبب شد که بخت نصر به یهودیه، لشکر کشد و در ۵۸۸ ق م اورشلیم را محاصره کند (دوم پادشاهان، ۲۵:۱؛ کتاب ارمیا، ۴:۵۲). ارمیا که در این زمان در زندان بود، پیام خود را به مردم رساند و هشدار داد که اگر می‌خواهند خود و خانواده‌شان زنده بمانند، باید تسلیم شوند و دروازه اورشلیم را به روی بابلیان بگشایند و گر نه همگی کشته خواهند شد و هر کس که به دشمن پناه برد، نجات خواهد یافت. این سخنان امیران و درباریان را به خشم آورد و نزد پادشاه از او شکایت کردند و قتل او را از شاه خواستند؛ اما یکی از خدمتکاران حبشی نژاد پادشاه به نام عبدملک که از هواداران ارمیا بود، شاه را از احوال او آگاه کرد و مانع قتل او شد. سپس صدقیاهو ارمیا را نزد خود طلبید و از او خواست که پیام خداوند را بازگوید. ارمیا نیز او را از بلای قریب الوقوع آگاه کرد و از او خواست که با تسلیم شهر به بابلیان خود و مردم و شهر و معبد را

از خطر نابود شدن نجات دهد. اما به رغم اصرار و تأکید ارمیا، صدقیاهو به مقاومت در برابر دشمن ادامه داد و از ارمیا خواست که سخنانی را که میان آن دو رفته است، بازگو نکند (کتاب ارمیا، ۳۸:۱-۲۸؛ یوسفوس، 229, 227, 225, 223/IV؛ نیز نک: شولتز، همانجا؛ جودائیکا، IX/1351).

محاصره اورشلیم تا ۵۸۶ ق م به طول انجامید و در این سال سپاه مصر برای پشتیبانی از یهودیان به طرف اورشلیم حرکت کرد، لیکن در مصاف با بابلیان شکست خورد. بابلیان که به جنگ با سپاه مصر رفته بودند، موقتاً دست از محاصره شهر کشیدند و یهودیان به گمان اینکه محاصره پایان پذیرفته است، به شادی پرداختند؛ لیکن این شادی چندان دوام نیافت و بابلیان پس از شکست دادن مصریان دوباره متوجه اورشلیم شدند و این شهر در ۵۸۶ ق م اشغال شد و بسیاری از مردم آن کشته، و بسیاری نیز به اسیری به بابل برده شدند و شهر و معبد آن ویران گردید (کتاب ارمیا، ۲۹:۱۹-۲۰، ۳۹:۱-۹، ۵۲:۴-۱۹؛ نیز نک: دوم پادشاهان، ۲۵:۱-۱۵؛ دوم تواریخ ایام، ۳۶:۱۷-۲۱؛ لوی، ۱۱۳/۱).

در تلمود نقل شده که ارمیا به فرمان خداوند به عناتوت رفت و در غیاب او بخت نصر به اورشلیم حمله کرد و آنجا را به آتش کشید و ارمیا در مراجعت به آنجا وقتی دانست که شهر به آتش کشیده شده است و مردم قتل عام شده‌اند، بسیار گریست (نک: جودائیکا، IX/1359).

پس از فتح و غارت اورشلیم، بخت نصر ارمیا را آزاد کرد و با او مهربانی نمود و اجازه داد که او و گروه کوچکی از مردم یهود در شهر باقی بمانند، و جدلیا^۱ پسر احیام پسر شافان را به عنوان پادشاه بر آنان گماشت. سپس افرادی که در زمان محاصره اورشلیم، از آنجا گریخته بودند، به یهودیان مقیم شهر پیوستند و همین جمعیت اندک باز نافرمانی کردند و برخلاف توصیه ارمیای نبی که آنان را به اقامت در شهر و حفظ آرامش دعوت می‌کرد، دست به شورش زدند، جدلیا را کشتند و به مصر گریختند و ارمیا و باروخ را نیز به اجبار با خود به مصر بردند. در مصر، محل اجتماع آنان در شهر تحفنجیس بود و ارمیا آخرین سخنان و پیشگوییهای خود را در این شهر بر زبان آورد.

اندکی بعد بخت نصر به مصر حمله کرد، سپاه مصر را در هم شکست و یهودیان فراری را اسیر کرده، به بابل برد. از این زمان به بعد، از سرنوشت ارمیا اطلاعی در دست نیست. برخی برآنند که هنگام حمله بخت نصر به مصر، ارمیا و باروخ به بابل رفتند (نک: جودائیکا، IX/1360)، که به نقل از تلمود آورده است ارمیا به بابل برده شد و در آنجا درگذشتند و نیز احتمال داده شده است که ارمیا در حدود سال ۵۸۵ ق م در مصر درگذشته باشد. برخی هم گفته‌اند که یهودیان فراری در مصر او را سنگسار کردند (کتاب ارمیا، ۴۲:۱-۲۲، ۴۳:۱۳-۱۲؛ دوم پادشاهان، ۲۵:۲۲-۲۶؛ یوسفوس، 257, 255, 247, 245/IV؛ شولتز، ۲۴۹-۲۵۰؛ جودائیکا، IX/1351).

مکه به شام بیاورد تا در حمله بخت نصر به مکه، به او آسیبی نرسد (نیز نک: مسعودی، ۲۶۷/۲؛ ابن اثیر، ۳۲/۲).

برخی نیز ارمیا را خضر نبی دانسته‌اند (نک: طبری، تاریخ، ۳۶۶/۸، تفسیر، ۱۹/۳؛ مقدسی، ۷۷/۳)، ولی طبری خود این روایت را در کتاب تاریخ (۳۷۶/۱) رد کرده است و سنسینک نیز گوید که در این روایت بین ارمیا و شخص دیگری به نام عبدملک خلط شده است، زیرا در روایات یهودی، عبدملک نیز — مانند خضر در روایات اسلامی — از کسانی است که عمر جاودانه دارند (نک: EI¹). عده‌ای نیز زردشت، پیغمبر ایرانی، را شاگرد ارمیا دانسته‌اند (نک: پورداود، ۲۰۷/۲؛ قس: طبری، تاریخ، ۵۴۰/۱، که او را خادم برخی از شاگردان ارمیا دانسته است).

پیام ارمیا: ارمیا در مواعظ و سخنان خود بر آن است که رابطه انسان با خداوند باید رابطه‌ای مستقیم و قلبی و ایمانی باشد و شفیع واسطه در این میان جایی ندارد. بنابراین توبه راستین، عمل صالح و حفظ عهد و پیمان صادقانه با خداوند در نظر او از اجرای مناسک صوری و ادای قربانیه‌ها و نذورات اهمیت بیشتری دارد. البته ارمیا معبد را به عنوان جایگاه عبادت خداوند محترم می‌شمرد، لیکن از دیدگاه او اساس، اعتراف به گناه و توبه است و آداب و مراسم دینی در مرحله دوم اهمیت است و او گناه را از توبه غیر صادقانه بهتر می‌داند (کتاب ارمیا، ۱۲:۳-۱۵، ۷:۳-۲۲، ۲۱:۵-۲۲؛ جودائیکا، IX/1348؛ ناس، ۵۲۶؛ ER, VIII/3-4؛ درباره آخرالزمان از دیدگاه ارمیا، نک: هـ، ۱۳۷/۸). غم و اندوه ارمیا از سختیهایی که متحمل شده بود، نبود، بلکه بیشتر از آن روی بود که می‌دید قومش به گفته‌های او اعتنایی ندارند و از بلاهایی که بر سر قوم و شهر و معبد خواهد آمد، غافلند، تا آنجا که آرزوی می‌کند کاش زاده نشده بود و نیز به روز ولادت خود نفرین و لعن می‌فرستد، و به همین سبب به «نبی گریان» ملقب شده است (کتاب ارمیا، ۲۱:۹-۲۱؛ شولتز، ۲۵۰، شانفیلد، 111-112).

کتاب ارمیا: وقایع در این کتاب به ترتیب تاریخی تنظیم نشده است و نیز تاریخ بسیاری از وقایع دانسته نیست.

این کتاب در متن مسوره‌ای^۱ (عبری کتاب مقدس) و نیز در ترجمه یونانی آن معروف به «هفتادی^۲»، موجود است، ولی میان این دو متن اختلافاتی هست. در متن هفتادی، پیشگوییهای ارمیا درباره ملل بیگانه و غیر یهودی در پایان کتاب دیده نمی‌شود، بلکه بعد از آیه ۱۳ از باب ۲۳ آورده شده، و ترتیب آن نیز با متن مسوره‌ای تفاوت دارد. ترجمه هفتادی از متن مسوره‌ای کوتاه‌تر است. در حدود یک هشتم از متن مسوره‌ای مفقود شده، و یا در کتابت و استنساخ حذف شده است. از مقایسه این دو متن و نیز قطعاتی که از این کتاب جزو طومارهای بحرالمیت به دست آمده است، نشان می‌دهد که از آن کتاب دو روایت یا دو تحریر مفصل و مختصر به زبان عبری موجود بوده است (جودائیکا، IX/1351-1352؛ شانفیلد، همانجا) و طرز انشای کتاب حکایت از آن دارد که بخشهای

در برخی از منابع اسلامی آمده است که ارمیا در مصر درگذشت و در همانجا نیز دفن شد، اما اسکندر مقدونی جسد او را از مصر به اسکندریه برد و در آنجا به خاک سپرد (هروی، ۴۷؛ نیز نک: ابن عبری، ۴۲؛ بستانی، ۲۷۵/۱۰).

ارمیا به فرمان خداوند همسری اختیار نکرد (کتاب ارمیا، ۲/۱۶؛ نیز قس: ابن جوزی، ۴۰۱/۱-۴۰۲)، لیکن ابن شداد (۱۷۵/۱) شخصی به نام عون را فرزند ارمیا دانسته است.

ارمیا در اسلام: نام ارمیا در قرآن مجید نیامده است، ولی در روایات و تفاسیر داستان او به چند صورت متفاوت و جملگی به روایت از وهب بن منبه نقل شده است. در یکی از این روایات که ظاهر آن کتاب مقدس مبتنی است، آمده است که هنگامی که بخت نصر به بیت المقدس وارد شد، ارمیا را از زندان آزاد کرد و مورد عنایت قرار داد. سپس یهودیانی که در اورشلیم باقی مانده بودند، از او خواستند تا از خداوند بخواهد که توبه آنان را بپذیرد. بنابر بعضی روایات، خداوند در پاسخ دعای ارمیا فرمود که اگر راستگو باشند و با تو در همانجا بمانند، توبه آنان پذیرفته خواهد شد، لیکن آنان نپذیرفتند و ارمیا را با خود به مصر بردند (طبری، تاریخ، ۵۳۸/۱-۵۳۹؛ مجمل التواریخ، ۲۱۳). نیز نقل کرده‌اند هنگامی که خداوند ارمیا را به سوی بنی اسرائیل فرستاد، او را از بلایی که بایستی بر این قوم نازل شود، مطلع گردانید. ارمیا از شدت غم جامه بر تن درید و شیون کرد و بر روز ولادت خود لعنت فرستاد (طبری، همان، ۵۵۰/۸؛ تفسیر، ۲۲۳-۲۳). هنگامی که بخت نصر بر آن سرزمین حمله کرد، ارمیا بر بالای دیوار بیت المقدس ایستاده بود و با تضرع دست به دعا برداشت که ای مالک آسمانها و زمین، اگر [این قوم] بر حق و به راه راستند، آنان را باقی گذار و اگر بر بیراهه می‌روند، هلاکشان گردان. هنوز سخن ارمیا به پایان نرسیده بود که صاعقه‌ای بر بیت المقدس نازل شد (ابن قتیبه، ۲۶۱؛ طبری، تاریخ، ۵۵۲/۱؛ تفسیر، همانجا). یعقوبی گفته است که قبل از حمله بخت نصر، ارمیا تابوت عهد را در غاری پنهان کرده بود و او تنها کسی بود که در حمله بخت نصر نجات یافت (۶۵/۱).

در روایتی دیگر داستان ارمیا با داستان عزیر نبی به هم آمیخته شده است. گفته‌اند هنگامی که ارمیا در مصر بود، از جانب خداوند فرمان یافت که رهسپار اورشلیم شود و چون به اورشلیم رسید، دید که شهر ویران گردیده، و مردم آن قتل عام شده‌اند. پرسید «...أتی یحیی هؤو الله بَعْدَ مَوْتِهَا...» (بقره/۲۵۹) و پس از آن به خواب رفت. خداوند ۱۰۰ سال او را میراند و سپس دوباره بیدار را زنده کرد. وی نخست گمان کرد که بیش از یک ساعت نخوابیده است، اما پس از آنکه به اطراف خود نگرست و که شهر را دید، حقیقت امر بر او آشکار شد و گفت: «...أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (طبری، تاریخ، ۵۳۹/۱-۵۴۰؛ تفسیر، ۲۴/۳، ۲۶-۲۹؛ طوسی، ۳۲۰/۲؛ مقدسی، ۱۱۴/۳؛ مجمل التواریخ، ۲۱۳-۲۱۴). به گفته ابن حبیب (ص ۶-۷) از جانب خداوند به ارمیا فرمان رسید که به مکه برود و معدن عدنان را که از اجداد پیغمبر اسلام (ص) بود، از

مختلف آن را ارمیا جداگانه به باروخ املا می‌کرده است (کتاب ارمیا، ۱۳: ۲۵، ۲: ۳۰، ۱: ۳۶؛ بعد، ۱: ۴۵؛ جود/نیکا، همانجا).

هر چند که این کتاب به ارمیا نسبت داده شده است، لیکن چنین به نظر می‌رسد که برخی از بخشهای آن از جمله بخشی از باب ۵۲، بعد از ارمیا و در حدود سال ۵۶۱ ق م نگارش یافته باشد (همانجا).

به گفته دوم^۱ تنها بخش منظوم کتاب ارمیا را به طور قطع می‌توان به ارمیا نسبت داد. وی موضوعات کتاب را بر ۳ نوع دانسته است: ۱. سخنان خود ارمیا که در قالب نظم است و ۲۸۰ آیه از نسخه مسوره‌ای را شامل است، ۲. زندگی ارمیا که به قلم باروخ نوشته شده و شامل ۲۲۰ آیه است، ۳. قسمت سوم که شامل ۸۵۰ آیه است و بعدها به کتاب ارمیا اضافه شده و با کتاب اشعای دوم و اشعای سوم و نیز با برخی از بخشهای مربوط به انبیای سلف در سفر تثنیه همسان است (همانجا؛ نیز قس: بستانی، ۲۸۱-۲۸۰/۱۰؛ بستانی، ۲۲۸/۳-۲۲۹).

مونکل^۲ کتاب ارمیا را به ۴ بخش تقسیم کرده است: بخش الف- گفته‌های خود ارمیاست که باروخ آنها را نوشته، و سپس در مصر میان سالهای ۵۸۰-۴۸۰ ق م مطالبی بر آن افزوده شده است. وی این بخش را که بابهای ۱-۲۴ را شامل می‌شود، معتبرترین بخش کتاب ارمیا دانسته است. بخش ب- شرح حال ارمیا که بر اساس روایات شفاهی در همان سالهای ۵۸۰-۴۸۰ ق م در مصر نوشته شده، و باب ۱۹، بخشی از باب ۲۰ و بابهای ۲۶-۴۵ را دربر گرفته است. بخش ج- این بخش که از سفر تثنیه اقتباس شده، و در سده ۴ ق م تنظیم یافته است، قسمتهایی از بابهای ۳، ۷، ۱۱، ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۲۹، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۹، ۴۴ و ۴۵ را تشکیل می‌دهد. بخش د- معروف به کتاب تسلی که آیه‌هایی از باب ۳۰ را شامل می‌شود و مربوط به دوره آزادی یهود و رهایی از قید اسارت است (جود/نیکا، همانجا).

برکلند^۳ معتقد است که بخشهای منظوم و شاعرانه کتاب ارمیا پیش از بخشهای منثور آن که به شیوه سفر تثنیه است، تألیف شده است و فایفر^۴ می‌گوید که باروخ سخنان ارمیا را با مطالبی که خود درباره او می‌دانسته، در هم آمیخته، و آنها را به سبک سفر تثنیه تحریر کرده است (همانجا).

ریتس شل^۵ کتاب ارمیا را به ۴ بخش اصلی تقسیم کرده است: ۱. پیشگوییهای درباره بلاهایی که بر یهودیه و اورشلیم روی خواهد داد (نک: بابهای ۱-۲۴)؛ ۲. پیشگوییهای در باب بلاهایی که بر ملل خارجی واقع خواهد شد (بابهای ۲۵، ۴۶-۵۱)؛ ۳. پیشگوییهای درباره نجات یهودیان و یهودیه (بابهای ۲۶-۳۵)؛ ۴. داستانهای که به احوال خود ارمیا مربوط است (بابهای ۳۶، ۴۴؛ جود/نیکا، IX/1353).

شولتز (ص ۲۵۰-۲۵۹) کتاب ارمیا را به ۷ بخش تقسیم کرده است: ۱. نبی و قوم او (بابهای ۱-۱۸)؛ ۲. نبی و رهبران قوم (بابهای ۱۹-۲۹)؛ ۳. وعده تفقد و رحمت (بابهای ۳۰-۳۳)؛ ۴. تجزیه و اضمحلال حکومت

(بابهای ۳۴-۳۹)؛ ۵. مهاجرت به مصر (بابهای ۴۰-۴۵)؛ ۶. نبوتهای مربوط به ملل و شهرهای مختلف (بابهای ۴۶-۵۱)؛ ۷. ضمیمه یا نتیجه‌گیری پایانی (باب ۵۲).

در ترجمه لاتینی قدیم^۶ کتاب عهد عتیق فصلی به عنوان «رساله ارمیا» به پایان کتاب باروخ افزوده شده که در ترجمه‌های جدید کتاب مقدس نیز دیده می‌شود، ولی در ترجمه هفتادی این رساله به صورت مستقل بعد از مرانی ارمیا آورده شده است. در آغاز رساله آمده است که ارمیا آن را خطاب به یهودیانی که از موطن خود به بابل به اسارت برده شدند، نوشته است. مضامین آن طبعاً مشتعل بر نصیحت و انذار و منع بت پرستی است. ظاهراً این رساله از روی نامه‌ای که در کتاب ارمیا، باب ۲۹ خطاب به یهودیان بابل در دوره اسارت آنان آمده، تحریر یافته است (وایزر، 407-406).

مرانی ارمیا: در عهد عتیق پس از کتاب ارمیا کتاب دیگری به نام کتاب مرانی ارمیا وجود دارد که به وی نسبت داده شده است. این کتاب شامل نوحه‌ها و سوگواریهایی است بر خرابی اورشلیم و معبد در ۵۸۶ ق م که شامل ۵ باب است. ۴ باب اول آن بر اساس حروف الفبا مرتب شده است. تألیف مرانی را تا چند قرن پیش به ارمیا نسبت می‌دادند، لیکن از سده ۱۸ م به بعد نظریات متعددی درباره آن ارائه شده است و نگارش آن را به نویسندگان مختلفی میان سده‌های ۶-۳ ق م نسبت داده‌اند (شولتز، ۲۵۹-۲۶۰؛ بستانی، ۲۸۳/۱۰-۲۸۴).

به اعتقاد شولتز (همانجا) شیوه نگارش و بیان مرانی ارمیا به نحوی است که بیشتر به گزارش یک شاهد عینی می‌ماند و هیچ کس از خود ارمیا به این وقایع نزدیک‌تر نبوده است و او خود آن را به ۵ بخش تقسیم کرده است: ۱. اورشلیم در گذشته و حال (مرانی ارمیا، باب اول)، ۲. اعمال خدا با اورشلیم (باب ۲)، ۳. تحلیل رنج و زحمت (باب ۳)، ۴. گناه، خاستگاه رنج و زحمت (باب ۴)، ۵. دعای کسانی که در رنج و زحمتند (باب ۵).

در پایان باب ۵ با دعایی، به مرانی پایان داده شده، و آمده است که: «ای یهوه ما را به سوی خود برگردان و بازگشت خواهیم کرد و ایام ما را مثل زمان سلف تازه کن...» (مرانی ارمیا، ۲۱: ۵).

این کتاب در اعیاد و مواعدهای مختلف خوانده می‌شده است (نک: شولتز، ۲۵۹-۲۶۰).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ ابن حبیب، محمد، المحبر، به کوشش ایلمر لیشن اشتر، بیروت، ۱۳۶۹ ق؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن شداد، محمد، الاطلاق الخطیره، به کوشش یحیی زکریا عباره، دمشق، ۱۹۹۱ م؛ ابن عبری، غرغوریوس، تاریخ مختصر الدول، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، [عمان]، دارالبشر؛ ابن قتیبه، عبدالله، عیون الاخبار، بیروت، دارالکتاب العربی؛ ابن منظور، لسان؛ بستانی، بستانی، بطرس، دائرة المعارف، بیروت، ۱۸۷۶-۱۹۰۰ م؛ پروداد، ابراهیم، ادبیات مزدیسنا، یشتها، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ جوالیقی، موهوب، المغرب، به کوشش احمد محمدشاکر، تهران، ۱۹۶۶ م؛ سیوطی، الدر المنثور، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ شولتز، سامونل،

وی نیز که یکی پس از دیگری به استقلال بر این ناحیه فرمان می‌راندند، چندان به دستگاه خلافت امویان اندلس اعتنا نداشتند و حتی گاه با آنان به جنگ می‌پرداختند (نک: ابن حزم، ۵۰۲؛ عنان، ۲۶۰/۱؛ نیز نک: دنباله مقاله). با اینهمه، آنان بارها حکومت مرکزی را در برابر یورشهای بی‌دری مسیحیان شمال اسپانیا یاری دادند و در این میان ارنیط به تعبیر احمد بن محمد رازی «برای مسلمانان، چون زرهی در برابر مسیحیان بود» (مونس، همانجا، حاشیه ۲). نخستین و بزرگ‌ترین نبرد بنوقسی با امویان اندلس در زمان موسی بن موسی بن فرتون بن قسی روی داد (نک: ابن حزم، همانجا). در ۲۲۶ ق/۸۴۱ م عبدالرحمان بن حکم اموی، عبدالله و عامر، دو فرزند گلیب را بر سر قسطنطین و تطیله گماشت. این دو برادر بر موسی بن موسی و بستگانش آسیبهای بسیار وارد آوردند. در سال بعد مطرف بن عبدالرحمان برای جنگ با غرسیه بن وثقه^۶ امیر بملونه^۷ (پایتخت ناوار) بدان سو رفت. اما موسی به تلافی و نیز به سبب خوشایندی با غرسیه، تنها فرتون فرزند خود را با سپاهی اندک به یاری مطرف فرستاد و خود در ارنیط ماند. این کار خشم مطرف را چنان برانگیخت که کمک موسی را نپذیرفت. چندی بعد عبدالرحمان، حارث بن بزیع را بر سر قسطنطین گمارد. او پس از آنکه موسی بن موسی را در تطیله به محاصره افکند، با بیرون رفتن او به سوی ارنیط موافقت کرد و خود به سر قسطنطین رفت. او بارها از سر قسطنطین به ارنیط تاخت و موسی ابن موسی را در تنگنا قرارداد؛ تا آنکه موسی از غرسیه، داماد خود یاری خواست. حارث در آخرین حمله خود به ارنیط به هنگام گذر از سیداکوس (در مآخذ اسلامی: ابره) در محلی نزدیک ارنیط، به نام بلمه^۸، با سپاه متحد این دو رویه‌رو شد و به سختی شکست خورد و به اسارت رفت. عبدالرحمان برای تلافی این شکست چند بار به سرزمینهای موسی و غرسیه لشکر کشید. سرانجام موسی بن موسی امان خواست و در برابر به رسمیت شناخته شدن حکومتش بر ارنیط، حارث را رها کرد (نک: ابن دلایی، ۳۰۲-۳۰۰؛ ابن حیان، «المقتبس»، ۲۹۸، ۳۰۰؛ قس: ابن اثیر، ۷/۷-۹، که این رویدادها را یک سال دیرتر آورده است؛ نیز نک: لوی پرووانسال، 217-215؛ سامرای، ۱۶۹-۱۷۰؛ عنان، ۲۶۰/۱-۲۶۱؛ بستانی).

پس از کشته شدن موسی بن موسی در نبردی به سال ۲۴۸ ق، فرزندش لب که در قرطبه نزد محمد بن عبدالرحمان گروگان بود، رها شد و بر جای پدر نشست. او در ۲۵۷ ق در ارنیط بر محمد خروج کرد. برادرانش را به سوی سر قسطنطین، تطیله و دیگر شهرهای ثغرا علی فرستاد و این ناحیه را از دست کارگزاران محمد خارج ساخت (نک: ابن دلایی، ۳۰۲-۳۰۰؛ ابن عذاری، ۱۰/۲). ابن دلایی به نقل از برخی منابع آورده است: پس از آنکه لب به ثغرا آمد، دژ بقیره^۹ را بنا نهاد. وی پس از آنکه برادرانش را که بر وی شوریده بودند، شکست داد، به سوی ارنیط رفت. زنان بنی قسی و نیز کارگزاران آنان، از جمله همسر لب، به سبب

عهد عتیق سخن می‌گویند، ترجمه مهرداد فاتحی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ طبری، تاریخ، همو، تفسیر: طوسی، محمد، الثیانی، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ عهد عتیق؛ قرآن مجید؛ لوی، حبیب، تاریخ یهود ایران، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م؛ مقدسی، مطهر، البدء و التاریخ، پاریس، ۱۹۰۳ م؛ ناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ هروی، علی، الاشارات الی معرفة الزیارات، به کوشش سوردل، دمشق، ۱۹۵۳ م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م؛ نیز:

El; ER; Josephus, *Jewish Antiquities*, tr. R. Marcus, London, 1966; *Judaica*; Schonfield, H. J., *A History of Biblical Literature*, A Mentor Book; Weiser, A., *Introduction to the Old Testament*, London, 1961.

محمدجواد شمس

از مینیته، نک: ارمنستان.

از تب، نک: صورفلکی.

از نیط، یا آرنیدو، نام دژ و شهری کهن در شرق استان لوگرونیو^۱ اسپانیا، این شهر در ۴۲° و ۱۱° عرض شمالی و ۲° و ۴° طول غربی، و در ۴۳ کیلومتری جنوب شرقی لوگرونیو، بر جانب چپ ساحل رود سیداکوس (نک: EI²)، که به اشتباه سیکادوس ذکر شده است)، یکی از شاخه‌های رود ایرو، و در سرزمین مرتفع و حاصل خیز واقع شده است (همانجا: EUE، ذیل آرنیدو؛ بستانی).

جغرافی دانان مسلمان فاصله ارنیط را با تطیله^۲، ۳۰ میل (ح ۴۲ که) و با سر قسطنطین^۳، ۸۰ میل (ح ۱۱۷ که) آورده‌اند و غالباً ارنیط را از توابع تطیله (مونس، ۷۰، به نقل از احمد بن محمد رازی؛ یاقوت، ۲۲۴/۸) و گاه از روستاهای سر قسطنطین (انصاری، ۴۱۸) خوانده‌اند. ارنیط از شمالی‌ترین شهرهای تصرف شده مسلمانان اسپانیا (ثغرا علی) و مشرف بر سرزمینهای مسیحی نشین ناوار بود؛ اما آنچه یاقوت (همانجا) درباره فاصله این شهر از سرزمینهای اسلامی از ابن حوقل آورده، مربوط به شهر اوبیطه^۴ مرکز آستوریاس است (ابن حوقل، ۱۱۱/۱؛ نیز نک: عبدالمؤمن، ۶۱/۸؛ حمیری، ۲۷).

واژه ارنیط معرب واژه Arneto است و این واژه از ترکیب پسوند -etu و واژه arena (= شن) پدید آمده، که در اسپانیایی به معنی شنزار است (نک: دوپلر، 342).

سابقه تاریخی: در مآخذ اسلامی بارها به استواری و اهمیت نظامی دژ ارنیط اشاره شده است (نک: ابن عذاری، ۸۴/۴؛ یاقوت، عبدالمؤمن، حمیری، همانجاها). ارنیط تا پایان سده ۳ ق در دست بنوقسی، از مسیحیان تازه مسلمان اسپانیا (مولدون) قرار داشت. نیای آنان کنت قسی (کاسی) که از اشراف قوط (گوت) و قومس (کنت) ثغرا علی بود، پس از فتح اندلس به شام رفت و تنها برای دستیابی دوباره به داراییهای خود، نزد ولید بن عبدالملک اسلام آورد. فرزندان و نوادگان

1. Arnedo 2. Logroño 3. Tudela 4. Zaragoza
8. Balma 9. Viguera

5. Oviedo 6. Garcia Iñiguez 7. Pamplona

جنگهای این ناحیه در دژ گرد آمده بودند. لب با چهره پوشیده به دژ درآمد و بر آن چیره شد؛ اما برادرانش با نیرنگی وی را به سوی قلعه ره کشاندند و در راه وی را اسیر کردند. سپس به سوی ارنیط رفتند و از همسر لب خواستند دژ را بدانها واگذارند تا لب را رها کنند. او ابتدا نپذیرفت، ولی چون دانست که در این صورت لب را خواهند کشت، دژ را به برادران همسرش سپرد. از آن پس لب به سوی بقیه رفت و در ۲۶۱ق/۸۷۵م در آنجا درگذشت (ابن دلای، ۳۱-۳۲).

پس از لب فرزندش محمد بر جای وی نشست. در ۲۷۰ یا ۲۷۱ق محمد بن عبدالرحمان خلیفه اموی سر قسطنطنیه را در برابر مالی از او گرفت و در مقابل، حکومت وی را بر ارنیط و چند شهر دیگر پذیرفت (نک: همو، ۳۵-۳۶، که به اشتباه ۲۶۱ق آورده است؛ عنان، ۳۰۳/۱). در ۲۹۴ق/۹۰۷م عبدالله بن محمد بن لب به حکومت ارنیط دست یافت. اندکی بعد ارنیط به دست سانچو افتاد. در این زمان قدرت بنی قسی در ثغر اعلی از بین رفته بود. در ۳۰۳ق، پس از مرگ عبدالله، فرزندش محمد به امارت تطیله رسید. وی در جریان سلسله نبردهای موسوم به موئش^۲، عبدالرحمان الناصر بالله خلیفه اموی اندلس را در برابر سانچو و اردونیو^۳ دوم (در مآخذ اسلامی: اردون بن اذفونش) پادشاه لئون یاری داد. عبدالرحمان سوم پس از آنکه این دو را چند بار شکست داد، به دژ قلعه در شمال غربی ارنیط رسید؛ اما سانچو آنجا را رها کرد و به ارنیط گریخت. گویا او و متحدش می خواستند در این مکان راه را بر مسلمانان ببندند. عبدالرحمان پس از ویران کردن دژ قلعه به سوی ارنیط رفت. هنگامی که سپاه او از رود ابره (سیداکوس) گذشت، سانچو از دژ بیرون آمد و در نبردی که روی داد، مسلمانان شکست سنگینی بر سپاه وی وارد آوردند؛ چندانکه وی ارنیط را رها کرد و به کوههای شمال آن ناحیه پناه برد و ارنیط دوباره به دست مسلمانان افتاد (نک: ابن حیان، المقتبس، ۱۶۱-۱۶۵؛ ابن عذاری، ۱۷۵/۲-۱۷۸؛ نیز نک: عنان، ۳۹۶/۲-۳۹۷؛ سامرای، ۱۸۱-۱۸۳).

در ۵۰۱ق/۱۱۰۸م المستعین احمد بن محمد (یوسف) بن احمد بن سلیمان بن هود، امیر سر قسطنطنیه، از تطیله به ارنیط رفت. مردم ارنیط به کنیسه کهنی پناه بردند. المستعین پس از آنکه با آنان بر سر پرداخت مالی توافق کرد، از ارنیط خارج شد و در ثغر اعلی به تاخت و تاز پرداخت تا آنکه در ۵۰۳ق در نبرد با مسیحیان کشته شد (ابن عذاری، ۵۳/۴؛ ابن خطیب، ۱۷۴).

در ۵۲۵ق علی بن یوسف بن تاشفین پادشاه مرابطی، ابو محمد عبدالله بن ابی بکر را بر قرطبه گمارد. عبدالله پس از رسیدن به قرطبه بی درنگ دستور داد تا بر رساندن خواربار به ارنیط نظارت شود. چه، مسیحیان در سرزمینهای پیرامون این دژ سپاه بسیار گرد آورده، به گشودن آن چشم داشتند. عبدالله برای جنگ با آنان از علی بن یوسف یاری خواست. او نیز به تن خویش به کمک عبدالله آمد. این دو در مرسیه^۴

به هم رسیدند. در آنجا یحیی بن علی بن غانیه امیر مرسیه و بسیاری از مردم آن نواحی به آنها پیوستند و به سوی ارنیط رفتند. علی بن یوسف، یحیی را بر موضعی در کنار رود - آن سو که خواربار از آن می گذشت - گمارد. پس از آنکه مسیحیان در نبرد نخست شکست خورده، به کوهها گریختند، علی بن یوسف دستور داد تا طلبهای جنگ را بنوازند. در این هنگام یحیی آن جایگاه مهم را رها کرد و مسیحیان از همانجا بر مسلمانان تاختند. در این نبرد گرچه بسیاری از مسلمانان در رود غرق شدند، اما سرانجام بر دشمن چیره گشتند و علی بن یوسف در ربیع الاول ۵۲۶ق/۱۱۳۲م به غرناطه بازگشت. در ۵۳۶ق/۱۱۴۲م بنی هود در برابر مسیحیان از پای درآمدند و از آن پس دست مسلمانان از ناحیه ثغراعلی و از جمله ارنیط کوتاه شد (ابن عذاری، ۸۴/۴-۸۵؛ زامباور، ۹۰).

امروزه آرنندو (ارنیط) مرکز «حوزه اداری و قضایی» (= شهرستان) آرنندو است و بیش از ۱۰ هزار نفر جمعیت دارد (آمار پیش از ۱۹۶۰م). این شهر از طریق یک خط فرعی به راه آهن ساراگوسا - لوگرونو متصل می شود. شهرستان آرنندو دارای زمینهایی حاصل خیز است و محصولات آن عبارتند از میوه، لبنیات و روغن زیتون. دامداری و کوزه گری نیز از جمله مشاغل رایج در این ناحیه است (نک: BUE, VI/313؛ همان، پیوست، I/356؛ EI²؛ بستانی؛ «اطلس...»، ۵۱-۵۰).

در سده های ۵ و ۶ق/۱۱ و ۱۲م نام ارنیط (آرنندو) بر ناحیه ای وسیع اطلاق می شده است. ادریسی (۵۳۸/۲) در تقسیم بندی جغرافیایی اسپانیا به ۲۶ اقلیم، به اقلیم ارنیط اشاره کرده، و شهرهای این اقلیم را سر قسطنطنیه، تطیله، وشقه^۵، قلعه ایوب^۶ و قلعه دروکه دانسته است. این ناحیه پهناور شامل بخشهای مهمی از ارغون، قشتاله و نبره در اندلس اسلامی یا استانهای ناوار، آراگون، لوگرونو، ساراگوسا، کاستیل و هونسکا در اسپانیای امروزی است. افزون بر این، در سندی با تاریخ ۱۰۴۰م به عبارت «سرزمین آرنندو» بر می خوریم که اطلاق نام ارنیط به یک ناحیه وسیع توسط ادریسی را تأیید می کند. علت اطلاق نام ارنیط یا آرنندو بر این ناحیه ظاهراً وجود چند نقطه به نامهای آرنندو (در استان لوگرونو و بورگوس) و مصغر آن آرندیلو^۷ و نیز «بانیوس دآرندیلو» در این ناحیه است (نک: دوپلر، ۳۴۳-۳۴۲؛ نیز نک: EI²).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حزم، علی، جمهره انساب العرب، بیروت، ۱۲۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن حیان، حیان، المقتبس، به کوشش ب، شالیتا، مادرید، ۱۹۷۹م؛ همو، «المقتبس» (نک: ما، ابن حیان)؛ ابن خطیب، محمد، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن دلای، احمد، ترصیع الاخبار، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن عذاری، احمد، البیان المغرب، ج ۲ به کوشش ژ. س. کولن و ا. لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۵۱م، ج ۴ به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ادریسی، محمد، نزهة المشتاق، رم، ۱۹۷۲م؛ انصاری دمشقی، محمد، نخبه الدهر، ترجمه حمید طیبیان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بستانی؛ حمیری، محمد، الروض المظار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۴م؛ زامباور، تسب نامه خلفا و شهریاران، ترجمه محمدجواد

لا روس، IX/624) - از تواریخ آل عثمان اروچ بیک سود جست، و آن را در شمار منابع خود معرفی کرده‌اند و بروسه‌لی نیز در کتاب خود از این اثر نام برده است (۱۸۰/۳). این کتاب به فرانسه نیز ترجمه شده است (باینگر، ۲۴).

مآخذ: بروسه‌لی، محمد طاهر، عثمانلی مؤلفری، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ طیارزاده، احمد عطا، تاریخ، استانبول، ۱۲۹۳ق؛ نیز:

Babinger, F., *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, 1927; Banarlı, N. S., *Türk edebiyatı tarihi*, Istanbul, 1987; Beldiceanu - Steinherr, I., «Un legs pieux du chroniqueur Uruç», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1970, vol. XXXIII; *Büyük Türk klâsikleri*, Istanbul, 1985; IA; Özge, M. S., *Eski harflerle basılmış türkçe eserler Kataloğu*, Istanbul, 1975; *Meydan - Larousse*, Istanbul, 1987.

علی اکبر دیانت

ارور - نام شهری کهن میان دوشاخ رود سند، بیرونی ارور را در ۹۵ و ۱۵ طول شرقی و ۲۸ و ۱۰ عرض شمالی نوشته است (القانون....، ۵۶۱/۲).

نام گذاری: منابع اسلامی نام این شهر را به گونه‌های مختلف آورده‌اند: ارور (همو، تحقیق....، ۱۶۴، ۲۱۶؛ کوفی، ۲۱، جم)، الرور (بلاذری، ۴۳۹-۴۴۰؛ اصطخری، ۱۷۵؛ مسعودی، ۳۷۸/۱)، رور (حدود العالم، ۶۸)، ازور (ابوالفدا، ۳۴۷)، دور (جیهانی، ۱۳۵)، الور (بکری، ۸؛ نسیانی، ۲۵، جم)، هیوان تسانگ^۱، سیاح چینی در سده ۷م، این شهر را پی‌چان‌پولو^۲ نامیده است (مینورسکی، 285).

درباره معنی و تلفظ ارور آراء گوناگون بیان شده است. الیوت («تاریخ هند»^۳، I/363) احتمال می‌دهد که در دوره حکومت اعراب حرف تعریف ال به اسم رور اضافه شده باشد. بلوچ بر آن است که نام ارور برگرفته از کلمه رود فارسی است که در دوره نفوذ ساسانیان با توجه به موقعیت مناسب شهر در کنار رود مهران (سند)، به آن نسبت داده می‌شده، و سپس به صورت ارور درآمده است (ص 19).

موقعیت جغرافیایی: جغرافی نویسان سده ۴ق که به ارور سفر کرده‌اند، شرح مناسبی از ساختار آن داده، و آن را شهر بزرگی نوشته‌اند که دو بارو داشته، و به وسعت ملتان بوده، و جزو منطقه سند محسوب می‌شده است. شعبه‌های رود مهران که ارور در کرانه آن واقع بوده، پیش از رسیدن به ارور به هم می‌پیوستند و رودخانه، پس از گذشتن از شهر به دو شعبه تقسیم می‌شده است. شهرهای دیبل، منصوره و ملتان در نزدیکی ارور قرار داشته‌اند. مسعودی ارور را از توابع منصوره، شهر مهم ناحیه سند، می‌داند (همانجا)، فاصله آن را تا منصوره ۲۰ فرسنگ و تا بهاتی ۱۵ فرسنگ نوشته‌اند. درباره موقعیت ارور نسبت به رود مهران آراء مختلفی بیان شده است: ابن حوقل (ص ۲۷۵) و مسعودی (همانجا) ارور را در کرانه غربی رود مهران، ادریسی (۱۷۰/۱) در کرانه شرقی، و بیرونی (همان، ۱۶۴) در میان دو شعبه رود

مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سامرای، خلیل ابراهیم صالح، *التغر الاعلی الاندلسی*، بغداد، ۱۹۷۶م؛ عبدالمؤمن، صفی الدین، *مرصد الاطلاع*، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ عثمان، محمد عبدالله، *دولة الاسلام فی الاندلس*، العصر الاول، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مونس، حسین، *تاریخ الجغرافیه والجغرافین فی الاندلس*، قاهره، ۱۹۸۶م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Dubler, C.E., «Las laderas del Pirineo según Idrisi», *Al-Andalus*, 1953, vol. XVIII(2); EI²; EUE; *Great World Atlas*, London, 1961; Ibn Hayyūn, «Muqtabis», *Al-Andalus*, ed. E. Lévi-Provençal, Madrid, 1954, vol. XIX(1); Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris/Leiden, 1950.

یونس کرامتی

اروچ بیک (د پس از ۹۰۷ق/۱۵۰۱م)، فرزند عادل، یکی از نخستین وقایع نگاران دوره عثمانی. از زندگی او آگاهی چندانی در دست نیست. از وقف نامه‌ای که از وی در پایگانی نخست وزیری ترکیه محفوظ است (نک: بلدیسو، 362، 360) و نیز از «دیباچه» تواریخ آل عثمان بر می‌آید که پدرش ابریشم فروش بوده، و اروچ خود در ادرنه زاده شده است (نک: بانارلی، 499؛ باینگر، 23؛ IX/418، IA). تاریخ تولد و درگذشت وی نیز روشن نیست. با توجه به همان وقف نامه که دارای تاریخ ۹۰۵ق (بلدیسو، 363) است و نیز با توجه به نوشته‌های نسخه تواریخ آل عثمان موجود در کتابخانه مانيسا که رویدادها را تا ۹۰۷ق آورده (IA، همانجا)، می‌توان چنین احتمال داد که او تا این سالها زنده بوده، و در روزگار سلطان محمد دوم (حک ۸۵۰-۸۸۶ق) و پسرش بایزید دوم (حک ۸۸۶-۹۱۸ق) می‌زیسته است (بانارلی، همانجا). تواریخ آل عثمان که به تاریخ اروچ بیک نیز معروف است، یگانه اثری از اوست که برجای مانده است. باید گفت در سده ۹ق/۱۵م کتابهایی مجهول المؤلف با عنوان تواریخ آل عثمان حاوی تاریخ‌خاندان عثمانی و قهرمانیهای آنان به صورت عامه پسند نوشته می‌شد و برخی از مؤلفان نیز به پیروی از آنان و به همان روش به تألیف آثاری به همان نام دست می‌زدند که تاریخ اروچ بیک و عاشق پاشا زاده در زمره آنهاست (همو، 499-498). اروچ که احتمالاً تواریخ آل عثمان را در نخستین سالهای سده ۱۰ق به اتمام رساند (همانجا)، در تألیف آن از مناقب نامه یاخشی فقیه سود جست (باینگر، نیز IA، همانجا). این کتاب شرح رویدادهای تاریخ عثمانی از روزگار عثمان اول تا بایزید دوم را به زبانی ساده و عامه پسند همراه با افسانه‌هایی در باب قهرمانیهای سلاطین عثمانی، دربردارد.

تواریخ آل عثمان در ۱۹۲۵م به کوشش فرانتس باینگر و با مقدمه‌ای به زبان آلمانی در برلین چاپ شده است (باینگر، 24-23؛ نوزگه، III/845). از نویسندگان و مورخان عثمانی، محمد سعید افندی در اثر معروف خود نوید (IA، همانجا؛ «آثار...»، II/323) و نیز احمد عطا طیارزاده در کتاب تاریخ خود (۳۲۴/۳)، همچنین روحی ادرنه‌ای و ادریس بدلیسی - احتمالاً در کتاب هشت بهشت (میدان

سند ذکر کرده‌اند و در حدود العالم (ص ۶۸) ارور مکانی مرطوب و محل استقرار کاروانهای هندی آمده‌است. ظاهراً بیشتر نویسندگان بعد از سده ۴ ق اطلاعات خود را از آثار جغرافیایی و تاریخی این سده گرفته‌اند.

نویسندگان معاصر ارور را پایتخت کشور باستانی موسیکانوس دانسته‌اند (دی، ۱۳۴؛ لاو، ۲۸۹) که به گفته مورخان یونانی، کشوری حاصل خیز و پر جمعیت بوده، و در کرانه رود سند قرار داشته است (استرابن، ۵۹-۵۷، ۳۳، ۳۵، ۷۷؛ آریان، ۱۴۹/II).

سابقه تاریخی: قدیم‌ترین رویداد ثبت شده درباره ارور مربوط به لشکرکشی اسکندر به هند و تصرف کشور موسیکانوس است که برهمنان در آنجا دارای قدرت بودند (همو، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۴۹/II؛ استرابن، ۵۷-۷۷/II). در دوره‌های بعد، خاندان رای^۱ و چاج^۲ از طبقه برهمنان، در این منطقه حکومت کردند که پایتخت آنان شهر ارور بود و سرزمین وسیعی را در اختیار داشتند (کوفی، ۱۰ به بعد؛ بکری، ۸ به بعد). الیوت («تاریخ سند»^۳، ۴۱۰-۴۰۶) حکومت سلسله چاج را همزمان با ساسانیان در ایران می‌داند.

هنگام خلافت ولید بن عبدالملک اموی (۸۶-۹۶ ق/۷۰۵-۷۱۵ م) ارور توسط محمد بن ابی عقیل ثقفی در ۹۵ ق بدون جنگ به تصرف مسلمانان درآمد (بلاذری، همانجا؛ یعقوبی، ۲۸۸/۲-۲۸۹؛ ابن اثیر، ۴/۵۸۸-۵۸۹). منطقه سند در دوره نفوذ اعراب به امیرنشینهای مستقل تقسیم شده بود و خاندانی قرشی در منطقه منصوره حکومت می‌کردند که ارور قسمتی از ناحیه حکومتی آنان بود (مسعودی، ۳۷۷/۱-۳۷۸؛ الیوت، همان، ۴۵۵-۴۵۴). در سده ۵ ق، شهر منصوره که در نزدیکی ارور قرار داشت، به دست محمود غزنوی تصرف شد (ابن اثیر، ۹/۳۴۵)، اما در مآخذ از ارور ذکری نشده است. در سده‌های ۵-۱۰ ق/۱۶-۱۷ م خاندانهای سومره^۴ و سسه^۵ به ترتیب در این منطقه حکومت کردند (الیوت، همان، ۵۰۰-۴۸۳؛ نسیانی، ۳۲-۵۶). به نوشته بکری (ص ۶۸-۶۹) در دوره فتح خان بن سکندر، پیر محمد از نوادگان تیمور بهکر را متصرف شد و ارور را به یکی از سادات هدیه کرد. در ۹۲۶ ق/۱۵۲۰ م شاه بیک ارغون خاندان سسه را شکست داد و ارور را که یکی از پرگنه‌های ۸ گانه بهکر بود، تخریب کرد و از آجرهای پخته آن برای ایجاد بناهای جدید در بهکر استفاده کرد (تتوی، ۲۱-۲۲؛ میرک سندهی، ۵-۶). ابوالفضل علامی ذیل حوادث ۹۶۴ ق/۱۵۵۷ م ارور را پناهگاه یکی از مخالفان اکبر شاه می‌نویسد (۴۵/۱-۴۶). یوسف میرک سندهی نوشته است که قلعه ارور تا ۱۰۴۴ ق/۱۶۳۴ م پابرجا بوده، و قوم پوار در آنجا می‌زیسته‌اند (همانجا).

آگاهی دقیق درباره گاهش اهمیت سیاسی - اقتصادی، و تاریخی ویرانی ارور در دست نیست. نویسندگان معاصر آراء مختلفی بیان کرده‌اند: هیگ تفسیر مسیر رود مهران را موجب کاهش اهمیت ارور می‌داند (ص ۷۲). احتمالاً تغییر مسیر رود بعد از نیمه اول سده ۵ ق

انجام گرفته است، زیرا بیرونی در سده ۵ ق ارور را در کرانه رود مهران دانسته است (تحقیق، ۱۶۴). طبق افسانه‌ای، در دوره حکومت حاکمی ستمگر در ارور، به سبب مخالفت با او مسیر جدیدی بر رود مهران توسط یک بازرگان حفر شد که ویرانی و بی‌آبی ارور را در پی داشت (قانع، ۷۹-۸۰؛ نسیانی، ۲۵-۲۷). اما طبق اکتشافاتی که در منطقه انجام گرفته، ظاهراً زلزله‌ای شدید در سده ۸ ق/۱۴ م موجب ویرانی شهر منصوره شده است (پاتان، ۳۳-۲۹). به سبب نزدیک بودن دو شهر ارور و منصوره محتمل است که ارور نیز بر اثر همان زلزله ویران شده باشد. این زلزله به احتمال زیاد مسیر رود مهران را تغییر داده است. خرابه‌های ارور بین دو شهر بهکر و خیرپور در نزدیکی روری قرار گرفته است (الیوت، «تاریخ هند»، ۳۶۳/I).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ ابوالفضل علامی، اکبر نامه، به کوشش مولوی عبدالحجیم، کلکته، ۱۸۷۹ م؛ ادرسی، محمد، نزهة المشتاق، قاهره، ۱۹۸۹ م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷ م؛ بکری، محمد معصوم، تاریخ معصومی، به کوشش عمر بن داود پوته، بیسبی، ۱۹۳۸ م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵ م؛ بیرونی، ابوریحان، تحقیق ماللهند، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ م؛ همو، القانون المسعودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۵ م؛ تتوی، محمد، ترخان نامه، به کوشش حسام‌الدین راشدی، پاکستان، ۱۹۶۵ م؛ جیهانی، ابوالقاسم، اشکال العالم، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ قانع تتوی، علشیر، تحفة الکرام، به کوشش حسام‌الدین راشدی، حیدرآباد، ۱۹۷۱ م؛ کوفی، علی، چچنامه، به کوشش نبی بخش بلوچ، اسلام آباد، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش باریه دومنار، پاریس، ۱۸۶۹ م؛ میرک سندهی، یوسف، تاریخ مظهر شاهجهانی، به کوشش حسام‌الدین راشدی، حیدرآباد پاکستان، ۱۹۶۲ م؛ نسیانی تتوی، طاهر محمد، تاریخ طاهری، به کوشش نبی بخش بلوچ، حیدرآباد پاکستان، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۲ م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ بیروت، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م؛ نیز:

Arrian, *Anabasis Alexander*, tr. E. I. Robson, London, 1967; Baloch, N.A., *Commentary on Fathnamah-i Sind*, Islamabad, 1983; Dey, N.L., *The Geographical Dictionary of Ancient and Medieval India*, New Delhi, 1984; Elliot, H.M., *The History of India*, Lahore, 1976; id., *The History of Sind*, Karachi, 1985; Haig, M. R., *Indus Delta Country*, Karachi, 1972; Law, B.C., *Historical Geography of Ancient India*, New Delhi, 1984; Minorsky, V., «Les Tsiganes Luli et les Lurs Persans», JA, 1931, vol. CCXVIII; Pathan, M.A., «Present Ruins of Almansūrah», *Islamic Culture*, Hyderabad-Deccan, 1988, vol. XLII; Strabo, *The Geography*, tr. H.L. Jones, London, 1966.

مجید سیمی

أرومیه، نک: اورمیه.

آرورند رود، نام دیگر رود دجله (ه) که در بعضی از کتب پارسی میانه و همچنین در شاهنامه فردوسی بارها آمده است و از ۱۳۳۸ ش به علل سیاسی بر شط العرب (ه) اطلاق گردید و اکنون نیز در نوشته‌های فارسی به همین صورت مشاهده می‌شود.

واژه آرورند در لغت نامه‌ها به چندین معنی آمده که از آن جمله است: تند، تیز، چالاک، توانا، دلیر، نیرومند، تجربه، آزمایش، عین، خلاصه،

اروند وجود ندارد (ایرانیکا، II/680).

اما فردوسی چندین بار در شاهنامه از اروند رود یاد کرده، و در یک جا (۶۷۶-۶۷۷) صراحتاً چنین آورده است:

به اروند رود اندر آورد روی چنان چون بود مرد دیهیم جوی

اگر پهلوانی ندانی زبان به تازی تو اروند را دجله خوان

از اشعار دیگر فردوسی به خوبی استنباط می‌شود که اروند نام اصلی دجله بوده است. از جمله در شرح زندگی شاپور دوم آمده که کاخ سلطنتی تیسفون بر ساحل اروند رود قرار داشته است. فردوسی همچنین از اروند دشت یاد کرده که می‌بایستی در جایی بوده باشد که کاخ سلطنتی عمده‌ای از ساسانیان در آن وجود داشته است. به عبارت دیگر چنین کاخی بایستی در حوالی دستگرد، یا در جلگه قصر شیرین و حلوان - که هر دو در مسافت کمی در مشرق رود دجله قرار دارند -

بوده باشد. در جای دیگر فردوسی ضمن شرح سلطنت هرمز چهارم، فرزند خسرو انوشیروان، گفته است که خسرو ۴ فصل را در ۴ جا می‌گذراند: تابستان را در استخر، پاییز را در اصفهان، زمستان را در تیسفون، و بهار را در اروند دشت (ایرانیکا، همانجا).

فردوسی در جایی دیگر (۳۴۱/۹) چنین سروده است:

چنان دید کز تازیان صدهزار هیوان مست و گسسته مهار

گذریافتندی به اروند رود نمائی بر این بوم و بر تار و پود

که مؤید یکی بودن اروند رود و دجله است (مشکور، ۳-۲).

به قولی در دوره ساسانیان هر دو نام دجله (دیگله) و اروند را برای رود دجله به کار می‌بردند (فره‌وشی، ۸۰). به هر روی مسلم است که در تمام روایاتی که در کتابهای پهلوی و عربی آمده، این رود از سرچشمه تا جایی که به دریا می‌ریزد، دجله یا اروند رود خوانده شده است (همو، ۸۴). از طرف دیگر بنابر شواهد زمین‌شناسی، دو رود عظیم دجله و فرات در گذشته از دو مسیر مجزا هر یک به تنهایی به خلیج فارس می‌ریخته‌اند (رائین، ۶۲/۱)، ولی از سده‌های ۵ و ۶م (EI¹, VII/339) در نقطه‌ای به نام فُرنه که در ۷۵ کیلومتری شمال بصره واقع است، به همدیگر پیوسته، شط العرب را که از آنجا تا دهانه خلیج فارس ادامه دارد، تشکیل دادند.

نام شط العرب در جغرافیای قدیم و قرون وسطی و اسلامی نیامده، و ظاهراً نخستین دانشمند مسلمان که کلمه شط العرب را در کتاب خود آورده، ناصر خسرو است که آن را در ۴۴۳ ق دیده، و در سفرنامه خود در ذکر بصره از آن یاد کرده است. بنابر این، اصطلاح شط العرب قدیم نیست و در حدود سده ۴ ق پیدا شده، و تا آن تاریخ نام آن در کتب جغرافیایی اسلام دجلة العوراء و به پارسی دجله کور بوده است، زیرا مسلمانان، دجله و فرات را به مثابه دو چشم آدمی تصور می‌کردند و چون آن دو به یکدیگر می‌پیوستند، مصب آنها را دجلة العوراء یعنی دجله یک چشم می‌گفتند که ایرانیان آن اصطلاح را به دجله کور ترجمه کرده بودند

فر، شکوه، حسرت، آرزو، سحر، جادو، فریب، شأن، شوکت، زیبایی، مهتری (لغت‌نامه...): ولی به صورت اسم خاص در وهله اول آن را بر وزن و به معنای الوند (ه م)، قله معروف در رشته جبال زاگرس در نزدیکی همدان، و رودی به همین نام، و سپس نامی برای دجله دانسته‌اند. در برهان قاطع به معنای دریای محیط و کره آب و چشمه‌ای در سیستان که در آن نی بسیار رویده، و همچنین نام پدر لهراسب آمده است (۱۱۷/۱).

واژه اروند به معنای چابک در فارسی جدید در نامهای خاص به کار رفته است، مانند اروند اسب، اروند دست و جز آن. این واژه در زبانهای ارمنی و یونانی به صورت اِرَوَند و اُرُونتس نیز دیده می‌شود، ولی در اوستا و بندهش از آن ذکری به میان نیامده است (ایرانیکا، II/679-680).

در اوستا از رودی به نام اَرَنگ یا زَنگها یاد شده که از کوههای ارمنستان کهن و ترکیه سرچشمه می‌گیرد و پس از مسافتی به خلیج فارس می‌ریزد و آن را برابر با اروند دانسته‌اند (بندهش، ۲۲۹-۲۳۰). در آبان یشت دوبار و در سایر یشتها چندین بار اسم رود رنگها آمده است و در کتب پهلوی هم این نام غالباً به چشم می‌خورد، ولی به واسطه نارسایی عبارات اوستا و آشفته بودن مندرجات کتابهای پهلوی، تعیین محل آن مشکل است و به طور حتم نمی‌توان گفت که کدام یک از رودهای معروف کنونی در قدیم چنین نامیده می‌شده است. در این باره هر یک از خاورشناسان، رود معروفی را حدس زده‌اند، چنانکه وندیشمان، رود سند؛ هارلز، آمودریا (جیحون)؛ اشیگل، یوستی و گایگر، سیر دریا (سیحون)؛ دولاگارد، ولگا؛ دارمستر، دجله؛ مارکوارت، زرافشان؛ و پارتوله و وست آن را رودی افسانه‌ای دانسته‌اند (پورداد، ۲۲۲/۱). در میان محققان اخیر هم بعضی آن را رودی افسانه‌ای معرفی کرده، و گفته‌اند در پهلوی اروند و اَرَنگ و در اوستا رنگها رودی افسانه‌ای است. این رود و رود افسانه‌ای دیگری به نام وه نزد ایرانیان مقدس شمرده می‌شدند و گمان بر این بود که در سرزمین ایرانویج جاری بوده‌اند (بهار، ۷۹/۱).

در کتابهای پهلوی بسا اروند به جای اَرَنگ آمده، و از بعضی متون صراحتاً بر می‌آید که اروند در پهلوی اسم دجله است؛ از جمله در فصل ۳ از بهمن یشت در بند ۵ از اروند و فرات و اسورستان اسم برده شده است (پورداد، ۲۲۳/۱).

ایرانیان، در دوره ساسانیان نام این دو رود را بر دجله و سند نهادند، به این ترتیب که دجله را اروند، و سند را وه‌رود خواندند (بهار، همانجا). گفتنی است که نویسندگان یونانی و رومی و ارمنی که درباره رود دجله و اوضاع جغرافیایی بین‌النهرین اطلاعات فراوانی داشتند و از وجود رشته کوهی به نام اُرُونتس (الوند کوه) در مغرب ایران و رودی به همین نام در سوریه باخبر بودند، هرگز نام اروند را بر رود بزرگ جاری در بین‌النهرین اطلاق نکرده‌اند و در کتیبه داریوش بزرگ در بیستون هم که از رود دجله (فره‌وشی، ۷۷) در دو نوبت ذکری به میان آمده است، نام

(مشکور، ۲). بهرام فره‌وشی در این باره چنین اظهار عقیده کرده است: اما حقیقت چنان است که تازیان معنی یک واژه فارسی را که نام بخشی از دجله بوده است، نفهمیده‌اند و آن را به یک واژه تازی هم آوای آن بدل کرده‌اند. عوراء در اصل یک واژه فارسی بوده، و آوراء تلفظ می‌شده است که از دو واژه «آو» به معنی آب و «زاه» ساخته شده، و به معنی آبراه یا آبراهه، یعنی کانالی است که می‌توان در آن کشتیرانی کرد. ایرانیان این قسمت پر آب دجله را «دجله اوراه» می‌گفتند، یعنی دجله قابل کشتیرانی، و تازیان که معنی اوراه را در نیافته بودند، آن را از ریشه اعور به معنی یک چشم گرفته، و با عین نوشته، به صورت عوراء در آورده‌اند (ص ۸۷).

اما رود دجله در آثار جغرافیایی دوره اسلامی همیشه به همین نام خوانده شده، و تنها در نزهة القلوب حمدالله مستوفی (ص ۲۱۴-۲۱۵) که در ۷۴۰ ق تألیف شده، در تعریف آن گفته شده است: آبهایی که از خوزستان در می‌رسد، به آن جمع گشته، شط العرب می‌شود و در زیر بصره به دریای فارس می‌ریزد و طول این رود ۳۰۰ فرسنگ باشد. فرس آن را اروند رود خواند، چنانکه فردوسی در شاهنامه می‌گوید:

فریدون چو بگذشت از اروند رود همی داد بخت شهی را درود
از متن نزهة القلوب چنین بر می‌آید که جمله «فرس آن را اروند رود خواند» ناظر به دجله است که ۳۰۰ فرسنگ طول دارد، نه شط العرب چنانکه بعضی از متأخران به آن استناد جسته‌اند (نک: آقایی، ۶۰۸).
به کار بردن نام اروند رود به جای شط العرب از ۱۳۳۸ ش/۱۹۵۹ م آغاز شد. دولت عراق تا ۱۹۷۵ م از پذیرفتن نام اروند رود بر این رودخانه سرباز زد، ولی در همین سال بر اساس قراردادی که ذکر آن در همین مقاله خواهد آمد، رسماً نام اروند رود را به جای شط العرب پذیرفت (جعفری، بررسی، ...، ۳۵۷).

از آن تاریخ اختلاف مرزی چندین ساله بین ایران و عراق رنگ تازه‌ای به خود گرفت و با عنوان «مسأله اروند رود» شناخته شد. از آن پس تاکنون دهها سمینار تشکیل گردیده، و صدها کتاب و مقاله در جاهای مختلف و به زبانهای گوناگون درباره دو مسأله خلیج فارس و اروند رود منتشر شده است که در اینجا به ریشه‌ها و تحولات تاریخی مسأله اروند رود اشاره‌ای کوتاه می‌شود:

در دوره امپراتوری عثمانی که عراق امروز بخشی از سرزمینهای وسیع آن امپراتوری بود، اختلافات دو کشور همسایه، یعنی ایران و عثمانی همواره بر سر اراضی سرحدی بود و دولت عثمانی هیچ‌گاه نسبت به حاکمیت ایران در مورد اروند رود اعتراضی نداشت، چنانکه در عهدنامه‌های مرزی چهارگانه که بین دو کشور منعقد گردید، یعنی عهدنامه قصر شیرین در ۱۶۳۹ م، عهدنامه کردان در ۱۷۴۶ م، عهدنامه ارزروم در ۱۸۲۳ م و عهدنامه دوم ارزروم در ۱۸۴۷ م هیچ‌گاه به حاکمیت و خط مرزی بین دو کشور در اروند رود اشاره‌ای نشده است و دو دولت عملاً به طور مشترک در اروند رود اعمال حاکمیت می‌کردند (همو، کانونهای ...، ۳۵-۳۶). اختلاف ایران با همسایه غربی بر سر

اروند رود از حدود ۱۷۰ سال قبل آغاز گردید، هنگامی که محمدشاه قاجار هرات را محاصره کرده بود (۱۲۵۳ ق)، والی وقت بغداد از فرصت استفاده کرد و بر شهر محمره (خرمشهر کنونی) شبیخون زد و عده‌ای از مأموران گمرک ایران و اهالی شهر را به قتل رساند و انبارهای دولتی را غارت کرد و به بصره برگشت (مشکور، ۴). در ۱۲۵۵ ق حاج میرزا آقاسی صدراعظم ایران برای تنبیه والی بغداد به فکر تسخیر آن شهر افتاد و لشکریان ایران را به سمت مغرب مملکت گسیل داشت. سلطان عبدالحمید عثمانی به امپراتور روسیه تزاری متوسل شد، ولی با میانجیگری و صلاح دید دولتهای روس و انگلیس قرار بر این شد که نمایندگان ۴ دولت ایران، عثمانی، روس و انگلیس در شهر ارزروم گرد آیند و اختلافات سرحدی ایران و عثمانی را که از جمله مسأله اروند رود و محمره بود، حل کنند. از طرف ایران میرزا تقی خان فراهانی (امیرکبیر) به سفارت روانه ارزروم گردید و او این مأموریت را از اوایل سال ۱۲۶۰ تا ۱۲۶۳ ق بر عهده داشت. در این مدت وقایع بسیاری در ارزروم به وقوع پیوست، ولی سرانجام عهدنامه‌ای برای رفع اختلافات مرزی ایران و عثمانی در ۱۶ جمادی الآخر ۱۲۶۳ ق/۱۸۴۷ م بین طرفین انعقاد یافت که به عهدنامه یا قرارداد دوم ارزروم معروف شد. در ماده دوم این قرارداد چنین آمده است: «دولت عثمانیه نیز قویاً تعهد می‌کند که شهر و بندر محمره و جزیره الخضر و لنگرگاه و هم اراضی ساحل شرقی، یعنی جانب راست شط العرب را که در تصرف عشایر متعلقه معروف ایران است، به مالکیت در تصرف دولت ایران باشد و علاوه بر این حق خواهند داشت که کشتیهای ایران به آزادی از محلی که شط العرب به بحر منصب می‌شود تا موضع التحاق حدود طرفین در شهر مذکور آمد و رفت نمایند» (همو، ۷۴).

با اینکه قرارداد دوم ارزروم وضع و حاکمیت دو کشور همسایه را در مورد اروند رود صریحاً روشن نمی‌ساخت، در پروتکل استانبول که در ۱۹۱۳ م تدوین گردید، حاکمیت تمام اروند رود به جز قسمت کوچکی در مقابل خرمشهر، به عثمانی واگذار گردید. در همان سال کمیسیونی برای تعیین مرزهای دو کشور تشکیل شد که صورت جلسات آن در ۱۹۱۴ م تنظیم گردید، ولی پروتکل استانبول و صورت جلسات تعیین حدود ۱۹۱۴ م هرگز صورت قطعی به خود نگرفت و به تصویب مجالس مقننه دولتی ایران و عثمانی نرسید (جعفری، همان، ۳۶-۳۷).

در اوان جنگ جهانی اول، یعنی در مه ۱۹۱۶ میلان محرمانه‌ای به نام «سایکس-پیکو» بین فرانسه و انگلیس به امضا رسید که به موجب آن متصرفات وسیع دولت عثمانی بین آن دو تقسیم می‌شد. در نتیجه اجرای این پیمان، مرزهای جغرافیایی دول اسلامی به ویژه در منطقه خاورمیانه دچار تحول و دگرگونی شگرفی شد. در ۱۹۱۷ م به تدریج ارکان حکومت عثمانی دچار تزلزل شد و در سال بعد که مصادف با پایان جنگ جهانی اول بود، از هم فروپاشید و بر ویرانه‌های آن علاوه بر ترکیه، کشورهای دیگری مانند عراق، اردن، سوریه، لبنان و جز آنها تأسیس شدند. دولت عراق در ۱۹۳۲ م به عضویت جامعه ملل درآمد و پس از شناسایی آن از

مسیر اروندرود به ایران داده شده بود، یک بخشش از طرف عراق دانست که آن کشور می‌تواند در صورت لزوم آن را پس بگیرد (طلوعی، همانجا).

بعد از این اظهارات، جنگ تبلیغاتی شدیدی بین دو کشور در گرفت که تا کودتای نظامی سرهنگ عبدالسلام عارف و در زمان حکومت برادرش عبدالرحمان عارف ادامه داشت. سرانجام، در نتیجه مذاکرات ممتد در ژوئن ۱۹۶۸ طرفین توافق کردند که کمیسیون مشترکی برای حل مسائل مورد اختلاف تشکیل دهند. ولی هنوز این توافق جامه عمل به خود نبوشیده بود که کودتای نظامی دیگری به حکومت عارف پایان داد و عامل کودتا، یعنی احمد حسن البکر در رأس حکومت جدید بعضی قرار گرفت و سیاست خشن و آشتی ناپذیر گذشته عراق نسبت به ایران تجدید شد (همو، ۱۷۴) و در ۱۵ آوریل ۱۹۶۹ دولت عراق ضمن تکرار ادعاهای پیشین، به دولت ایران اخطار کرد که به کشتیهایی که در اروندرود رفت و آمد می‌کنند، دستور دهد پرچم خود را پایین آورند و از انتقال افراد نیروی دریایی ایران خودداری کنند، وگرنه دولت عراق با قوه قهریه افراد نیروی دریایی ایران را از کشتیها خارج خواهد کرد و در آینده نیز اجازه نخواهد داد کشتیهایی که به بنادر ایران حرکت می‌کنند، وارد اروندرود شوند.

دولت ایران در پاسخ به این تهدید عراق و با استناد به اینکه دولت عراق در ۳۲ سالی که از زمان انعقاد قرارداد ۱۹۳۷ م می‌گذرد، به رغم مساعی و تقاضاهای مکرر ایران مواد عهدنامه مرزی را مورد بی‌اعتنایی قرار داده، و از اجرای آن سر باز زده است، به طور یک جانبه قرارداد ۱۹۳۷ م را لغو کرد و موضوع را طی اعلامیه رسمی وزارت امور خارجه ایران مورخ ۲۷ آوریل ۱۹۶۹ م/۷ اردیبهشت ۱۳۴۸ ش تأکید کرد (همو، ۱۷۴-۱۷۵)، در همین اعلامیه دولت ایران آمادگی خود را برای آغاز مذاکره با دولت عراق برای امضای یک قرارداد جدید و تثبیت مرز در اروندرود بر اساس خط تالوگ که مبتنی بر اصول متداول بین‌المللی است، اعلام داشت. در پی صدور این اعلامیه، کشتیهای ایرانی با راهنمایان ایرانی و تحت حمایت ناوچه‌های جنگی از اروندرود عبور کردند. عراق که از تدارکات نظامی ایران در مرزها آگاهی داشت، این بار در موضع دفاعی قرار گرفت و دو روز بعد به عنوان اینکه ایران قرارداد مرزی بین دو کشور را به طور یک جانبه لغو کرده است، به شورای امنیت سازمان ملل متحد شکایت برد. دولت ایران نیز ضمن پاسخ به شکایت عراق به شورای امنیت ادعاهای عراق را رد کرد و اعلام داشت که اقدام دولت ایران به منظور آزادی کشتیرانی در یک آبراه بین‌المللی بوده است. عراق از شکایت خود به شورای امنیت نتیجه نگرفت و بحران روابط بین دو کشور با آغاز جنگ تبلیغاتی طرفین شدت یافت. دولت عراق به مخالفین رژیم ایران پناهندگی داد و همینکه تصرف جزایر تنب و ابوموسی از طرف ایران و پس از تخلیه نیروهای انگلیسی در ۳۰ نوامبر ۱۹۷۱ م/۹ آذر ۱۳۵۰ ش صورت گرفت، ضمن یادداشت شدیدالحنی این جزایر را متعلق به اعراب دانست و از

طرف مقامات ایرانی به استناد اصل وراثت در حقوق بین‌الملل، وارث قراردادهای مرزی مانند عهدنامه دوم ارزروم و پروتکل‌های استانبول و تهران و صورت جلسات کمیسیون تحدید حدود (۱۹۱۴ م) و دیگر قراردادهایی که دولت عثمانی از زمان صفویه به بعد با حکومت ایران منعقد ساخته بود، گردید (بیگلری، ۳۲۵).

استاد و مدارکی که در سالهای اخیر منتشر شده، حاکی از آن است که تصمیم گیرندگان اصلی و تعیین کنندگان سرنوشت مذاکرات در دوره عثمانیها، نمایندگان دو امپراتوری روسیه تزاری و انگلستان بوده‌اند که به عنوان میانجی در انعقاد عهدنامه دوم ارزروم و پروتکل‌های تهران و استانبول و صورت جلسات کمیسیون تحدید حدود، مداخله مستقیم داشته‌اند. به ویژه دولت انگلیس به مسئله اروندرود که بخشی از راه ارتباط اروپا به قاره هند را تشکیل می‌داده، علاقه‌مند بوده، و به همین سبب در تنظیم قرارداد ۱۹۳۷ م هم که بین ایران و عراق منعقد گردیده، به طور کامل دست داشته است (همو، ۳۲۶-۳۲۷).

به هر حال اختلاف مرزی دو کشور ادامه داشت، تا اینکه در ۱۳۱۶ ش/۱۹۳۷ م قرارداد مرزی دیگری بر اساس عهدنامه دوم ارزروم و پروتکل استانبول و صورت جلسات کمیسیون تحدید حدود میان ایران و عراق به امضا رسید (جعفری، کانونهای، ۳۷). این قرارداد که با فشار انگلیسیها بر ایران تحمیل شده بود، بر خلاف اصول و قواعد جاری بین‌المللی در مورد مرزهای رودخانه‌های بین دو کشور همچوار که خط مرز را خط القعر (تالوگ) در نظر می‌گیرد، بر اساس حاکمیت عراق بر تمام اروندرود تنظیم شده، و خط القعر فقط در محدوده کوچکی مقابل آبادان که در حدود ۵ کیلومتر است، رعایت شده است. با اینهمه، عراق تعهداتی را که در مورد آزادی کشتیرانی در اروندرود و صرف عواید حاصل از محل عوارض مأخوذ از کشتیها در راه نگاهداری و لایروبی و بهبود کشتیرانی این راه آبی بر عهده گرفته بود، عملاً رعایت نمی‌کرد (طلوعی، ۱۷۳).

بعد از قرارداد ۱۳۱۶ ش دو دولت ایران و عراق درباره کشتیرانی در اروندرود در ۳ مورد با یکدیگر اختلاف داشتند: ۱. نحوه اداره اروندرود؛ ۲. چگونگی مصرف درآمدهای حاصل از کشتیرانی؛ ۳. مسئله پرچم و راهنمایی کشتیها (جعفری، همان، ۴۳).

این اختلافات به حال خود باقی بود، تا اینکه ۲۰ سال بعد در ۱۳۳۶ ش/۱۹۵۷ م قرار شد مفاد قراردادها با حضور یک داور سوئدی به اجرا درآید، ولی قبل از انجام این امر در ژوئیه ۱۹۵۸ رژیم سلطنتی عراق با کودتای نظامی سرهنگ عبدالکریم قاسم سرنگون شد.

در نوامبر ۱۹۵۹ شاه ایران نخستین بار ضمن مصاحبه‌ای درباره اروندرود گفت: «رودخانه‌ای که مرز بین دو کشور است، نمی‌تواند مورد استفاده یک جانبه قرار گیرد و یا جایگاهی برای حاکمیت یک طرف باشد». عبدالکریم قاسم چند روز بعد جواب تندی به اظهارات شاه داد و نه تنها حاکمیت عراق را بر اروندرود مورد تأکید مجدد قرار داد، بلکه امتیازی را که به موجب قرارداد ۱۹۳۷ م در مورد ۵ کیلومتر از

ایران خواست که نیروهای خود را از آن خارج کند. دولت عراق به این هم اکتفا نکرد و بدون اینکه منتظر پاسخ ایران بشود، از اول دسامبر ۱۹۷۱م/۱۰ آذر ۱۳۵۰ش روابط سیاسی خود را با ایران قطع کرد و از کاردار سفارت ایران در بغداد خواست که ظرف ۲۴ ساعت خاک آن کشور را ترک کند (همو، ۱۷۵-۱۷۶).

پس از قطع مناسبات سیاسی دو کشور، روابط آنها به سرعت رو به وخامت نهاد و جنگ تبلیغاتی آنها روز به روز شدت یافت. هر دو کشور نیروهای خود را در طول مرزها تقویت کردند. در فوریه ۱۹۷۴/اسفند ۱۳۵۲ دولت عراق از ایران به شورای امنیت سازمان ملل متحد شکایت کرد و مدعی شد که ایران ۵ کد۲ از خاک عراق را در نوار مرزی تصرف کرده است. دولت ایران متقابلاً تجاوز سربازان عراقی به داخل خاک ایران را عنوان کرد. به دنبال مذاکرات نماینده دبیرکل سازمان ملل متحد طرفین موافقت کردند که نیروهای خود را در طول مرز عقب بکشند. یکی از علل عقب نشینی و نرمش نشان دادن عراق شورش کردهای شمال عراق بود که با حمایتی که از آنها می‌شد، این کشور در سرکوبی آنان درمانده بود و سرانجام تصمیم گرفت که با تأمین خواسته‌های ایران در مورد اختلافات مرزی، خشنودی کشور همسایه را برای قطع کمک به شورشیان جلب کند.

در این میان کنفرانس سران کشورهای اوپک در مارس ۱۹۷۵/اسفند ۱۳۵۳ در الجزیره تشکیل شد و بومدین رئیس جمهور وقت الجزایر ظاهراً به ابتکار شخصی و در واقع به درخواست حسن البکر رئیس جمهور وقت عراق (همو، ۱۷۶-۱۷۸) بین ایران و عراق میانجیگری کرد و ملاقات بین شاه ایران و صدام حسین معاون حسن البکر و رفع اختلاف بین دو کشور از طرف او عنوان شد. اولین ملاقات بین این دو ۵ مارس ۱۹۷۵م/۱۴ اسفند ۱۳۵۳ش در الجزیره با حضور بومدین صورت گرفت. متعاقب آن در همان روز طی جلسه طولانی دیگری اعلامیه مشترک ایران و عراق آماده گردید که در ۶ مارس پس از پایان کنفرانس اوپک در الجزیره رسماً انتشار یافت و از آن تاریخ اساس روابط دو کشور قرار گرفت (همو، ۱۷۸-۱۷۹). در بند ۲ این اعلامیه یا پیمان، مقرر شده بود که طرفین مرزهای آبی خود را در اروند رود از ملتقای نهر خین تا دریا بر اساس خط تالوگ تعیین کنند و در صورت تغییرات ناشی از علل طبیعی در کانال اصلی قابل کشتیرانی مرز کماکان خط تالوگ باشد (جعفری، کانونهای، ۴۱-۴۲).

قرارداد جدید مرزی ایران و عراق و پروتکل‌های پیوسته آن ۳ ماه بعد در ژوئن ۱۹۷۵ در بغداد به امضا رسید. این قرارداد شامل یک مقدمه و ۸ ماده، یک الحاقیه و ۳ پروتکل بود که پروتکل شماره ۲ آن درباره تعیین مرز رودخانه‌ای بین ایران و عراق بود. قرارداد ۱۹۷۵م همچنین دارای ۴ موافقت نامه تکمیلی بود که یکی از آنها به مقررات کشتیرانی در اروند رود مربوط می‌شد. این قرارداد طبق ماده ۱۰۲ منشور ملل متحد در دبیرخانه آن سازمان با شماره‌های ۱۴۹۰۳ تا ۱۴۹۰۷ در ۱۹۷۶م به ثبت رسید و رسمیت یافت (همان، ۳۹-۴۰؛ برای شرح تفصیلی این قرارداد

مرزی و پروتکلها و موافقت نامه و نقشه‌های ضمیمه آن، نک: گزیده/اسناد...، ۱۸۹ به بعد).

قرارداد مرزی ۱۹۷۵م ایران و عراق با تعیین نهایی خط تالوگ در اروند رود به عنوان مرز مشترک دو کشور به یکی از اختلافات دیرینه که مسأله اروند رود را به وجود آورده بود، پایان بخشید. از آن پس تا انقلاب اسلامی ایران مسأله مهمی در روابط دو کشور روی نداد و دولت عراق برای جلب خشنودی شاه ابتدا فعالیت‌های امام خمینی را در عراق محدود ساخت و سپس ایشان را مجبور به ترک عراق کرد. از این رو پس از پیروزی انقلاب ایران، روابط دو کشور رو به سردی نهاد.

قدرت یافتن روحانیت شیعه در عراق و واکنش صدام حسین که از اواسط سال ۱۹۷۹م به جای حسن البکر به ریاست جمهوری عراق رسیده بود، در راه آزار و اذیت روحانیان شیعه و مخصوصاً دستگیری و به شهادت رساندن آیت الله سید محمدباقر صدر، روابط دو کشور را به شدت تیره ساخت و وضع متشنجی در مرزها به وجود آورد. سرانجام در ۱۷ سپتامبر ۱۹۸۰م/۲۶ شهریور ۱۳۵۹ش صدام حسین طی نطقی در جلسه مجمع عمومی ملی عراق، الغای یک طرفه قرارداد ۱۹۷۵م و ضمائم آن را به دلیل نقض آن از طرف ایران اعلام داشت و تأکید کرد که عراق دیگر حقی برای ایران در اروند رود قائل نیست و حاکمیت خود را بر آن اعمال خواهد کرد (طلوعی، ۱۸۱-۱۸۳).

اعلام لغو قرارداد ۱۹۷۵م مقدمه تجاوز نظامی عراق به خاک ایران و بمباران فرودگاه تهران در ۳۱ شهریور ۱۳۵۹ و آغاز جنگ بزرگی شد که ۸ سال به طول انجامید و تا ۱۷ مرداد ۱۳۶۷ ادامه یافت (همو، ۱۸۶). دولت عراق سرانجام بعد از ۸ سال جنگ عهدنامه مرزی ۱۹۷۵م را تحت فشار ایران و شرایط ویژه بین المللی که برای آن کشور به وجود آمده بود، پذیرفت؛ ولی این امر را نباید به مفهوم رفع اختلافات مرزی دو کشور و پایان یافتن مسأله اروند رود که خود شامل مطالب چندی و از جمله لایروبی رود است، دانست. هم اکنون اروند رود، به علت انباشته شدن از گل و لای و لاشه‌های کشتیهای غرق شده و مینهای دریایی، قابلیت کشتیرانی خود را از دست داده است. لایروبی این آبراه بین المللی بسیار پرهزینه است. این هزینه بین ۵ تا ۱۰ میلیارد دلار برآورد شده که هنوز اقدامی درباره آن به عمل نیامده است (جعفری، «نابایداری...»، ۱۸۶). در نتیجه می‌توان گفت که مسأله اروند رود هنوز چنانکه باید فیصله نیافته است.

مآخذ: آقایی، بهمن، «ارزیم حقوقی اروند رود»، سیاست خارجی، ۱۳۶۷ش، س ۲، شد ۴؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ پندهش هندی، ترجمه رفیع بهزادی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ بیگری، رستم، «ارزیم حقوقی اروند رود و سابقه تاریخی آن»، مجموعه مقالات دومین سمینار بررسی مسائل خلیج فارس، تهران، ۱۳۷۲ش؛ پورداد، ابراهیم، ادبیات مزدینا، بهشی، ۱۹۳۸م؛ جعفری ولدانی، اصغر، بررسی تاریخی اختلافات مرزی ایران و عراق، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، کانونهای بحران در خلیج فارس، تهران، ۱۳۷۱ش؛ همو، «نابایداری مرزها در خلیج فارس»، مجموعه مقالات چهارمین سمینار خلیج فارس، تهران، ۱۳۷۳ش؛ حمدالله مستوفی، نزقه القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لندن، ۱۹۱۵م؛ راتین، اسماعیل، دریانوردی ایرانیان،

ایران، ۶/ «ب»، نیز ۲۷۳، ۳۶۰). نام قُصبه معمره، از ۱۳۵۰ ش به سبب مجاورت نواحی شمال تا جنوب آن با اروند رود به اروندکنار تبدیل شد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۵).

بخش اروندکنار هم اکنون با وسعت حدود ۸۴۱/۴ کمه از یک نقطه شهری و ۳ دهستان به نامهای مینویار با ۱۴۴ کمه، نوآباد با ۱۲۵/۴ کمه و دهستان نصار با ۵۷۲ کمه تشکیل می‌شود (سازمان، ۱۲۷، ...). مرکز دهستان مینویار، کوت شَنوف است که در کناره اروند رود و در ۲۱ کیلومتری آبادان قرار دارد (همانجا؛ نیز نک: میریان، ۲۷۸؛ سلطانی، ۱۱۲/۱). این دهستان سابقاً دارای اسکله‌هایی برای بارگیری نفت و صدور کالا در خسروآباد بود. تأسیسات و باراندازهای این اسکله‌ها در سالهای ۱۳۱۵ و ۱۳۱۷ ش توسط شرکت نفت ایران و انگلیس تأسیس شده بود که تا ۱۳۳۰ ش از آنها بهره‌برداری می‌شد. پس از ملی شدن نفت، اسکله‌ها در اختیار واحدهای نیروی دریایی و گمرک گذاشته شد و لوله‌های انتقال نفت آبادان به خسروآباد نیز جمع آوری گردید (جعفری، ۱۱۳؛ سلطانی، همانجا). مرکز دهستان ساحلی نوآباد «ابنار»، و مرکز نصار «فرخی بی» است (سازمان، همانجا). دهستان نصار به طایفه نصار از اعراب کعب منسوب می‌شود (امام شوشتری، ۲۶۰؛ اقتداری، ۶۹۸).

بخش اروندکنار از ۳۸ ده تشکیل شده که ۱۱ ده در دهستان مینویار و ۲۷ ده در دهستان نصار واقع است (آمارنامه، ...، ۲۸). روستاهای آل‌بوحمید و ابودیره پیش از جنگ عراق با ایران از مهم‌ترین و پر جمعیت‌ترین نقاط روستایی این بخش به شمار می‌رفته‌اند (فرهنگ آبادیها، ج ۱۶، نقشه ش ۲، شهرستان آبادان؛ سرشماری، ...، «ل»). جمعیت اروندکنار از بافت اجتماعی خاصی برخوردار است. ساکنان آن از طایفه‌های: خلف، محیسن، آل ابومحبود، بحرانی، شیرلوی، بهبهانی، بچاچره، سعدونی، سن، ... و نصار تشکیل شده‌اند (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۲۷۳/۶، ۳۶۰). طایفه نصار پس از مرگ نادرشاه افشار و تخریب شهر «قُبان»، از کناره‌های جنوبی رود کارون به قُصبه کوچ کردند. این طایفه در میان سالهای ۱۲۸۵-۱۳۲۰ ق/ ۱۸۶۸-۱۹۰۲ م بارها بر شیخهای محلی شوریدند و هر بار شکست خوردند (نک: عزیزی، ۱۰۳؛ کسروی، ۲۴۳).

جمعیت روستانشین بخش اروندکنار در ۱۳۵۵ ش، نزدیک به ۶۰ هزار نفر بوده است (سرشماری، همانجا).

فعالیت اصلی اهالی اروندکنار در کشت و پرورش نخل و ماهیگیری بوده است (نک: رزم آرا، ۷۳؛ فرهنگ جغرافیایی ایران، همانجا)؛ با اینهمه، دامداری و صنایع دستی همچون عبا و حصیربافی نیز کم و بیش در میان آنان رایج است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۵). در ۱۳۶۰ ش، بخش اروندکنار دارای ۳۹۴۲ هکتار زمین کشاورزی آبی و ۳۷۴ رأس گاو و گوساله و ۲۵۵ رأس گوسفند و بز بوده است (فرهنگ اقتصادی، ۱/۴ - «۱/۵»). مردم اروندکنار مسلمان و پیرو مذهب شیعه اثناعشری هستند و زبان فارسی و عربی در میانشان رایج است

تهران، ۱۳۵۰ ش؛ طلوعی، محمود، جنگ خلیج فارس و آینده خاورمیانه، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش ا. برتلس، مسکو، ۱۹۶۶-۱۹۷۱ م؛ فره‌وشی، بهرام، «اروند رود»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، تهران، ۱۳۴۸ ش، س ۱۷، ش ۱؛ گزیده اسناد مرزی ایران و عراق، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ لغت نامه دهخدا؛ مشکور، محمدجواد، اروند رود و مسئله شط العرب، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ نیز: EI^۱: Iranica، محمدحسن گنجی

آروندکنار، بخش و شهری در استان خوزستان از توابع شهرستان آبادان.

بخش اروندکنار: این بخش در جنوب و جنوب شرقی شهرستان آبادان واقع است و از شمال به بخش مرکزی آبادان، از غرب و جنوب به اروند رود و از شرق به بهمنشیر و اراضی مسطح و باتلاقی محدود می‌شود (فرهنگ آبادیها، ...، ج ۱۶، نقشه ش ۲، شهرستان آبادان). اروندکنار بخش مهم شهرستان آبادان است (جغرافیا، ...، ۶۶۹/۱). این ناحیه رو به روی شهر فاو عراق و در رأس خلیج فارس و دلتای اروند رود و بهمنشیر قرار گرفته است و اروند رود از جنوب آن می‌گذرد (رازی، ۱۶۷/۶، ۱۷۱؛ سلطانی، ۱۱۲/۱).

به سبب پایین بودن سطح زمینهای این منطقه، هنگام مد دریا آب اروند رود و کارون بالا می‌آید و کشاورزان آبادیهای مجاور به وسیله نهرهایی که با فاصله ۲ تا ۳ کیلومتر حفر کرده‌اند، مزارع و نخلستانهای اطراف رودخانه‌ها را آبیاری می‌کنند. این نهرها که از گذشته به شکل شبکه‌ای موازی و منشعب از اروند رود آماده شده‌اند، مایه آبادانی و زراعت بوده، و رفته رفته موجبات تجمع و اسکان کشاورزان منطقه را فراهم کرده‌اند، چنانکه آبادیهای به نام هر یک از این نهرها پدید آمده است، مانند نهر علیشیر، حاجی علی، بچاچره، ابوچمبه، ابوالفلوس، عوفی، بلامه، قصر و جز آنها (امام شوشتری، ۲۵۹، ۲۶۱؛ میریان، ۲۸۲).

بهمنشیر و اروند رود که به خلیج فارس می‌ریزند، تنها رودهای این بخش هستند. سواحل اروند رود در بخش اروندکنار عمدتاً باتلاقی است. پوشش گیاهی اروندکنار را درخت کنار و نی مخصوصی به نام «چولان» تشکیل می‌دهد. انواع ماهی مهم‌ترین جانوران آبی منطقه است، مانند شانک، حلواسیاه، کارون، سرخو، سوبور، شیرماهی، سنگسر و زبیدی (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ...، ۱۵-۱۶).

بخش اروندکنار که به نام قُصبه معمره معروف بود، رفته رفته به سبب داشتن نخلستانها و باغهای طبیعی مورد توجه قرار گرفت و طوایف مختلف از مناطق دیگر خوزستان به این ناحیه کوچ کردند، چنانکه یکی از مراکز مهم مبادله کالا با بندرهای کویت و دیگر کشورهای عربی در دهانه اروند رود شد (بایندر، ۳۷). قُصبه معمره، مطابق تقسیمات کشوری سال ۱۳۲۹ ش، یکی از بخشهای دوگانه شهرستان آبادان به شمار آمد و «نهر قصر» مرکز آن شد. این بخش به ۴ دهستان: قُصبه معمره، خسروآباد، قُصبه نصار و مینوخی تقسیم شد (فرهنگ جغرافیایی

(فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۶).

شهر اروند کنار: این شهر از توابع شهرستان آبادان و مرکز بخش اروند کنار با ۴۸ و ۲۸ طول و ۳۰ و ۳ عرض جغرافیایی، در جنوبی‌ترین قسمت شهرستان آبادان واقع است.

فاصله شهر اروند کنار تا آبادان ۴۸ کیلومتر است که با جاده‌ای آسفالت به هم راه دارند. آب و هوای این ناحیه به سبب مجاورت با خلیج فارس گرم و مرطوب، و ارتفاعش از سطح دریا ۲ متر است (همان، ۱۵).

جایی که اکنون مرکز شهر است، در گذشته حاجی سلطان نامیده می‌شد که به سبب احداث ساختمانی گلی توسط شخصی به نام حاجی سلطان به این نام و یا به قصر (نهر قصر) معروف بوده است (نک: رشیدیان، ۱۰۰؛ میریان، ۲۸۱). حاجی سلطان بعدها نام قصبه و یا قُصبه معمره گرفت (نجم‌الملک، ۴۲؛ فرهنگ جغرافیایی ایران، ۲۷۳/۶).

شهر اروند کنار به سبب جایگاه خاص جغرافیایی - بازرگانی و امکان دسترسی آسان به خلیج فارس از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. جمعیت آن، بنا به سرشماری ۱۳۵۵ ش، ۱۴'۳۲۳ نفر بوده که از ۲'۴۳۸ خانوار تشکیل می‌شده است (سرشماری، همانجا). با شروع جنگ عراق با ایران، ساکنان اروند کنار همچون جمعیت سایر مناطق جنگ زده، شهر را به سوی مناطق غیر جنگی ایران ترک کردند، چندانکه جمعیت شهر تا اسفند ۱۳۷۱، با ۱۰۱ خانوار جنگ‌زده به ۵۶۹ نفر کاهش یافت (آمارنامه، ۴۰). پس از پایان جنگ و آغاز بازسازی مناطق جنگ‌زده جمعیت اروند کنار دوباره روبه افزایش گذاشت.

مآخذ: آمارنامه استان خوزستان (۱۳۷۲ ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ اقتداری، احمد، خوزستان و کهکلیه و مسنی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ امام شوشتری، محمدعلی، تاریخ جغرافیایی خوزستان، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ بایندر، غلامعلی، خلیج فارس، خرمشهر، ۱۳۱۷ ش؛ جعفری ولدانی، اصغر، کانوهای بحران در خلیج فارس، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ رازی، محمد شریف، گنجینه دانشمندان، قم، ۱۳۵۲ ش؛ رزم آرا، علی، جغرافیای نظامی ایران (خوزستان)، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ رشیدیان، نیره زمان، نگاهی به تاریخ خوزستان، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ سازمان تقسیمات کشوری، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۵۵ ش)، استان خوزستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ سلطانی بهبهانی، سلطانعلی، «بنادر ایران در خلیج فارس»، خلیج فارس، اداره کل انتشارات و رادیو، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ عزیزی بنی‌طرف، یوسف، قبایل و عشایر عرب خوزستان، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۵۵ ش)، استان خوزستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، استان خوزستان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (آبادان)، اداره جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۵ ش، ج ۹۰؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان ششم، اداره جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ کسروی، احمد، تاریخ پانصد ساله خوزستان، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ میریان، عباس، جغرافیای تاریخی خلیج و دریای پارس، خرمشهر، ۱۳۵۳ ش؛ نجم‌الملک، عبدالقادر، سفرنامه خوزستان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۱ ش.

جعفر اسحاقی تیموری

آرَوْنَقْ، ناحیه‌ای در غرب تبریز که اکنون «گونی» نامیده می‌شود و شامل دهستانهای سه‌گانه در شهرستان تبریز است.

برخی محققان برآنند که نام ارونق از نام آران اخذ شده، و در اصل «آرانک» (آران کوچک) بوده، بعدها به شکل «آرونق» درآمده، و طی سده‌های اخیر به خطا «ارونق» نوشته و خوانده شده است. کسروی در اثبات این نظر چنین استدلال می‌کند که آران که نام آن در متون عربی و فارسی بارها آمده، به معنای منطقه گرمسیری است و ترکی زبانان، مناطق گرمسیری را «آرانلوق» می‌گویند (ص ۶۸). چنانکه گفته شد، اکنون این ناحیه به گونی شهرت دارد که واژه‌ای ترکی و به معنای آفتابگیر است. ظاهر آگونی ترجمه ترکی آرانک یا ارونق است و چه بسا به سبب آفتابگیر بودن آن نواحی، این نام به کار رفته است (همو، ۶۹).

از گذشته ارونق اطلاع دقیقی در دست نیست. حمدالله مستوفی در سده ۸ق ارونق را از نواحی هفت‌گانه تبریز به شمار آورده که از ۳ فرسنگی غرب تبریز به طول ۱۲ فرسنگ امتداد داشته، و عرض آن نیز ۵ فرسنگ بوده، و مجموعاً ۳۰ روستا را در برمی‌گرفته است (ص ۷۹). وی مهم‌ترین روستاهای ارونق را ستر، سنست، سلسورود، دایغان (رایقان، وایغان)، کوزه‌کنان و صوفیان برمی‌شمارد (همانجا). پس از او در سده ۱۱ق، اولیاجلیبی در سفرنامه‌اش به ناحیه ارونق اشاره می‌کند (۲۵۷/۲). او نیز مانند حمدالله مستوفی این ناحیه را مشتمل بر ۳۰ پارچه آبادی دانسته که هریک دارای مسجد، حمام و کاروانسرا بوده است. در سده‌های اخیر نادر میرزا در وصف «دارالسلطنه تبریز» و پیرامون آن به ناحیه ارونق که در نزدیکی آن قرار داشته، اشاره کرده است (نک: ص ۴۳، ۱۳۹، ۲۱۷). در ابتدای سده حاضر، ارونق یکی از بلوکهای ۶ گانه مرند به شمار می‌آمده که مرکز آن شبستر بوده است و با مساحت ۲۰ فرسنگ [مربع] ۴۶ روستا را در خود جای می‌داده و جمعیت آن حدود ۴۲'۷۰۰ نفر (۸'۵۴۰ خانوار) بوده است (کیهان، ۱۶۰/۲).

در آمارهای رسمی کشور (۱۳۲۳ ش) نام ۴۳ روستا مربوط به دهستان ارونق از بلوکهای مرند آمده که به برخی از آنها اشاره می‌شود: بنیس، داریان، سیس، شبستر، شرفخانه، صوفیان و کوزه‌کنان (اسامی، ۱۳۹، ...). ولی در فرهنگ جغرافیایی ایران که در ۱۳۳۰ ش به چاپ رسیده است، نامی از ارونق دیده نمی‌شود. در دیگر آمارهای رسمی کشور نیز نام مستقلی از آن نیامده است. تنها نوشته کوتاهی که در ۱۳۴۲ ش در مجله یقما به چاپ رسیده، ارونق از بخشهای تبریز معرفی شده است (فضل‌اللهی، ۴۳۰).

در تقسیمات جدید کشوری استان آذربایجان شرقی (۱۳۷۲ ش)، شهرستان مستقلی به نام شبستر دارای دو بخش صوفیان و مرکزی به وجود آمده که در بخش مرکزی آن ۳ دهستان گونی مرکزی، گونی شرقی و گونی غربی منظور شده است (آمارنامه، ۲۶، ۲۷) و بدین سان برخی از روستاهای ارونق پیشین در آنها جای گرفته‌اند.

در سده‌های گذشته مشایخ و عارفانی از نقاط مختلف ناحیه ارونق برخاسته‌اند؛ از آن جمله‌اند: باله حسن بنیسی، اسماعیل سیسی، باله خلیل صوفیانی، عز ساوشانی، شیخ محمود شبستری، بابا فرج وایقانی (ابن کربلایی، ۸۱۷/۲-۸۸، ۹۵-۱۰۷؛ سلطان‌القرائی، ۵۵۶-۵۵۷).

نیمه صحرایی و اراضی کوهستانی است که ارتفاعات عمده آن حدود ۲ تا ۳ هزار متر بالاتر از سطح دریاست (افریقا، II/582؛ کریملو، ۴). منطقه جنوب خلیج زولا حدود ۱۱۶ متر پایین تر از سطح دریاست. اریتره دارای زمینهای حاصلخیز و نیز چندین رودخانه موسمی از جمله مأرب و برکه است که به سبب اندک بودن میزان باران دچار کم آبی هستند (همو، ۴-۵؛ عارف، ۳۳-۳۴).

آب و هوای اریتره استوایی، صحرایی و نیمه صحرایی است. میزان بارندگی آن کمتر از ۵۰ میلی متر در سال است که بیشتر در تابستانها می بارد (افریقا، II/583). در مناطق مرکزی و شرقی باران کمتر است (صبی، 263). میزان دما در کرانه دریای سرخ میان ۱۸° و ۴۵° در تغییر است و در صحرای دانکالیا (داناکیل) حداکثر به حدود ۴۸° سانتی گراد می رسد. از این رو اریتره اغلب دچار خشک سالی است (کریملو، ۴). در این سرزمین درختان صنوبر و زیتون بیشتر می رویند (الصحفیون، ۹، ۱۰). حیوانات گوناگونی چون گاو وحشی، گورخر، کرگدن، فیل، شیر و پلنگ در اریتره می زنند (افریقا، II/584). از معادن اریتره طلا، آهن، پتاسیم، نفت، نیکل، منگنز و نمک را می توان نام برد (الصحفیون، همانجا). در فاصله سالهای ۱۹۳۷-۱۹۴۰م میزان استخراج طلا در اریتره ۱۰۷۲ کیلوگرم بوده است (دناصوری، ۲۱۷). مردم اریتره اغلب به کشاورزی و دامپروری می پردازند.

شهرهای اریتره اینهاست: اسمره، کِرن، مصوع و عصب که دو شهر اخیر بندری هستند (افریقا، II/590؛ کریملو، ۵). اسمره پایتخت اریتره در ارتفاع ۲۳۰۰ متری از سطح دریا واقع شده است که جمعیت آن را با اختلاف بسیار از ۲۷۵ هزار تا ۴۳۳ هزار نفر نوشته اند (افریقا، I/282؛ صبی، 266؛ «فرهنگ...»، ۸۳).

اریتره از نظر تقسیمات کشوری شامل ۹ استان است: ۱. خفاسین، مرکز آن اسمره؛ ۲. دریای سرخ، مرکز آن مصوع با ۵۰ هزار تن جمعیت؛ ۳. دانکالیا، مرکز آن عصب با ۳۰ هزار تن جمعیت؛ ۴. استان ساحلی، مرکز آن نکفه؛ ۵. کرن با مرکزی به همین نام؛ ۶. آکله گوازی، مرکز آن عدی ویگری؛ ۷. استان دیگری باز به همین نام با مرکزی به نام عدی کایه؛ ۸. برکه، مرکز آن آگوردات؛ ۹. الگاش (القاش)، مرکز آن بارتو (صبی، همانجا؛ کریملو، ۱۵۴). به نظر می رسد پس از استقلال اریتره، در شمار و نام استانها تغییری روی داده باشد. طول راههای اریتره بیش از ۳۱۵۰ کد است و خط آهنی به طول ۳۰۷ کد اسمره را به بندر مصوع و چند شهر مهم پیوند می دهد (همو، ۵).

اریتره حدود ۴۰۰ کارخانه دارد که برخی از آنها چون کارخانههای بافندگی تا ۶ هزار کارگر را به کار گرفته اند. برخی نیز کارگاههای کوچکی هستند که تا ۱۰ کارگر در آنها کار می کنند (صبی، 265). شمار کارگران صنایع اریتره حدود ۱۰۰ هزار نفر است (همانجا). صنایع اریتره شامل تهیه کودشیمیایی، فرش بافی، کبریت، چوب، صابون،

مآخذ: آمارنامه استان آذربایجان شرقی (۱۳۷۲ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ابن کربلایی، حافظ حسین، روضات الجنان و جنت الجنان، به کوشش جعفر سلطان القرائی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ اسامی دهات کشور، وزارت کشور، تهران، ۱۳۲۳ش؛ اولیاجلی، محمد، سیاحتنامه، به کوشش احمد جودت، استانبول، ۱۳۱۲ق؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/ ۱۹۱۳م؛ سلطان القرائی، جعفر، حاشیه بر روضات الجنان (نک: هم، ابن کربلایی)؛ فضل اللهی، «ارونک»، یمن، تهران، ۱۳۴۲ش، س ۱۶، ش ۹؛ کسروی، احمد، آذری یا زبان باستان آذربایجان، تهران، ۱۳۵۵ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ش؛ نادر میرزا، تاریخ و جغرافی دارالسلطنه تبریز، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۳ش.

آرْوِیْ پِنْتِ اَحْمَد، نک: بنی صلیح.

إریتره، سرزمینی تاریخی در شمال اتیوپی (حبشه) و کشوری اسلامی در یکی از مناطق سوق الجیشی جهان.

نام اریتره از واژه یونانی اروئروس^۱ پدید آمده که به معنای سرخ است (BSE³, XXX/236). چه بسا نام دریای سرخ (بحر احمر) در ارتباط با همین واژه بوده باشد، زیرا در روزگار باستان آن را دریای اریتره می نامیدند. سبب این نام گذاری آن بوده است که خزه های فراوانی در این دریا وجود داشت که رنگشان از سطح آب ارغوانی می نمود؛ از این رو دریانوردان یونانی آن را «اریتره» نامیدند (صبی، 28). هرودت (ص 381) و استرابون (VII/348, 349) نیز به دریای اریتره اشاره کرده اند. در ۱۸۹۰م ایتالیاییها نیز نام اریتره را که از «دریای اریتره» گرفته شده بود، بر این منطقه نهادند. تا تملک خود را که از ۱۸۶۹م با خریدن بندر عصب در کرانه دریای سرخ آغاز کرده بودند، بدین وسیله تقویت کنند. پیش از آن حبشیان این سرزمین را بحرمدیر (کشور دریایی) یا مأرب قلاش (آن سوی رودخانه مأرب) می نامیدند (EI²). اریتره از شمال و مغرب با سودان، از مشرق و شمال با دریای سرخ، از جنوب با اتیوپی و از جنوب شرقی با جیبوتی هم مرز است (کریملو، ۳). مساحت اریتره را با اختلاف زیاد از ۱۱۷'۴۰۰ تا ۱۲۵ هزار کد^۲ نوشته اند (بریتانیکا؛ بروکهاوس؛ افریقا، ...، II/581، BSE³، همانجا؛ «دائرة المعارف ایتالیا»^۳؛ صبی، 261؛ کتاب سبز، ۷۸؛ لا روس بزرگ؛ کریملو، همانجا). از مجمع الجزایر داهلک در دریای سرخ ۱۲۶ جزیره به اریتره تعلق دارد که عمده ترین آنها داهلک بزرگ به وسعت ۷۵۱ کد^۲ در فاصله ۵۰ کیلومتری از بندر مصوع واقع است. در این جزایر آب انبارهای بزرگی کنار صخره ها وجود داشته که تاکنون نیز بر جای مانده است (همانجا).

جمعیت اریتره به سبب فقدان سرشماری، دقیقاً دانسته نیست. در ۱۹۹۳م آن را حدود ۳/۵ تا ۴ میلیون نفر («اریتره»، ۲۳؛ الصحفیون، ...، ۱۱؛ کتاب سبز، همانجا) تخمین زده اند. ۷۸٪ از مردم اریتره در روستاها سکنی دارند (صبی، 264). اریتره شامل جلگه های پست ساحلی،

1. erythros

2. Mare Erythraeum

3. Enciclopedia...

4. Sovetskiĭ...

روغن، پلاستیک، نایلون، کاغذ، گونی‌بافی، مونتاز اتوموبیل، یخچال، لوله، سیمان و جز آنهاست که بیشتر آنها در شهر اسمره فعالیت دارند (همانجا؛ حاج ابراهیم، ۳۲۹). شهر اسمره دارای فرودگاه بین‌المللی، دانشگاه، کارگاه‌های تولید مواد غذایی، چرم، کفش، مصالح ساختمانی، کشفاف و فلزکاری است (افریقا، همانجا).

اریتره تاریخی کهن دارد که با تاریخ اکسوم و حبشه طی قرون و اعصار درآمیخته است. قدمت تاریخی اریتره را تا هزارهٔ دوم ق م دانسته‌اند. در حدود هزارهٔ نخست ق م مهاجرانی از حضرموت (جنوب یمن) به سرزمین اریتره درآمدند و این مهاجران بعدها پادشاهی اکسوم را تأسیس کردند. اریتره و اکسوم دارای میراث مشترکی بودند که شامل فرهنگ، زبان و تمدن بخش بزرگی از اریتره به ویژه در منطقهٔ فلات می‌شد (کلیر، IX/291، صبی، 27؛ کریملو، ۷۹-۸۰؛ افریقا، I/226). در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ و نیز سدهٔ ۴ م دولت اکسوم نیرو گرفت و توسعه یافت، به گونه‌ای که اراضی آن از سراسر شمال اتیوپی (حبشه) تا دریاچهٔ تانا و استان امهارا - سائیت گسترده بود. از این رو سرزمین کنونی اریتره بخشی از سرزمین اکسوم باستانی را شامل می‌شد (همانجا). دولت اکسوم در منطقهٔ شرق افریقا و دریای اریتره موفق استوار یافت (همانجا؛ علی، ۴۵۱/۳). رومیان خواستار گسترش روابط بازرگانی با چین و هندوستان بودند، ولی دولت ساسانی مانع بزرگی به شمار می‌رفت، زیرا همهٔ راه‌های بازرگانی از طریق خشکی را در اختیار و زیر نظر داشت. رومیان ناگزیر به راه‌های دریایی روی آوردند. بدین سبب دریای اریتره در سیاست اقتصادی رومیان اهمیت بسیار پیدا کرد. رومیان می‌کوشیدند تا از طریق دریای اریتره خود را به سواحل جنوبی عربستان و از آنجا به سرزمین‌های شرق برسانند (اوسپنسکی، I/493,494).

پروکوپوس از اقدام یوستیانیوس در اتحاد با حبشیان و حمیریان به منظور آسیب رساندن به دولت ایران ساسانی یاد کرده، دریای اریتره را وسیله‌ای برای اجرای مقاصد امپراتور روم شرقی نامیده است (I/178,179). به نوشته او، یوستیانیوس به هلستیس شاه حبشه و سمیع فرمانروای حمیر که پروکوپوس او را از میفوس نامیده، پیشنهاد اتحاد کرد و مدعی شد که هرگاه بتوانند از هندوستان ابریشم بخرند و به رومیان بفروشند و با اینان در پیکار با ایران متحد شوند، از این کار سود فراوان خواهند برد و مانع از آن خواهند شد که پول رومیان به جیب دشمنان شان یعنی ایرانیان سرازیر شود (I/192,193). پروکوپوس دربارهٔ تجارت ابریشم می‌نویسد: چون ایرانیان به هندوستان نزدیک‌تر بودند، زودتر از دیگران خود را به بنادر هند می‌رسانیدند و مجالی برای دیگران باقی نمی‌گذاشتند. در ضمن، لشکرکشی به ایران نیز در حیطهٔ قدرت حبشیان و حمیریان نبود (همانجا). چنانکه معلوم است، نقش سواحل اریتره در جریان مبارزات اقتصادی و بازرگانی میان دولتهای ایران و بیزانس اهمیت فراوان یافت. حوضهٔ دریای اریتره طی سده‌های ۴-۶ م از دیدگاه اقتصادی دارای دو مرکز بود: یکی در عربستان جنوبی - حمیر

و دیگری در سواحل حبشه و اریتره (اوسپنسکی، همانجاها؛ پیگولوسکایا، 162؛ افریقا، همانجا). پروکوپوس می‌نویسد که مقصد حمیریان در سفر به حبشه شهر ادولیس یا عدولیه بود (I/182,183). پیش‌بندر این شهر در ساحل غربی دریای اریتره قرار داشت و تابع دولت اکسوم بود (افریقا، I/222؛ رضا، ۳۶۱، حاشیهٔ ۱۳۰).

فرمانروایان منطقه‌ای که اریتره کنونی بخشی از آن بود، از سوی امپراتوران حبشه عنوان «بحر نجاشی» داشتند که در زبان محلی نجاشی را «ناگاشا» می‌نامیدند (کریملو، ۸۰). ابن خلدون می‌نویسد حبشیان به زبان خود نجاشی را انکاش می‌گویند. عربها کاف آن را به جیم بدل کردند و یاء نسبت به آخر آن افزودند (۲۶۵/۶؛ نیز نک: افریقا، I/226). شاهان اکسوم جز عنوان مزبور خود را ملوک سبا، ریدان، حضرموت و یمن نیز می‌نامیدند (پیگولوسکایا، 262، حاشیهٔ 5، نیز 263). چون اغلب بازرگانان رومی در جریان سفر به هند مورد نهب و غارت حمیریان قرار می‌گرفتند، از این رو دولت بیزانس درصدد بهره‌گیری از اختلاف و دشمنی میان اکسوم و حمیر برآمد تا بهتر بتواند در آبهای هند نفوذ کند (همو، 266,270).

رومیان در اجرای سیاست خویش به گسترش آیین مسیح در اریتره، حبشه و سواحل شرقی افریقا پرداختند. این سیاست از سدهٔ ۶ م صورتی گسترده یافت. پروکوپوس هنگام سخن گفتن دربارهٔ هلستیس پادشاه حبشه، او را مسیحی متدین خوانده است (I/188,189). ظاهراً در حدود سال ۵۲۲ یا ۵۲۵ فرمانروای اکسوم به منظور گسترش آیین مسیح به جنوب عربستان لشکر کشید و بر حمیریان غلبه یافت (پیگولوسکایا، ۳۸۵، ۳۸۶؛ همو، 133؛ پروکوپوس، همانجاها). در مأموریت سیاسی سفیر روم (ظاهراً ح ۵۳۱ م) به منظور جلب حمایت فرمانروای اکسوم در جنگ بر ضد ایران، از اکسومیان با عنوان همکیشان طلب یاری شده بود. مأموریت دیگر سفیر روم ترغیب حمیریان و معدیان برای حمله به قلمرو ایران بود، اما توفیقی در این کار حاصل نیامد (پیگولوسیا، ۳۸۶-۳۸۸).

در عهد خسرو انوشیروان شخصی به نام ابرام (آوراموس) که در مآخذ عربی او را ابرهه نامیده‌اند و در شهر عدولیه (آدولیس) کنار دریای اریتره به امور بازرگانی می‌پرداخت، عامل نجاشی اکسوم در حمیر شد و مدتی با استقلال فرمان راند (پیگولوسکایا، ۵۵۷؛ همو، 315؛ الصحفون، ۱۵؛ پروکوپوس، I/190-191؛ نیز نک: ه د، ابرهه). پروکوپوس دربارهٔ فرمانروایی ابرهه می‌نویسد که میان سپاهیان حبشی بزه‌کارانی بودند که از فرمانروای پیشین اکسوم روی برتافتند و او را در دژی زندانی کردند و ابرهه را به جای وی برگزیدند. نجاشی که از خودسری ابرهه نگران شده بود، سپاهی را برای سرکوب او گسیل داشت، ولی اینان از ابرهه شکست خوردند و اندکی بعد نجاشی درگذشت. ابرهه پس از استقرار و تثبیت فرمانروایی خود به یوستیانیوس امپراتور بیزانس وعدهٔ حمله به قلمرو ایران را داد، ولی به محض گردآوری سپاه و حرکت به سوی ایران متوجه خطرهای پایان

در این منطقه برقرار شد (کلیر؛ صبی، ۱۵۳). در دوران سلطان سلیمان قانونی (۹۲۶-۹۷۴ ق/ ۱۵۲۰-۱۵۶۶ م) اوزمیر پاشا با سپاه خود در طول ساحل دریای سرخ به راه افتاد، وی تا شهر مصوع پیش رفت و به فتوحاتی در حبه دست زد (اوزون چارشیلی، ۱۹۳۶/II/4؛ IA، V(1) و ناحیه دوارو (دبارو) و شهر بوندیه را تصرف کرد و در ۱۵۶۰ یا ۱۵۶۲ م در همین شهر درگذشت (همانجا). پس از او فرزندش عثمان پاشا حدود ۷ سال مقام بیگلربیگی حبه را برعهده داشت که ارتره بخشی از آن به شمار می‌رفت. وی در صفر ۹۷۵/ اوت ۱۵۶۷ از مقام خود معزول شد و عبدالرحمان شرف‌بیک جانشین وی گردید (همانجا). با شکستی که نیروهای عثمانی در ۱۵۷۱ م/ ۹۷۹ ق در دریای مدیترانه از اروپاییان یافتند، رفته رفته رو به ضعف نهادند و اداره امور حبه تا سر حد امکان به فرمانروایان مصری تابع سلطان عثمانی واگذار شد (همانجا؛ صبی، ۱۶۸).

در سالهای ۱۸۷۵ و ۱۸۷۶ م/ ۱۲۹۲ و ۱۲۹۳ ق درگیریهایی میان مصر و حبه به منظور تسلط بر ارتره روی داد که سرانجام مصریان شکست یافتند (همو، ۱۷۵-۱۷۸). این شکست حاصل قیام مهدیون در سودان بود. از طرفی رقابت دو دولت انگلیس و فرانسه موجب پدید آمدن فرصتی در دریای سرخ شد. این فرصت زمینه را برای ورود ایتالیا در ارتره فراهم آورد («ارتره»، ۲۳). تلاش دولت ایتالیا در دریای سرخ که از ۱۸۸۲ م آغاز شده بود، نخست به اشغال بندر عصب در همان سال و تصرف بندر مصوع در ۱۸۸۵ م منتهی شد. در ۱۸۸۹ م آکله گوازی و اسمره به تصرف ارتش ایتالیا درآمد (صبی، ۱۸۵-۱۹۰؛ حسن، ۱۳۴؛ قوام، ۱). بدین سان ارتره از ۱۸۹۰ م رسماً به عنوان مستعمره ایتالیا شناخته شد (کرملو، ۸۷). دولت ایتالیا قصد داشت اتیوپی را نیز به چنگ آورد، ولی شکست ارتش ایتالیا از منلیک دوم امپراتور اتیوپی در پیکار ادوا در ۱۸۹۶ م موجب شد که به تصرف ارتره و مناطق شمالی بسنده کند (قوام، ۲). ارتره از ۱۸۹۰ تا ۱۹۴۱ م به صورت مستعمره ایتالیا باقی بود (الصحیفون، ۲۴).

در ۱۹۳۱ م شمار ایتالیاییها در ارتره کمی بیش از ۴ هزار نفر بود، ولی از ۱۹۳۵ م و آغاز حمله به کشور اتیوپی شمار اینان فزونی گرفت و در فاصله سالهای ۱۹۳۵-۱۹۳۷ م به ۳۰۰ هزار نفر نظامی و غیر نظامی رسید («ارتره»، همانجا) و از این نیز فراتر رفت (قوام، ۱۸). نیاز جنگی موجب شد که ایتالیاییها در ارتره به توسعه بنادر و راهها دست زنند. میزان آبدی مخازن آب ارتره که از ۲۰۰ هزار لیتر تجاوز نمی‌کرد، به ۲ میلیون لیتر رسید (همو، ۲۵).

ارتره حدود ۱۱ سال از ۱۹۴۱ تا ۱۹۵۲ م در اشغال ارتش بریتانیا بود (صبی، ۲۰۷). در پایان جنگ جهانی دوم ارتره وارد مرحله تاریخی جدیدی شد. در ۱۹۴۷ م موضوع ارتره در سازمان ملل متحد مطرح شد (الصحیفون، ۲۵). در دسامبر ۱۹۵۰ قطعنامه ۵/الف ۳۹۰ مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسید که طبق آن ارتره به صورت دولتی فدرال با حقوق داخلی بالنسبه مستقل به کشور اتیوپی پیوست و با

ناگوار این لشکرکشی شد و به سرعت بازگشت. بسیاری از محققان بر مبنای بررسی کتیبه‌ای که از ابره بر صخره‌ای نزدیک چاه مرغان برجای مانده، تاریخ این لشکرکشی را ۵۴۷ م نوشته‌اند (پروکوپوس، ۱۸۸-۱۹۵/ I؛ پیگولوسکایا، ۴۰۵-۴۰۶). در سوره مکی فیل به لشکرکشی ابره به مکه و ماجرای «عام الفیل» اشاره شده است. برخی منابع تاریخ این لشکرکشی را با سال تولد پیامبر (ص)، ۵۷۰ یا ۵۷۱ م مصادف دانسته‌اند (نک: همو، ۳۳۰، ۳۱۵؛ ابن هشام، ۱۶۷/۱؛ علی، ۵۰۷/۳-۵۰۸؛ نیز نک: ه، د، ابره). ولی این تاریخ با اختلاف ذکر شده است (ذهبی، ۲۲-۲۸).

در سده ۸ م دوران انحطاط اکسوم آغاز گردید و عدولیه از سوی مهاجران جزیره العرب دستخوش نهب و غارت شد که سرانجام در سده ۱۱ م به سقوط کامل دولت اکسوم انجامید. در شمال و اراضی میانی سرزمین اتیوپی دودمان زاگونه قدرت را در دست گرفت (افریقا، ۱/226) و سلاطین حبه بر ارتره و مناطق ساحلی آن مسلط شدند. مهاجرت عربها از یمن و دیگر نواحی به سرزمین ارتره و جزایر اطراف آن فزونی گرفت. در ۸۴۴ ق/ ۷۰۳ م امویان و پس از آنان عباسیان جزایر داهلک را به تصرف آوردند و در دژهای آن موضع گرفتند (سعیدان، ۹۵؛ صبی، ۱۳۵). در سده‌های ۸ و ۹ م مهاجرت مسلمانان از یمن و حبه به اراضی ارتره گسترده‌تر شد (بستانی). در نیمه نخست سده ۱۶ م، مسلمانان شافعی به نام احمد بن ابراهیم قاضی، مسلمانان ارتره را به مبارزه فرا خواند. مسلمانان از ۹۳۵ تا ۹۴۲ ق/ ۱۵۲۹ تا ۱۵۳۵ م بخشهایی از نواحی مرکزی و جنوبی ارتره را متصرف شدند و تا سواحل دریای سرخ پیش تاختند (کرملو، ۳۴، ۳۵؛ صبی، ۱۵۱-۱۴۹؛ جیزانی، ۲۵).

در ۱۵۲۷ م/ ۹۳۳ ق پرتغالیان با گذر از باب المندب به بندر مصوع درآمدند و کوشیدند تا مذهب کاتولیک را در اراضی زیر سلطه خویش رواج دهند (کرملو، ۸۱). حال آنکه مسیحیان ارتره در حدود ۱۲ سده به آیین ارتدکس بودند. آغاز نفوذ مسیحیت در این سرزمین را سده ۴ م دانسته‌اند (عارف، ۴۳، ۴۴). ولی در سده ۶ م کوششهایی به منظور گسترش آیین مزبور در حبه، اکسوم و نوبه صورت گرفته بود. یوحنا افسی در فصلهای ششم و هفتم کتاب تاریخ خود از ماجرای سفر یولیانیوس نیک‌بخت به سرزمین نوبه و پذیرش آیین مسیح در آن دیار یاد کرده است (پیگولوسکایا، ۶۵۰-۶۵۴). پروکوپوس نیز به وجود این شخص اشاره کرده است (I/193, 263). اگرچه تلاشهایی از سوی ملکه شودورا همسر یوستینیانوس امپراتور بیزانس برای گسترش آیین مسیحیت یعقوبی (مونوفیزیت) در نوبه صورت گرفت، با این وصف مسیحیان ارتره تابع کلیسای ارتدکس اسکندریه بودند (پیگولوسکایا، ۳۶۳-۳۶۴؛ کرملو، ۳۴).

پرتغالیان با تصرف مصوع حدود ۳۰ سال این بندر را در تصرف داشتند و در این سالها میان مسلمانان ارتره و پرتغالیان کشمکش جریان داشت (کرملو، ۸۱). از ۱۵۵۷ م/ ۹۶۴ ق حاکمیت دولت عثمانی

آن تشکیل یک فدراسیون داد. این قطع‌نامه در سپتامبر ۱۹۵۲ توسط هایل‌سلاسی اول امپراتور وقت اتیوپی به امضا رسید (وثائق، ۴۹۲، ۴۹۶؛ عمران، ۶۷). با گذشت زمان استقلال داخلی اریتره مورد تجاوز و تعرض مقامات دولتی اتیوپی قرار گرفت و مفاد قطع‌نامه‌های مجمع عمومی سازمان ملل متحد زیر پا نهاده شد.

در ۱۹۶۰م جبهه آزادی‌بخش اریتره به رهبری حامد ادریس آواتی تأسیس، و یک سال بعد عملیات مسلحانه از اِگوردات در غرب اریتره آغاز شد (صبی، ۲۴۹؛ نیز نک: کریملو، ۱۰۰، ۱۰۱). با درگذشت آواتی در ۱۹۶۲م و ضعف رهبری، این جبهه دچار آشفتگی شد (همو، ۱۰۲). در ۱۹۷۴م هایل‌سلاسی پس از ۵۸ سال پادشاهی، خلع، و حکومت نظامیان با شورایی به ریاست ژنرال امان اندوم تأسیس شد. در ۱۹۷۵م دولت ناسیونالیست و مارکسیست اتیوپی به رهبری منگیستو هایل‌سلاسی امور کشور را در دست گرفت که قدرت در دست فرماندهان نظامی اتیوپی بود (همو، ۱۲۴-۱۲۵). در نتیجه اوضاع اریتره رو به وخامت نهاد. به همین سبب گروه‌های متفرق اریتره راه نزدیکی و وحدت را در پیش گرفتند و تا ۱۹۷۷م مناطقی را از زیر سلطه نیروهای اتیوپی به در آوردند (همو، ۱۲۷). در بهار ۱۹۸۸م اوضاع به سود اریتره تغییر یافت. جبهه آزادی‌بخش مردم اریتره با پیروزی در جنگ عصب مقدار قابل ملاحظه‌ای سلاح از جمله توپ و زره‌پوش به غنیمت گرفت (همو، ۱۴۳؛ «اریتره»، همانجا). در مه ۱۹۹۱ منگیستو هایل‌سلاسی از کرسی قدرت فرو افتاد و به زیمبابوه گریخت (همانجا؛ کریملو، ۱۴۳-۱۴۴). از ۲۳ تا ۲۵ آوریل ۱۹۹۳ با نظارت ۳۵۰ نماینده از طرف سازمان ملل متحد که از ۳۰ کشور جهان برگزیده شده بودند و نیز با شرکت نمایندگان سازمان وحدت افريقا و اتحادیه عرب، همه پرسی (رفراندوم) صورت گرفت که در نتیجه ۹۹/۸٪ رأی دهندگان اریتره به استقلال کشور خویش و جدایی از اتیوپی رأی دادند. پس از اعلام نتیجه همه پرسی بی‌درنگ دولتهای ۲۸ کشور جهان، استقلال اریتره را به رسمیت شناختند. ناظران سازمان ملل متحد و نیز سازمان کنفرانس اسلامی صحت نتیجه همه پرسی را مورد تأیید قرار دادند. دولت جمهوری اسلامی ایران نیز دو روز پس از اعلام نتایج همه پرسی، در ۹ اردیبهشت ۱۳۷۲ استقلال اریتره را به رسمیت شناخت (همو، ۱۴۷-۱۴۸).

بیش از نیمی از مردم اریتره مسلمان و بقیه مسیحی و یا پیرو آیین پرستش ارواح (آنیمیست) هستند (همو، ۹). پس از ظهور اسلام مهاجران و مسافرانی از حجاز و یمن که به بندرهای عصب و مصوع رفت و آمد داشتند، مردم محلی را با اسلام آشنا کردند. در نزدیکی بندر مصوع، کنار دریای سرخ محوطه کوچکی است که مردم به آن «مقام» می‌گویند. اهالی معتقدند که «مقام» نخستین مکانی است که فرستادگان پیامبر (ص) بدانجا گام نهادند (همو، ۳۷). از سده ۹ق با مهاجرت علمای اسلام به نقاط مختلف حبشه، اسلام در میان مردم اریتره رواج یافت (همو، ۴۲)، به گونه‌ای که اکنون اسلام دین اکثر مردم و قبایل در مناطق ساحلی و غربی کشور است (سعیدان، ۹۶).

قبایل مسلمان اریتره اینهاست: قبیله آدشیخ در شهر کرن که نام خود را از شیخ الامین بن حامد گرفته‌اند، قبیله بیت اسجده که از بزرگ‌ترین قبایل اریتره است، قبیله بجا (بیجا) که از گسترده‌ترین قبایل در اریتره است، قبیله بنی عامر بجا که اصل آنان سامی است. بیشتر افراد این قبیله زندگی عشیره‌ای دارند. الحباب نیز مردمی بادیه‌نشین هستند که اصلشان سامی است. قبایل مانسا، بیت جاک و بیلن^۱ که گروهی از اینان مسیحی و بیشتر مسلمانند. قبیله ساهو که بیشترشان مسلمان و برخی مسیحی هستند. اینان بیشتر بادیه‌نشین و ساکن مناطق ساحلی هستند. قبیله دناکیل (عفار) که بدوی و مسلمانند و نیز قبیله مسلمان باریا (الصحفیون، ۱۲؛ کریملو، ۴۳-۴۹).

در اریتره زبانهای تیگره‌ای و عربی رسمیت دارند (همو، ۱۰۶). ولی افراد قبایل با گویشهای متفاوتی سخن می‌گویند. مثلاً گویش افراد قبیله ساهو به گویش عفار و گویش عفار به گویش کوشی نزدیک است. گویش افراد قبیله باریا به گویش نیلیه (رود نیل) نزدیک است (الصحفیون، همانجا). مسلمانانی که در ساحل دریای سرخ سکنی دارند، بیشتر به زبان عربی سخن می‌گویند. زبان مسیحیان ساکن ارتفاعات جنوبی و جنوب شرقی اریتره، تیگره‌ای است. اکنون میان مردم اریتره ۱۵ نوع زبان و گویش رایج است که عمده‌ترین آنها را تیگره‌ای، ساهو، عربی، بنی عامری، دناکیل و کونوما می‌دانند. گروهی از اهالی به انگلیسی نیز سخن می‌گویند (کریملو، ۹). در دوران سلطه ایتالیاییها، زبان ایتالیایی در اریتره رواج داشت، ولی پس از خروج آنان رفته‌رفته از میان رفت. در اریتره حدود ۳۷ مسجد وجود دارد که بیشتر آنها در اسمره پایتخت اریتره واقع شده‌اند. در شهر بندری مصوع نیز مسجدی به نام عبدالقادر گیلانی وجود دارد. گفته شده که آرامگاه ابن عارف نیز در همانجاست. همه ساله در ۱۱ ربیع‌الاول که مصادف با سالگرد درگذشت اوست، مسلمانان در مسجد گرد می‌آیند و مراسمی با عنوان «زیارة الجیلانی» برپا می‌دارند (همو، ۴۹).

مآخذ: ابن خلدون، تاریخ، به‌کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۱ق/ ۱۹۸۱م؛ ابن هشام، عبدالملک، السيرة النبوية، به‌کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/ ۱۹۳۶م؛ «اریتره»، ترجمه از لوموند دیپلماتیک، کیهان هوایی، تهران، ۲۶ خرداد ۱۳۷۲؛ بستانی؛ پیگولوسکایا، ن. و.، اعراق حدود مرزهای روم شرقی و ایران در سده‌های چهارم- ششم میلادی، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ جیزانی، احمد، تحفة الزمان او قروح الحبشة، به‌کوشش فهیم محمد شلتوت، جیبوتی، ۱۹۷۴م؛ حاج ابراهیم، مصطفی و الیاس بطحیش، جغرافیه الوطن العربی، دمشق، ۱۹۷۶- ۱۹۷۷م؛ حسن، حسن ابراهیم، انتشار الاسلام و العروبة، قاهره، ۱۹۵۷م؛ دناصوری، جمال‌الدین و دیگران، جغرافیه العالم (ج ۲، افریقه و استرالیا)، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام (السيرة النبوية)، به‌کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م؛ رضا، عنایت‌الله، حاشیه بر اعراق... (نک: هم. پیگولوسکایا)؛ سعیدان، حمد، «اوتریا ملکه الحبشات و الشعوب المنسية و مزایر داود»، مجله الکویت، کویت، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۸۹م، س ۸، شم ۸۴؛ الصحفیون العرب فی اوتریا، الجزیره، ۱۹۸۱م؛ عارف، ممتاز، الاحباش بین مأرب و اکسوم، بیروت/اصیدا، ۱۹۷۵م؛ علی، جواد، المنفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۶۹م؛ عمران، محمد و دیگران،

مناسب برای خود یافتند و بدین سان نخستین زندگی اجتماعی در آنجا شکل گرفت. این ساکنان نخستین، روزها در پی شکار بودند و شیها را در حفره‌های زیرزمینی به سر می‌بردند (ویلکینز، همانجا؛ هاجز، 30؛ «دائرة المعارف جدید...»، VII/870؛ جودائیکا، IX/1365؛ بستانی، ۱۲/۱۱).

در حدود ۶۸۵۰ ق م اقوام جدیدی احتمالاً از شمال سوریه به اریحا کوچیدند و در آنجا ساکن شدند. ساکنان جدید برای خود خانه‌هایی از خشت و گل بنا کردند که اینک بقایای آنها در سرزمین فلسطین کشف شده است و نمونه‌هایی از نخستین خانه‌های ساخت انسان به شمار می‌رود. بدین ترتیب در این دوره، نظام اجتماعی اریحا یکسره متحول شد و شکار و بیابانگردی جای خود را به یکجانشینی داد. آنان همچنین اطراف محل زیست خود را با دیواری سنگی به ارتفاع ۲ متر محصور ساختند و برچی به ارتفاع ۹ متر در آن بنا کردند. این استحکامات نشان می‌دهد که زندگی مسالمت‌آمیز آنان در این دوره در معرض خطر بوده است (آلبرایت، 135؛ گاردنر، 37؛ استار، 20؛ «معماری...»، 18؛ بریتانیکا، همانجا؛ جودائیکا، IX/1365، 1366). این زیستگاهها حکم شهری را داشت که حدود ۲ یا ۳ هزار نفر را در خود جای داده بود. در این دوره مردمان اریحا با کشاورزی نیز آشنا شده بودند و نمونه‌هایی از برخی غلات از قبیل گندم و جو در اریحا به دست آمده که بیانگر توسعه کشاورزی در این دوره است. همچنین آنان با تجارت نیز اندکی آشنا بودند و با نمکی که از بحرالمیت استخراج می‌کردند، به داد و ستد می‌پرداختند (استار، 17-18؛ بریتانیکا، همانجا؛ قس: «دائرة المعارف هنر...»، 57). ۱۳ جسد متعلق به این دوره از داخل برج به دست آمده است که نشان می‌دهد در این دوره اقوامی ناشناخته به اریحا حمله کرده بوده‌اند (بستانی، ۱۳/۱۱، به نقل از کینون).

در میان سالهای ۷۰۶۰-۶۶۴۰ ق م اریحا ویران شد و شهری جدید با حصاری سنگی بر خرابه‌های آن بنا گردید. بناهای متعلق به این دوره مستطیل شکل، و ساخته شده از خشت است. کف آنها دارای پوششهایی به رنگ سرخ، یا زرد است که به خوبی صیقل داده شده؛ در برخی از آنها نیز کف و دیوارها با گچ و آهک اندوده شده است. ۱۱ ساختمان متعلق به این دوره با همین سبک در اریحا شناخته شده که باستان‌شناسان احتمال می‌دهند بناهای عمومی، یا پرستشگاه بوده‌اند (تراختبرگ، 47؛ جودائیکا، IX/1366). ساکنان اریحا در این دوره هنوز با سفالگری آشنایی نداشتند، اما دربارهٔ پیکرتراشی آگاهیهای نسبتاً وسیعی کسب کرده بودند و به ویژه در ساختن ظروف سنگی مهارت خاصی داشتند (گاردنر، تراختبرگ، همانجا؛ «دائرة المعارف هنر...»، 65؛ جودائیکا، همانجا). اما آنچه بیش از هر چیز شگفتی دانشمندان را برانگیخته، کاری است که آنان بر روی جمجمهٔ مردگان انجام می‌دادند. آنان که گویی به نوعی زندگی پس از مرگ اعتقاد داشته، و جمجمه‌ها را

نهیضتهای ضد استعماری در افریقا، ترجمهٔ محمود حکیمی و مهدی یسوی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ قوام، علی، جنگ ایتالیا و حبشه ۱۹۳۵-۱۹۳۶، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ کتاب سبز (کشور سوسیالیستی اتیوپی)، وزارت خارجه، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ کریملو، داوود، اریتره، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ وثائق عن اریتریا، بغداد، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷ م؛ نیز:

Afrika, ensiklopedicheskiĭ spravochnik, Moscow, 1986-1987; Britannica; Brockhaus; BSE³; Collier's Encyclopedia, London/New York, 1986; EI²; Enciclopedia Italiana, Rome, 1951; Grand Larousse; Herodotus, The History, tr. G. Rawlinson, New York, 1947; IA; Pigulevskaya, N., Vizantiya na putyakh v Indiyu, Moscow/Leningrad, 1951; Procopius, History of Wars, tr. H.B. Dewing, London, 1954; Sabby, O. S., The History of Eritrea, tr. M. Fawaz-al-Azem, Beirut, Dar al-Masirah; Sovetskii ensiklopedicheskiĭ slovar, Moscow, 1987; Strabo, The Geography, tr. H. L. Jones, London, 1966; Uspenskii, F. I., Istoriya Vizantijskoĭ imperii, Petersburg, 1916; Uzunçarşılı, İ. H., Osmanlı tarihi, Ankara, 1983. عنایت‌الله رضا

آریحا، شهری کهن در کرانهٔ غربی رود اردن در شمال بحرالمیت و در ۳۷ کیلومتری شمال شرقی بیت المقدس و مرکز شهرستانی به همین نام در استان قدس.

اریحا که در برخی منابع اریح یا ریحا (نک: اصطخری، ۶۸؛ یعقوبی، ۸۸؛ ابوعبید، ۱۴۳/۱؛ یاقوت، ۸۸۴/۲) و در تورات یریحو آمده (نک: سفر اعداد، ۱: ۲۲، ۳: ۲۶، جم)، واژه‌ای کنعانی، مشتق از فعل «یریحو»، و به معنای ماه است و ظاهراً در قدیم پرستش ماه در آنجا رواج داشته است؛ اما برخی آن را واژه‌ای سریانی و به معنای بوی خوش یا مکان خوشبو دانسته‌اند (هاکس، ۴۲؛ مرعی، ۹). جغرافی‌نگاران مسلمان اریحا را به یکی از نوادگان نوح (ع) به نام اریحا بن مالک بن ارفخشد نسبت می‌دهند (ابوعبید، همانجا؛ یاقوت، ۲۲۷/۱).

پیشینهٔ تاریخی: بر پایهٔ کاوشها و مطالعات باستان‌شناسی، اریحا یکی از کهن‌ترین شهرهای جهان به شمار می‌رود که نخستین گامها را به سوی تمدن برداشته است. برخی آن را کهن‌ترین شهر عالم و برخی دیگر کهن‌ترین شهر خاورمیانه دانسته‌اند (ویلکینز، 36؛ بریتانیکا، IX/136؛ حمادی، ۱۰۵؛ دباغ، ۱۱(۱)/۳۶۳). در ۱۸۶۷ م یک هیأت انگلیسی نخستین تحقیقات باستان‌شناسی اریحا را در تل السلطان آغاز کرد. سپس باستان‌شناسان آلمانی سیلین و واتسینگر بین سالهای ۱۹۰۱-۱۹۰۹ م حفاریهایی دامنه‌دار در این منطقه انجام دادند و سرانجام کینون در ۱۹۵۲ م مطالعات و تحقیقات گسترده‌ای را در تل السلطان آغاز کرد و به آگاهیهای تازه‌ای دست یافت. وی نتیجهٔ کاوشهای خود را در ۳ کتاب مستقل به نامهای «کاوش در اریحا» (۱۹۵۷ م)، «حفاری در اریحا»، در ۲ جلد (۱۹۶۰-۱۹۶۵ م) و «باستان‌شناسی در سرزمین مقدس» (۱۹۷۰ م) منتشر ساخت.

بر اساس یافته‌های باستان‌شناسی، در هزارهٔ هشتم ق م (۷۸۰۰ ق م) انسانهایی که زندگیشان از راه شکار تأمین می‌شد، از کوهها به دشت اریحا سرازیر شدند و در آنجا سکنی گزیدند و چون اریحا موقعیتی مسلط بر رود اردن داشت و دارای آب فراوان بود، آنجا را زیستگاهی

(«دائرة المعارف هنر جهان»، همانجا).

در سده ۱۵ ق م در پی حملات تحوتمس سوم (۱۵۰۲-۱۴۴۸ ق م) فرعون مصر به فلسطین و قینیقه و سوریه، اریحا به تصرف مصریان درآمد. در سده ۱۴ ق م اریحا از مهم ترین شهرهای کنعانیان در کرانه غربی رود اردن بود. از این دوره دو قلعه برجای مانده که یکی از آنها در ۳ طبقه بنا شده است. همچنین بقایای حصار از این دوره به دست آمده است. این حصار که آجری، و عرض آن ۳ متر بوده، بر روی پایه های سنگی قرار داشته است (بستانی، همانجا).

در میان سالهای ۱۲۲۰-۱۲۰۰ ق م گروه هایی از عبرانیان به اریحا آمدند («دائرة المعارف جدید»، VII/870) و چنانکه از روایات کتاب مقدس برمی آید، اریحا در این زمان دارای حصار با برج و باروهای بلند بود و دروازه های متعدد داشت که شب هنگام آنها را می بستند (یوشع، ۱۵:۷، ۱۶:۵). در کتاب مقدس داستان تصرف اریحا که گاه از آن با نام شهر نخل یا شهر نخلستان یاد شده (سفر تثنیه، ۳:۳۴، دوم تواریخ، ۱۵:۲۸)، به تفصیل آمده است.

بر اساس روایات تورات (سفر اعداد، ۵۱:۲۶) و نیز آیات قرآن کریم (مائده/۲۱) چون خداوند به موسی فرمان داد تا وارد سرزمین مقدس شود، وی با بیش از ۶۰۰ هزار جنگجو از مصر رهسپار شام شد (سفر اعداد، همانجا) و چون به خشکی میان مصر و شام رسیدند، موسی ۱۲ نفر را برای تجسس روانه کرد («... وَ بَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِیًّا...» (مائده/۱۲/۵؛ قس: سفر اعداد، ۱۳: ۱-۱۶). اینان چون بازگشتند، در وصف اریحا چنین گفتند: «مردمانش بسی زور آورند... از ما قوی ترند و ما را یارای رویاری با آنان نیست... اولاد جبارانند... و ما در نظر آنان چون ملخ می نمودیم» (سفر اعداد، ۱۳: ۲۵-۲۸، ۳۳) و چون این خبر به بنی اسرائیل رسید، از فرمان موسی و حمله به اریحا سر باز زدند و به موسی گفتند: «خود و خدایت بروید و بجنگید» و چنین شد که خداوند ۴۰ سال آنان را در بیابان سرگردان کرد (مائده/۲۲/۵-۲۶؛ سفر اعداد، باب ۱۴؛ نیز نک: طبری، ۴۲۹/۱-۴۳۰؛ ثعلبی، ۲۱۳-۲۱۵؛ قزوینی، ۱۴۳).

به روایت تورات بنی اسرائیل در غزبات، آن سوی رود اردن مقابل اریحا اردو زدند (سفر اعداد، ۱:۲۲) و پس از وفات موسی خداوند به یوشع بن نون امر کرد تا از رود اردن بگذرد (یوشع، ۱:۱-۲). پس وی در نهان دو مرد جاسوس فرستاد تا اریحا را ببینند و او را از اوضاع آنجا با خبر سازند (یوشع، ۲:۱۰ به بعد). سرانجام اریحا به دست یوشع تصرف شد. بدین گونه که خداوند فرمود بنی اسرائیل شهر را به مدت ۶ روز و هر روز یک بار طواف کردند و در روز هفتم به هنگام طلوع فجر ۷ بار گرد شهر چرخیدند و چون در مرتبه هفتم کاهنان به فرمان یوشع در شیپورها دمیدند و مردمان هم آواز فریاد زدند، دیوارهای شهر به یکباره فرو ریخت و بنی اسرائیل شهر را تصرف کردند و «هر آنچه در آن بود، از مرد

منزلگاه روح مردگان می پنداشته اند، پس از مرگ نیاکانشان - که در واقع معبود آنان نیز بوده اند - مجسمه آنان را جدا کرده، چهره آنان را به گونه ای شگفت انگیز با گچ بازسازی می کردند. ظرافت و زیبایی این مجسمه ها بیش از قدمت آنها مایه اعجاب دانشمندان شده است (جانسون، 23، 22؛ ویلکینز، 36؛ تراختنبرگ، همانجا).

در حدود ۵۵۰۰ ق م ظاهراً اقوام جدیدی وارد اریحا شدند. آنان گرچه تمدن گذشتگان را نداشتند، ولی با هنر سفالگری آشنا بودند. ظروف سفالی این دوره با رنگهای سرخ و اشکال هندسی تزئین شده، اما در عین حال ابتدایی و زمخت است. این اقوام مدت زیادی در اریحا نماندند و اقوام دیگری که پیشرفته تر از آنان بودند، جایگزین آنان شدند (جودائیکا، همانجا؛ بستانی، همانجا، به نقل از کنیون؛ دباغ، ۱۱/۳۶۳).

کاوشهای باستان شناسی نشان می دهد که در هزاره سوم ق م تغییراتی بنیادی در استحکامات و بناهای اریحا پدید آمده، و در این دوره دیوارهای شهر ۱۷ بار تعمیر و بازسازی شده است. از این رو، باستان شناسان، هزاره سوم را دوره ای پر آشوب برای اریحا دانسته اند که صحنه جنگهای سخت و زمین لرزه های شدید بوده است. از این دوره بقایای یک قلعه کشف شده، و همچنین برخی ظروف سفالی متعلق به ۳۲۰۰ ق م به دست آمده که همچون ظروف هزاره پنجم، ابتدایی است و چون به خوبی پخته شده، به رنگ قهوه ای روشن درآمده است (جودائیکا، همانجا؛ «سرامیکهای...»، 21).

در دوره برنز (۳۰۰۰-۱۲۰۰ ق م) نواحی غربی اردن در قلمرو فرهنگی فلسطینیان، و تحت نفوذ شدید مصر بود، تا اینکه در حدود ۲۳۰۰ ق م عقوریان در نواحی شرقی سکنی گزیدند و به شهرهای فلسطین حمله کردند. در این حملات اریحا به کلی از بین رفت و تا اواسط دوره برنز (۲۱۰۰-۱۹۰۰ ق م) بازسازی نشد. شماری مقبره، اسلحه، کوزه و چراغهایی متعلق به این دوره از آنجا به دست آمده است (همان، 15؛ «دائرة المعارف هنر جهان»^۲، VIII/127، 930؛ جودائیکا، همانجا؛ بستانی، ۱۱/۱۴).

در حدود سالهای ۱۹۰۰-۱۷۰۰ ق م اریحا دوباره رونق گرفت. استحکامات جدیدی در آنجا بنا گردید و شهر با سیستمهای پیشرفته تری محافظت شد (جودائیکا، همانجا؛ «دائرة المعارف هنر جهان»^۳، VIII/934). در این دوره هیچ نشانی از آمدن اقوامی جدید به این سرزمین وجود ندارد و ظاهراً همان قبایل بدوی در طی ۴ قرن متمدن شدند و اریحا را بازسازی کردند و استحکام بخشیدند. مقبره هایی متعلق به این دوره در اریحا کشف شده که از داخل آنها وسایلی از چوب، مرمر و برنز، و سبدها و حصیرهایی از نی و حتی میز و صندلیهایی از چوب به دست آمده که بیانگر توسعه تمدن و پیشرفت و ترقی ساکنان اریحا در این دوره است (جودائیکا، IX/1367؛ بستانی، همانجا).

در ۱۶۰۰ ق م اریحا به سختی ویران و خالی از سکنه گردید، اما به تدریج جمعیتی اندک در آنجا سکنی گزیدند و شهر دوباره رونق گرفت

این سال کلدانیان که قصد تصرف اورشلیم را داشتند، ۳۴۵ تن از اهالی اریحا و همچنین صدقیا پادشاه یهود را که بر اورشلیم حکم می‌راند، در صحرای اریحا به اسارت گرفته، نزد پادشاه بابل بردند (دوم پادشاهان، ۵:۲۵، ارمیا، ۵:۳۹، ۵:۴:۵۲، عزرا، ۳:۲). اسیران اریحا پس از آزادی و بازگشت به فلسطین در حدود سالهای ۵۲۰ - ۵۱۵ ق م (نک: بستانی، ۱۸/۱۱) در ساختن باروهای اورشلیم با دیگر یهودیان همداستان شدند (نحمیا، ۲:۳) و از آن پس گروه اندکی از آنان در اریحا سکنی گزیدند (جودائیکا، همانجا). در دوره تسلط ایرانیان بر فلسطین اریحا جزو ایالت یهودیه بود و در دوره یونان باستان یهودیه به ۵ منطقه تقسیم شد و اریحا تختگاه یکی از این مناطق گردید. در این دوره اریحا بیشتر به طرف تل ابوالعلاق جایی که وادی القلظ به دره اردن می‌ریزد، پیشروی کرد. بقایای برخی استحکامات و بناهای متعلق به این دوره کشف شده است (همان، IX/1369).

در روزگار امپراتوری روم، آنتونیوس اریحا را به کلثوباترا، و او به هرود کبیر بخشید. هرود اریحا را بازسازی کرد و آن را وسعت داد و با بناهای عظیم و حیرت انگیز آن را آراست و شهر را تا فراسوی آنچه امروز به تپه‌های ابوعلیق (نزدیک عین السلطان) مشهور است، گسترش داد و در جنوب آن دژهای مستحکم برای پاسداری از شهر بنا کرد و سرانجام در ۴ ق م در همانجا درگذشت. به گفته‌ای چون خبر مرگ وی انتشار یافت، شخصی به نام شمعون که از بردگان وی بود، دست به شورش زد و اریحا را غارت کرد و قصر را به آتش کشید (دباغ، ۱۱/۶۲۹؛ موسوعه...؛ بستانی، نیز جودائیکا، همانجاها؛ کلیر...، XIII/540).

در حفاریهای ۱۹۵۰-۱۹۵۱ م بخشی از کاخ هرود در اریحا کشف شده است. سبک معماری این کاخ کاملاً رومی است و بیانگر دلبستگی و عشق هرود به روم است (دباغ، ۱۱/۶۲۷؛ بریتانیکا، X/137).

پس از هرود فرزندش ارخیلاوس اریحا را بازسازی کرد و شهری جدید نیز در نزدیکی آن بنا نمود و قناتهایی برای آبیاری نخلستانها در آنجا حفر کرد (بستانی، ۱۸/۱۹).

در عهد جدید نیز چندین بار از اریحا سخن به میان آمده است. به روایتی حضرت مسیح (ع) در آنجا دو نابینا را شفا داد (متی، ۲۰: ۳۴-۳۵، مرقس، ۱۰: ۴۶-۵۲، لوقا، ۱۸: ۳۵-۴۳) و سرکرده باج‌گیران آنجا را که شخصی به نام زگا بود، هدایت فرمود (لوقا، ۱۹: ۱-۱۰).

وسپازین (= وسپاسیانوس، حکم ۶۹-۷۹ م) قبل از آنکه به امپراتوری روم رسد، در هنگام جنگ با یهودیان و اشغال وادی اردن، اریحا را تصرف کرد و سپاهیان را برای محافظت از شهر در آنجا گماشت و تا ۷۰ م که فرزندش تیتوس (حکم ۷۹-۸۱ م) اورشلیم را تصرف و ویران کرد، اریحا همچنان در دست سپاهیان و سپازین بود (بستانی، ۱۸/۱۹). در ۱۳۰ م آدریانوس امپراتور روم (حکم ۱۱۷-۱۳۸ م) به هنگام تصرف یهودیه مهاجرنشینی در اریحا برپا کرد (همانجا).

وزن و پیر و جوان و حتی گاو و گوسفند و الاغ همه را از دم شمشیر گذراندند» و شهر را با آنچه در آن بود، به آتش کشیدند (یوشع، باب ۶). برخی از منابع اسلامی فتح اریحا را به موسی نسبت می‌دهند و برآنند که یوشع در مقدمه سپاه موسی بوده است (نک: طبری، ۴۳۶/۱، ۴۳۹: تعلی، ۲۱۷-۲۱۸؛ ابن اثیر، ۲۰۰/۱).

به روایت کتاب مقدس یوشع پس از تصرف و نابود ساختن اریحا سوگند خورده، گفت: «ملعون باد به حضور خداوند کسی که برخاسته این شهر اریحا را بنا کند، به نخست زاده خود بنیادش خواهد نهاد و به پسر کوچک خود دروازه‌هایش را برپا خواهد نمود» (یوشع، ۲۶:۶).

چون یوشع پیر و سالخورده شد و سرزمین مقدس را به فرمان خداوند میان «اسباط» تقسیم کرد (همان، ۱۳: ۷)، اریحا در قلمرو سبط بنیامین قرار گرفت (همان، ۱۸: ۲۱)، اما همچنان ویران ماند، تا اینکه شخصی به نام حیثیل بیت‌نیللی در زمان حکومت آحاب (۸۷۵ - ۸۵۳ ق م) آن را دوباره ساخت (اول پادشاهان، ۱۶: ۳۴).

با توجه به روایت اخیر، اریحا باید تا سده ۹ ق م ویران بوده باشد. حال آنکه مطالعات باستان‌شناسی نشان می‌دهد که اریحا در سده ۱۰ ق م مسکون بوده است و بناهایی از جمله ساختمانی متشکل از ۴ اتاق که به گفته باستان‌شناسان احتمالاً انباری سلطنتی بوده، از این دوره کشف شده است (جودائیکا، IX/1367)، افزون بر این در کتاب مقدس نیز دست کم دو روایت وجود دارد که نشان می‌دهد اریحا در عصر داوران (۱۱۷۰ - ۱۰۳۰ ق م) و پس از آن مسکون بوده است. در نخستین روایت آمده است که «بنی اسرائیل بار دیگر در نظر خداوند بدی کردند و خداوند، عجلون پادشاه مؤاب را بر بنی اسرائیل مستولی ساخت... او شهر نخلستان [اریحا] را گرفت و بنی اسرائیل ۱۸ سال عجلون را بندگی کردند» (داوران، ۱۲: ۱۴). همچنین بنا بر گفته‌ای اریحا در این مدت پایتخت مؤابیان بوده است (نک: مرعی، ۱۱)، مضمون روایت دوم چنین است که چون داوود قاصدانی نزد حانون پادشاه بنی عمون روانه کرد تا مرگ پدر را تعزیت گویند، حانون به قاصدان بدگمان شد و آنان را گرفت و نصف ریششان را تراشید و لباسهایشان را تا نشیمن‌گاه درید و سپس رهایشان ساخت و آنان به فرمان داوود در اریحا ماندند تا ریششان درآمد (دوم سموئیل، ۱۰: ۵).

اریحا پس از بازسازی توسط حیثیل اقامتگاه پیامبران الیشع و ایلیا بود و به گفته کتاب مقدس ایلیای نبی در مقابل اریحا و در آن سوی رود اردن به آسمان صعود کرد (دوم پادشاهان، ۲: ۱-۱۲).

به روایت کتاب مقدس در سده ۸ ق م، ۲۰۰ هزار نفر از اسیران یهودی که در زمان آحاز پادشاه یهود (۷۳۶-۷۱۶ ق م) به اسارت گرفته شده بودند، به اریحا بازگردانده شدند (دوم تواریخ، ۲۸: ۱۵).

در پایان دوره بنی اسرائیل (اواخر سده ۸ و اوایل سده ۷ ق م) اریحا گسترش قابل ملاحظه‌ای یافت، اما به تدریج از اهمیتش کاسته شد، تا اینکه در سده ۶ ق م به صحنه درگیریهای کلدانیان و یهودیان مبدل گردید و در ۵۸۷ ق م به دست کلدانیان سقوط کرد (جودائیکا، IX/1368). در

در روزگار امپراتوری کنستانتین کبیر (۳۰۶-۳۳۷م) مسیحیت که به تازگی دین رسمی رومیان شده بود، در اریحا رواجی خاص یافت و راهبان مسیحی در آنجا کلیساها و دیرهایی بنا کردند و به ترویج مسیحیت پرداختند، تا اینکه در ۳۲۵م اریحا اسقف‌نشین مستقل شد (مرعی، ۱۱: «فرهنگ...» II/1032).

در سده ۶م پس از زلزله سال ۵۵۱م امپراتور روم شرقی (بیزانس) یوستینیانوس (۵۲۷-۵۶۵م) فرمان داد تا دو کلیسای الیشع و مریم عذرا را در اریحا بازسازی کردند. وی همچنین میان اریحا - پترا و اریحا - بیسان راهی برای عبور کاروانها احداث کرد (مرعی، نیز «فرهنگ...» همانجاها).

از این پس اریحا به تدریج رونق خود را از دست داد و به روستایی کوچک و کم‌اهمیت مبدل گردید که تابع غوربود و ظاهراً تا قبل از آنکه به دست مسلمانان فتح شود، پناهگاه یهودیانی بوده که از حجاز رانده می‌شدند؛ چنانکه برخی از یهودیان که در زمان پیامبر (ص) از مدینه اخراج شدند، به شام و اذرعات و اریحا کوچیدند و عمر بن خطاب نیز چون گروه دیگری از یهودیان را از حجاز به شام تبعید کرد، برخی از آنان در اریحا و تیما ساکن شدند (نک: واقدی، ۶۵۴/۲؛ علیمی، ۷۵/۲؛ مرعی، ۱۲؛ دباغ، ۵۴۲/۲). اریحا پس از آنکه به همراه دیگر شهرهای فلسطین به دست مسلمانان فتح شد (حدود سال ۱۵ق، نک: یعقوبی، همانجا؛ ابن اثیر، ۴۴۹/۲)، به تابعیت «جند» فلسطین (یا به گفته یعقوبی، ۸۶-۸۸: جند دمشق) درآمد و از آن پس اقطاع حاکم قدس به شمار می‌رفت (علیمی، همانجا؛ قس: بلدانیه...، ۲۳؛ مرعی، ۱۳).

از این تاریخ به بعد تا سده ۵ق از اریحا چندان اطلاعی در دست نیست. به گفته ابن سعید انطاکی در ۴۲۵ق اریحا و چند شهر دیگر فلسطین از جمله رمله و نابلس بر اثر زمین لرزه ویران شدند (ص ۴۳۹). اریحا در اواخر سده ۵ق (حدود سال ۴۹۲ق/۱۰۹۹م) به دست صلیبیان افتاد و آنان در آنجا کلیسا و دژی استوار بنا کردند و سرانجام صلاح‌الدین ایوبی آنجا را تصرف کرده، پایگاه خویش ساخت و از آن پس تابع دمشق گردید (حتی، ۸۱۰؛ مرعی، ۱۳-۱۴؛ «فرهنگ...» II/1033).

ظاهراً از سده ۱۰ق/۱۶م که علیمی (همانجا) آن را روستایی تابع قدس معرفی کرده، تا سده ۱۲ق هیچ‌گونه گسترش قابل ملاحظه‌ای نیافته است و در ۱۱۰۸ق/۱۶۹۷م هنوز روستایی کوچک بوده، و ۲۰۰ تن جمعیت داشته است (مرعی، ۱۵). از اوایل سده ۲۰م به تدریج بر وسعت آن افزوده شد، تا اینکه در ۱۹۰۸م مرکز یکی از نواحی پنجگانه قدس گردید. در جنگ جهانی اول ارتش بریتانیا اریحا را همراه دیگر شهرهای فلسطین به تصرف خود درآورد (۱۹۱۷م) و درگیر و دار جنگ، برخی از آثار باستانی آن نابود شد (بستانی، ۲۲/۱۱؛ کرسول، ۵۴۵/۱(۲)؛ کلیر، ۵۴۱/۱(۲)XIII).

اریحا در دوران تسلط بریتانیا به تدریج روبه شکوفایی نهاد و مرکز شهرستانی به همین نام گردید، اما در تقسیمات جدید ۱۹۴۴م دوباره تابع

شهرستان قدس گردید (مرعی، ۱۶؛ موسوعه، ۱۰/۱۹۵).

وضع کنونی: اریحا با ۳۵ و ۲۹ طول شرقی و ۳۱ و ۵۲ عرض شمالی در دشتی هموار و حاصل‌خیز در کرانه غربی غور اردن معروف به «غور اریحا» و در ۲ کیلومتری تل السلطان (محل قدیمی اریحا) قرار گرفته است (حمادی، ۱۰۳، ۱۰۵؛ دباغ، ۸(۲)/۵۴۷؛ قس: کلیر، ۵۴۵/۱(۲)XIII). جمعیت آن در نیمه اول سده ۲۰م روبه فزونی نهاد، چنانکه در ۱۹۱۲م، ۳۰۰ تن جمعیت داشت و ۱۰ سال بعد جمعیت آن به حدود ۳ برابر افزایش یافت و در ۱۹۶۱م، جمعیت آن به ۱۰'۱۶۶ نفر، و در ۱۹۶۷م به بیش از ۱۵ هزار نفر رسید (مرعی، ۴۹؛ موسوعه، همانجا). تا ۱۹۴۵م مساحت آن حدود ۳/۵ هکتار (۳۸ دونم) بود و بیشتر خانه‌هایش از خشت خام و گل و چوب و نی بنا شده بود، اما در اواخر دوره تسلط بریتانیا بنای خانه‌هایی از سنگ و سیمان نیز در آنجا متداول شد (همانجا). پس از ۱۹۴۸م با آغاز جنگ اعراب و اسرائیل اریحا شاهد تحولی بزرگ بود، زیرا هزاران پناهنده فلسطینی از شهرهای مختلف بدانجا سرازیر شدند و شهر توسعه بیشتری یافت و شمار خانه‌های آن در ۱۹۶۱م، به ۳'۱۰۶ رسید (حمادی، ۱۰۷؛ موسوعه، همانجا).

اریحا حدود ۲۷۶ متر پایین‌تر از سطح دریاست و هرچه در جهت شرق به طرف رود اردن و بحرالمت پیش می‌رویم، از ارتفاع سرزمینها کاسته می‌شود و همین امر باعث شده است که شهر از خطر طغیان رود اردن در امان بماند (دباغ، ۸(۲)/۵۴۷؛ موسوعه). این شهر از دیرباز به فراوانی آب و حاصل‌خیزی خاک معروف بوده، و از صدر اسلام تاکنون شهرتش را در محصولات کشاورزی حفظ کرده است، چنانکه برخی جغرافی‌نویسان مسلمان، اریحا را مرکز خرما، موز و نیل دانسته‌اند (نک: مقدسی، ۱۴۹؛ قزوینی، ۱۴۲؛ قس: مرعی، ۸۵-۸۶). پوشش گیاهی آن منحصر به چمنزارها و درختچه‌هاست و در صورت بهره‌مندی از آب کافی بیشتر نمونه‌های گیاهی در آنجا قابل رشد است. مساحت اراضی آن حدود ۳'۴۴۴ هکتار (۳۷'۴۸۱ دونم) است که حدود ۹۶ هکتار (۱'۰۴۸ دونم) آن به باغهای پرتقال و موز اختصاص دارد (دباغ، ۸(۲)/۵۵۰؛ موسوعه). از محصولات عمده آن خربزه، انگور، موز، مرکبات، سبزیجات، گندم، جو، ذرت، کنجد، تنباکو، زیتون و خرما را می‌توان نام برد و برخی محصولاتش به ویژه موز و پرتقال شهرت جهانی دارد (موسوعه، نیز کلیر، همانجاها).

اریحا دارای آب و هوای گرم و خشک است و دمای متوسط آن در سال ۲۳/۵ سانتی‌گراد، و میزان متوسط بارندگی سالیانه آن ۱۵۰ میلی‌متر است. در اریحا به ندرت برف و یخبندان مشاهده می‌شود و این میزان بارندگی به‌تنهایی برای محصولات کشاورزی آن کافی نیست و کشاورزان بیشتر از آبهای زیرزمینی چاهها و چشمه‌ها استفاده می‌کنند. در سالهای اخیر در اطراف اریحا صدها چاه حفر شده که از آب آنها صرفاً برای کشاورزی استفاده می‌شود. این چشمه‌ها نیز در اطراف

ماند، اما اسرائیل در همین سال اداره بخشی از سرزمینهای اشغالی به خصوص مناطق پرجمعیت کرانه غربی رود اردن از جمله اریحا را به اردن واگذار کرد (موسوعه، ۱۹۳۱؛ عروزی، ۱۲۱).

شهرستان اریحا ۳۴۲ کم ۲ مساحت دارد و بیشتر جمعیت آن را پناهندگان تشکیل می‌دهند، چنانکه تنها در ۱۹۴۸م حدود ۶۰ هزار تن از آوارگان در اردوگاههای اطراف اریحا اسکان داده شدند و در ۱۹۶۵م جمعیت اریحا و توابع آن به ۷۵'۱۳۳ تن رسید (عطوی، ۵۵، ۶۳، ۶۴).

ساکنان اریحا و روستاهای آن را می‌توان به ۴ گروه تقسیم کرد: ۱. بومیان که ساکنان اصلی اریحا هستند و بیشتر به کشاورزی به خصوص کشت سبزیجات و حبوبات اشتغال دارند و شمار آنان حدود ۶ هزار تن است. سطح زندگی آنان از نظر اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی از سایر طبقات اجتماعی پایین‌تر است و در محله‌های قدیمی و خانه‌های محقر زندگی می‌کنند و برای خود آداب و رسوم خاصی دارند. ۲. بدویان که در روستاهای دیوک، نویعه و عوجا زندگی می‌کنند. عربهای دیوک حدود ۲ قرن پیش به اریحا کوچیده‌اند و سرزمین اصلی آنان مشخص نیست و خود ۷ عشیره‌اند و جمعیت آنان از هزار تن تجاوز نمی‌کند. عربهای نویعه از عربهای دیوک کمترند. اهالی عوجا بیشتر کشاورزند و برخی از آنان به قبایل و عشایر شرق اردن وابسته‌اند. ۳. مالکان بزرگ و شهرنشینان. بیش از نیمی از زمینها و آبهای منطقه از آن مالکان است و شهرنشینان که بیشتر در اوایل سده ۲۰ م به اریحا کوچیده‌اند، به تجارت و کشاورزی اشتغال دارند. ۴. پناهندگان. پس از جنگ ۱۹۴۸م آوارگان بسیاری به منطقه اریحا روی آوردند و در اردوگاههای عقبه جبر، عین‌السلطان و نویعه که توسط آژانس کمک رسانی سازمان ملل تأسیس شد، مستقر شدند: اردوگاه عقبه جبر در جنوب غربی اریحا واقع شده، مساحت آن حدود ۲/۵ کم ۲ است و قبل از ۱۹۶۷م حدود ۴۵ هزار پناهنده در آن زندگی می‌کردند. اردوگاه عین‌السلطان در آغاز ۸۲ هکتار (۹۰۰ دونم) و بیش از ۳۵ هزار نفر جمعیت داشت و پس از ۱۹۶۷م به تدریج از جمعیت آن کاسته شد و در حال حاضر جمعیت آن از هزار نفر تجاوز نمی‌کند. اردوگاه نویعه حدود ۹ هکتار مساحت و ۲۵ هزار تن جمعیت داشت که در ۱۹۸۵م به کلی ویران و خالی از سکنه گردید (آغا، ۱۲۲؛ عطوی، ۶۴ - ۶۵؛ مرعی، ۳۹-۴۰، ۴۱-۴۲، ۴۶-۴۷، ۵۲).

مأخذ: آغا، نبیل، مدائن فلسطین، بیروت، ۱۹۹۳م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن سعید انطاکی، یحیی، تاریخ الانطاکی، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس (لبنان)، ۱۹۹۰م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا، قاهره، ۱۳۶۴ق/ ۱۹۴۵م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک و ممالک، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۲۷ش؛ بستانی، بلدانیة فلسطین العربیة، به کوشش محمد خلیل پاشا، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ تعلی، احمد، قصص الانبیاء، بیروت، المکتبة الثقافیة، حتی، فلیب، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمادی، جاسم، غزّة - اریحا اولاً، قطر، ۱۹۹۳م؛ دباغ، مصطفی، بلادنا فلسطین، بیروت، ۱۹۷۳-۱۹۸۰م؛ شراب، محمد، محمد، معجم بلدان فلسطین، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ طبری، تاریخ، عطوی، محمد، کیان غزّة - اریحا اولاً، بیروت، ۱۴۱۴ق/ ۱۹۹۴م؛ علیی، عبدالرحمان، الانس الجلیل، بیروت، ۱۹۷۳م؛ قرآن مجید؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، ۱۴۰۴ق/

اریحا وجود دارد: عین‌السلطان، در غرب که آب آشامیدنی اریحا و اردوگاه عین‌السلطان و نویعه را تأمین می‌کند. عین‌الدیوک، در شمال غرب عین‌السلطان و اریحا. عین‌العوجا، در ۸ کیلومتری جاده اریحا به نابلس. عین‌القلط، در جنوب غربی اریحا و عین‌النویعه (نکا: مرعی، ۳۰-۳۱؛ عطوی، ۵۶).

رودخانه‌های فصلی اریحا اینهاست: ۱. وادی‌العوجا، که سیلابهای سرازیر شده از تپه‌های روستای کفر مالک در آن جریان می‌یابد و به نهر اردن می‌ریزد. ۲. وادی‌النویعه، که سیلابهای نواحی الطیبه و رمقون و دیر دبان در آن جریان دارد و پس از گذشتن از دیوک و نویعه در مقابل پل ملک حسین به رود اردن می‌ریزد. ۳. وادی‌القلط، که میزان آبدهی آن ۳ میلیون م^۳ در سال است و سیلابهای سرازیر شده از تپه‌های البیره و عناتا و الرام را به رود اردن هدایت می‌کند (مرعی، ۳۱-۳۲).

اریحا از دیرباز جایگاه استراتژیک خاصی داشته است، زیرا از سویی بر سر راه کاروانهای بازرگانی و سپاهسانی بوده که قصد رفتن به قدس و عمان را داشته‌اند و از سوی دیگر نیز گذرگاه کسانی بوده است که از قدس به طرف رود اردن و بحرالمیت می‌رفته‌اند. افزون بر آن اریحا مشرف بر راههای کوهستانی و مرتفعاتی است که در جهت شرق آن قرار گرفته‌اند و همین اهمیت سوق‌الجیشی باعث شد که صهیونیستها در جنگ ۱۹۶۷م قبل از دیگر شهرهای کرانه غربی رود اردن درصدد اشغال آن برآیند (موسوعه، ۱۹۳۱).

اریحا همچنین از جایگاه اقتصادی مناسبی برخوردار است و علاوه بر اینکه مرکز صدور برخی محصولات کشاورزی است، یکی از مراکز عمده جهانگردی فلسطین نیز به‌شمار می‌رود. آثار تاریخی، اعتدال هوا، مناظر زیبای طبیعی و نزدیکی آن به رود اردن و بحرالمیت باعث شده است که جهانگردان همواره - به‌خصوص در فصل زمستان - بدان روی آورند. از مهم‌ترین آثار تاریخی اریحا می‌توان قصر هشام بن عبدالملک، قصر حمله، تل‌السلطان، دیر قرنطل، دیر قدیس یوحنا و بیت جبر را نام برد (شراب، ۱۱۲؛ نحال، ۱۶۴-۱۶۵؛ موسوعه، ۱۹۶/۱). همچنین در ۱۹ کیلومتری جنوب اریحا غارهای قمران قرار دارد که در ۱۹۴۷م، «طومار بحرالمیت» در آنجا کشف شده است (مرعی، ۹۹؛ کلیر، همانجا).

در اریحا برخی صنایع از قبیل بافندگی و حصیربافی رونق دارد و دو کارگاه بافندگی یکی در عین‌السلطان و دیگری در عقبه جبر وجود دارد و فرش‌بافی و کبریت‌سازی از دیگر صنایع آن به‌شمار می‌رود (موسوعه، همانجا). همچنین در ۱۹۴۹م شرکتی به منظور استخراج نمک از بحرالمیت در اریحا تأسیس شد که سالیانه ۲ هزار تن نمک تولید می‌کند (مرعی، ۸۴؛ کلیر، همانجا).

در اریحا بیش از ۲۵ مدرسه و دبیرستان وجود دارد که برخی از آنها زیر نظر آژانس کمک‌رسانی سازمان ملل اداره می‌شود (دباغ، ۸(۲) ۵۶۰-۵۶۲). اریحا در ۱۹۴۸م به عنوان مرکز شهرستان اریحا شناخته شد و پس از اشغال آن در ۱۹۶۷م همچنان مرکز شهرستان باقی

۱۹۸۴م؛ کتاب مقدس؛ مرغی، توفیق، قصه مدینه اریحا، فلسطین، المنظمة العربیه؛ مقدسی، محمد، احسن التماسیم، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ موسوعه عام: نحال، محمد، جغرافیة فلسطین، بیروت، ۱۹۶۶م؛ واندی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، بیروت، ۱۹۲۸م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، البلدان، نجف، المکبة المرتضویه؛ نیز:

Albright, W. F., *From the Stone Age to Christianity*, New York, 1957; Aruri, N., *Occupation Israel over Palestine*, Zed Books Ltd., 1984; Britannica, Macropaedia, 1978; Collier's Encyclopedia, London/New York, 1985; Creswell, K.A.C., *Early Muslim Architecture*, New York, 1979; *Encyclopedia of World Art*, New York, 1963; Gardner, H., *Art through the Ages*, New York, 1980; Hodges, H., *Technology in the Ancient World*, London, 1970; Janson, H.W., *A History of Art*, London, 1962; *Judaea; Larousse Encyclopedia of Prehistoric and Ancient Art*, London, 1966; *New Catholic Encyclopedia*, San Francisco etc., 1967; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. P. Kazhdan, New York, 1991; Star, C. G., *A History of the Ancient World*, Oxford, 1965; Trachtenberg, M. and I. Hyman, *Architecture from Prehistory to Post-Modernism*, New York, 1986; Wilkins, D. G. and B. Schultz *Art Past Art Present*, New York, 1990; *World Architecture*, London, New York, 1977; *World Ceramics*, ed. J. Charleston, London, 1968.

عنايت الله فاتحي نژاد

اُرین، نک: اجین.

اُریوله، شهری در استان آلیکانته، در جنوب شرقی اسپانیا که امروزه اُریولاً نامیده می شود. اریوله از شهرهای کهن اندلس است که به گفته جغرافی نویسان قدیم، در نزدیکی مرسیه در ناحیه تدمیر قرار داشته است (ادریسی، ۵۳۸/۲؛ یاقوت، ۴۰۳/۱). کلمه اریوله در زبان لاتینی به معنای زرین است (ابن دلای، ۱۰؛ حمیری، ۶۷). شهر کنونی در ۴۸ کیلومتری جنوب غربی آلیکانته (مرکز استان) و ۲۰ کیلومتری شمال شرقی مرسیه واقع شده است و با ساحل دریای مدیترانه حدود ۲۴ کیلومتر فاصله دارد و راه آهن مرسیه-الجه^۲ از نزدیکی آن می گذرد. شهر در دو طرف رودخانه سیگورا امتداد یافته، و در ناحیه ای بسیار حاصل خیز قرار گرفته است. در ۱۹۸۱م جمعیت آن ۴۹'۵۸۱ تن گزارش شده است (بریتانیکا؛ آمریکا؛ «اطلس...»، 51).

برخی منابع، قدمت شهر را به قرنهای پیش از میلاد مسیح رسانده، و گفته اند که بعدها پایگاه و مرکز فرمانروایی رومیان بوده است (ابن دلای، حمیری، همانجا؛ WNGD). در جریان لشکرکشی مسلمانان به اندلس و تصرف ناحیه تدمیر، اریوله نیز که در آن زمان کرسی تدمیر بود، به تصرف نیروهای اسلام درآمد. نخست گروهی از اهالی تدمیر توسط عبدالعزیز بن موسی بن نصیر قتل عام شدند، بقیه به شهر اریوله پناه بردند، تا آنکه به آنان امان داده شد و با پذیرفتن شرط پرداخت مالیات و جزیه، میان دو طرف صلح برقرار شد (اخبار...، ۲۲؛ ابن دلای، ۴؛ حمیری، همانجا).

پس از حکومت عامریان و با کشته شدن عبدالرحمان بن منصور در ۳۹۹ق، گروهی از جوانان صقلی قرطبه از آنجا گریخته، به شرق اندلس روی آوردند (عنان، دول...، ۱۵۶). یکی از آنان خیران عامری بود که توانست در ۴۰۳ق برخی نواحی از جمله المریه، مرسیه و اریوله را به

تصرف درآورد و ساکنان بربر را از آنجا و دیگر شهرهای تدمیر بیرون کند (همان، ۱۵۷؛ ابن دلای، ۱۶؛ ابن خطیب، ۱۹۳). در آن هنگام زهیر عامری به نیابت از خیران بر اریوله و مرسیه فرمان می راند و خود خیران در المریه به سر می برد تا در ۴۱۹ق/۱۰۲۸م درگذشت. با کشته شدن زهیر در جنگ با بادیس، فرمانروای غرناطه در ۴۲۹ق، عبدالعزیز بن منصور بر المریه، مرسیه و اریوله مسلط شد (عنان، همان، ۱۷۲، ۱۹۳). در سومین حمله یوسف بن تاشفین به اندلس در ۴۸۳ق/۱۰۹۰م سپاهیان رابطون شهرهای مرسیه و اریوله را در فاصله سالهای ۴۸۴ و ۴۸۸ق تصرف کردند (همان، ۲۷۹). پس از آن اریوله از جمله شهرهایی بود که در ۵۱۹ق/۱۱۲۵م به تصرف آلفونسو درآمد (همو، عصر...، ۱۰۸/۱). ولی در ۵۴۰ق حکمران آنجا شهر را به عبدالرحمان بن طاهر مرابطی تسلیم کرد (همان، ۳۵۹/۱). در اوایل نیمه دوم سده ۶ق/۱۲م، اریوله محل عبور سپاهیان موحدون بود (همان، ۸۳/۲، ۱۷۲). مدتی کوتاه در نیمه همان سده اریوله پایتخت دولت مستقل کوچکی شد که قاضی احمد بن عبدالرحمان بن علی بن عاصم در آن حکومت می کرد (EI^۱). سرانجام مسیحیان به رهبری خایمه^۲ اول، شاه آراگون، در لشکرکشی خود به مرسیه، بر اریوله نیز مسلط شدند و بدین سان به فرمانروایی ۵۵۲ ساله مسلمانان در آنجا پایان داده شد (آمریکانا).

اریوله از مراکز اسقفی به شمار می آمده (شکیب ارسلان، ۲۱۷/۲) و تاکنون نیز این موقعیت را حفظ کرده است. در این شهر یک کلیسای بزرگ به سبک معماری گوتیک وجود دارد که از سده ۱۴م برجای مانده است. شهر قبلاً دارای دانشگاهی نیز بوده که در ۱۸۳۵م بسته شده است (آمریکانا؛ قس: WNGD). محصولاتی که از نواحی پیرامون اریوله به دست می آید، اینهاست: غلات، میوه و روغن. در این شهر همچنین کارخانه های تولید کننده ابریشم، کتان و پشم و نیز مراکز رنگرزی، تولید روغن زیتن و تهیه آرد، دایر است (آمریکانا).

مآخذ: ابن خطیب، محمد، اعمال و اعلام، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن دلای، احمد، ترصیع الاخبار و تنويع الآثار، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ اخبار مجموعه، به کوشش ابراهیم ایاری، قاهره، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ادریسی، محمد، نزهة المشتاق، قاهره، ۱۹۷۲م؛ حمیری، محمد، الروض المعطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۴م؛ شکیب ارسلان، امیر، الحلل السندیة، بیروت، ۱۳۵۵ق؛ عنان، محمد عبدالله، دول الطوائف، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، عصر المرابطین و الموحدين، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Americana; Britannica, 1986; EI¹; Great World Atlas, the Reader's Digest; WNGD.

مژگان نظامی

آزارقه، یکی از شاخه های اصلی خوارج (محگمه) که در طول تاریخ فرهنگ اسلامی همواره به عنوان تندروترین شاخه آن مذهب شناخته شده است.

عنوانی که این گروه بدان اشتها یافته اند، برگرفته از نام پدر نافع ابن ازرق (ه م)، نخستین پیشوای آنان است. برپایه آنچه از اشعار منتسب به

امارت زیاد (حک بصره: ۴۵-۵۳ق؛ کوفه: ۵۰-۵۳ق) بر عراق نیز شمار بسیاری از معتدلان اهل تحکیم در آن سرزمین با صلح و آرامی روزگار می‌گذراندند و حکومت نه تنها متعرض آنان نمی‌شد، بلکه گاه عطایایی نیز بدانان می‌بخشید و حتی مناصبی نیز به ایشان تفویض می‌کرد (نک: میرد، ۱۱۸۹/۳). به طور کلی سیاست زیاد در برابر اهل تحکیم، برخورد تند با گروههای افراطی و مبلغان آشکار آن مذهب، و واگذارن اهل قعود و تقیه به حال خود بود (نک: همو، ۱۱۸۷/۳-۱۱۸۹)، اما پس از شورش قریب و زحاف در ۵۰ق، نسبت به محکمه سخت‌گیری آغاز کرد (نک: طبری، ۲۳۸/۵).

پس از مرگ زیاد (۵۳ق) و انتقال امارت عراق به فرزندان عبیدالله در ۵۵ق، او در آغاز سیاست نسبتاً ملایمی در قبال قاعدان دنبال کرد، اما پس از چندی تغییر روش داد و هر کس را که بر مذهب محکمه می‌یافت، به قتل می‌رساند، یا زندانی می‌کرد (نک: میرد، ۱۱۸۴/۳-۱۱۸۵؛ طبری، ۳۱۲/۵-۳۱۴). شورشهای پی‌درپی محکمه، واکنش تند ابن‌زیاد را بر می‌انگیخت و نقطه اوج آن در ۶۱ق بود که وی به قتل عام آنان دست زد و رهبر فکری ایشان، ابولیل مرداس بن ادیه را به قتل رساند (نک: همو، ۵۶۴/۵). کشتار قاعدان و از میان بردن رهبرانی چون ابولیل که نگرشهایی معتدل داشتند، موجب گردید تا در دوره انتقال قدرت از شاخه سفیانی بنی‌امیه به شاخه مروانی، و در دوره اضمحلال مقطعی خلافت اموی، موضع سیاسی خوارج تندرو و میانه‌رو به یکدیگر نزدیک‌تر شود و آنان را چند گاهی در جبهه‌ای واحد گرد هم آورد. در این دوره، نام رجالی از رهبران آینده ازارقه، چون نافع ابن ازرق، عبیده بن هلال و بنی‌ماحوزه عنوان استقبال‌کنندگان از یک قیام بزرگ ضد اموی دیده می‌شود (برای شواهد، نک: میرد، ۱۲۰۴/۳-۱۲۰۵؛ بلاذری، ۳۹۲/۱(۴)-۴۰۳/۲(۹۴-۹۳؛ طبری، ۴۷۱/۵).

با قیام ابن‌زبیر بر ضد بنی‌امیه در مکه و در پی حرکت لشکری از شام به قصد سرکوب کردن این قیام، خوارج بصره و یمامه روی به ائتلافی سیاسی آوردند و به رغم جداییهای اصولی با مستمسک «دفاع از حرم» با ابن‌زبیر دست ائتلاف دادند. در رأس محکمان شرکت‌کننده در این ائتلاف از نافع ابن ازرق و نجد بن عامر سخن به میان آمده، و گاه اشارت رفته که نافع در این امر مشوق اصلی بوده است (نک: همو، ۵۶۴/۵؛ قس: میرد، ۱۲۱۱/۳). سران محکمه پیش از وقوع ماجرای حره به ابن‌زبیر پیوستند و در جریان جنگ با حصین بن نمیر شرکت جستند (نک: همو، ۱۲۰۵/۳؛ طبری، همانجا)، اما با آمدن خبر مرگ یزید بن معاویه (ربیع الاول ۶۴) از پایتخت، لشکریان شام دست از جنگ شستند و محکمان با به میان کشیدن اختلافات اصولی خود با ابن‌زبیر، روی به بصره و یمامه نهادند (نک: میرد، ۱۲۱۱/۳؛ طبری، ۵۶۴/۵-۵۶۶).

در بحث از نخستین عاملان این جدایی، در خلال روایات از نافع ابن ازرق و یاران او، به ویژه بنی‌ماحوزه سخن رفته است (نک: بلاذری، ۳۱۷/۱(۴)، اما به هر تقدیر سران و پیروان دو جناح دیگر از

رجال این فرقه در دست است، آنان غالباً خود را «شرات» می‌خواندند (برای نمونه اشعار، نک: گابریلی، ۳۵۷؛ عباس، ۹۳، ۹۴، جم) و شرأت عنوانی مشترک بود که میان محکمه نخستین و دیگر فرق خوارج رواج داشته است. نمونه‌هایی از اشعار نیز در دست است که در آنها شاعران ازارقه، خود را با عنوان «خارجی» و هم‌مسلمانان خویش را با تعبیر «خوارج» خوانده‌اند و این عنوان را بر خود ناپسند ندیده‌اند (برای نمونه‌ها، نک: گابریلی، ۳۵۵، ۳۴۶؛ عباس، ۱۰۶، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۳۴).

عامه مسلمانان که عموم اهل تحکیم را «خوارج» می‌خواندند، برای تمیز شاخه‌های گوناگون آنان از یکدیگر، پیروان نافع را با عنوان ازارقه باز شناختند، تسمیه‌ای که به گواهی نامه‌ها و سروده‌های برجای مانده از ربع سوم سده ۶ق، یعنی از اوج حیات سیاسی این فرقه کاربرد داشته است (مثلاً نک: میرد، ۱۲۶۰/۳؛ بلاذری، ۲۷۰/۵؛ طبری، ۶۱۵/۵، ۶۱۹، ۱۲۰/۶؛ نیز عباس، ۹۳). درست در همان دوره، ابن اباض رهبر شاخه میانه‌رو محکمه، بدون به کارگیری تعبیر ازارقه، از آنان با عبارت «اتباع ابن ازرق» سخن گفته است (عبدالله بن اباض، ۱۳۵). در سده‌های ۲ و ۳ق/۸ و ۹م، به کار گرفتن تعبیر ازارقه در میان فرق گوناگون محکمه نیز متداول شده بود (مثلاً نک: عیسی‌بن فورک، ۲۸۴).

از نظر فکری، به اجمال آنچه ازارقه را از دیگر گروههای اهل تحکیم جدا می‌ساخت، در نگاه نخست تندروی آنان در محکوم ساختن «قعود» و الزامی شمردن «قیام به شمشیر»، و روش افراطی آنان در برخورد با قاطبه مسلمانان و غیر هم‌مسلمانان خود بود. درگیر بودن مداوم در جنگ و کوتاهی حیات این فرقه موجب شد که فرصتی برای تدوین تعالیم مذهبی خود نیابند و در واقع به رغم اینکه در میان آنان مردمانی اهل دانش و ادب وجود داشتند، پایگاههای آنان هرگز به عنوان محافل فرهنگی شهرت نیافت.

از نظر تاریخ سیاسی، ازارقه در حوادث نیمه دوم سده ۶ق، به ویژه در خلال سالهای ۶۴-۷۸ق/۶۸۴-۶۹۷م نقش حساسی ایفا کردند و در این برهه ۱۴ ساله، یک امامت خارجی در حال جنگ و گریز را بنیاد نهادند که با وجود کوتاهی مدت، پیشوایانی چند به خود دید. حوزه نفوذ این حاکمیت مناطق پراکنده‌ای از خوزستان تا سیستان در شرق، وری و طبرستان در شمال بود.

ریشه‌های تاریخی پیدایی ازارقه: به دنبال جنگ نهروان، در فاصله سالهای ۳۷-۶۵ق/۶۵۷-۶۸۵م، گروههای محکمه در دو شهر کوفه و بصره مرکزیت یافتند که در مواضع سیاسی آنان تقابل دو‌گرایش دیده می‌شود: گروهی از آنان گرایندگان به قیام به شمشیر بودند که هر چند گاهی در نقطه‌ای بر ضد حکومت مرکزی امویان خروج می‌کردند، و به طبع با واکنش خونین حکمرانان روبه‌رو می‌شدند؛ گروه دیگر که از آنان با عنوان «قَعْدَه» (= نشستگان) یاد می‌شد، برخلاف جماعت پیشین، قعود در برابر نظام جور و تقیه را با شرایطی جایز می‌شمردند.

در عصر نخستین اموی، مغیره بن شعبه والی کوفه (حک ۴۱-۵۰ق/۶۶۱-۶۷۰م) در برابر محکمان قاعد، سیاستی ملایم داشت و در دوره

گذر می کردند، یک اردوی نیرومند جنگی سامان دادند که سران بصره تنها پس از شکل گرفتن آن، خطری را که این اردو برای آنان می آفرید، احساس کردند.

ازارقه و حیات سیاسی:

نخستین پایه‌امامت ازرقی در اهواز: سرانجام در جنگهای شهری بصره، قبایل درگیر به گونه‌ای توافق دست یافتند و برای اداره امور شهر، با عبدالله بن حارث هاشمی ملقب به بته بیعت کردند. در همین اوان، نافع ابن ازرق که پیش از آن درنگ در بصره را سودمند نمی دانست، به همراهی یاران خود راه اهواز را در پیش گرفت (نک: مبرد، ۱۲۱۳/۳، ۱۲۲۱-۱۲۲۳). در پی این کوچ دسته جمعی به اهواز که نقطه عطفی در تاریخ شکل گیری فرهنگ هجرت نزد محکمه، و نقطه شروعی برای افتراق بزرگ آنان بود، به تدریج جمعی دیگر از محکمان بصره نیز راه دارالهجرة نافع را در پیش گرفتند و بصره را برای محکمان قاعد (به ویژه اباضیان) - که با تحرکات تندروانه نافع و پیروان او همسویی نداشتند - وانهادند (نک: طبری، همانجا).

همزمان با اقتدار یافتن خوارج در اهواز، نافع ابن ازرق پاره‌ای مواضع دینی اختیار کرد که در تاریخ جدایی فرق محکمه، مقطعی حساس شمرده می شود. او اعلام داشت که قیام، امری تخلف ناپذیر است و از گروههای قاعدان - و از آن جمله اباضیه - برائت جست. به دنبال اعلام این دیدگاه و برخی دیگر از نگرشهای افراطی، سران دیگر گروههای محکمه چون نجدة بن عامر و عبدالله بن اباض نیز از نافع برائت جستند (نک: عبدالله بن اباض، ۱۳۵؛ مبرد، ۱۲۱۳/۳-۱۲۱۴؛ طبری، ۵۶۸/۵).

ابن ازرق که نمی خواست قلمرو نفوذ او منحصر به منطقه اهواز باشد، در ۶۵ق به سوی بصره راند و با سرعتی تمام، مناطق سواد و نواحی بصره را تصرف کرد و بصریان را از هر سو در میان گرفت (نک: مبرد، ۱۱۰۳/۳؛ یعقوبی، ۲۶۴/۲؛ طبری، ۵۶۸/۵-۵۶۹، ۶۱۳). عبدالله بن حارث امیر انتخابی بصره، سرداری به نام مسلم بن عبیس را به جنگ با ازرقیان برگماشت و نافع با مقاومتی روبه رو شد که او را ناگزیر ساخت تا به سوی محلی به نام دولا ب از نواحی اهواز عقب نشیند (نک: بلاذری، ۴۱۸/۱)؛ ۴۱۸/۵؛ طبری، ۶۱۴/۵). جنگ دولا ب که میان سپاه بصریان و پیروان نافع در همین محل در گرفت، و به عنوان یکی از سخت ترین جنگهای ازارقه در تاریخ ثبت شده است، با کشته شدن جمعی بسیار و شماری از سران بصره، از جمله مسلم بن عبیس فرمانده بصریان از یک سو، و وارد آمدن ضرباتی سخت بر ازرقیان همراه بود. در همین جنگ نافع ابن ازرق و برخی دیگر از سران ازارقه کشته شدند و خوارج به رغم غلبه ای نسبی، صدمات سختی را متحمل گشتند (نک: مبرد، ۱۲۲۲/۳-۱۲۲۳؛ خلیفه، ۳۲۲/۱-۳۲۳؛ بلاذری، ۴۱۵/۲)؛ ۱۱۵؛ طبری، ۶۱۳/۵-۶۱۵؛ ابوالفرج، ۱۴۲/۶ به بعد).

دوره پیشوایی عبیدالله بن ماحوز: فرزندان ماحوز از جمله رهبران تندرو خوارج بودند که پس از کشته شدن ابولیلل مرداس بن ادیه،

جناحهای اصلی محکمه، یعنی جناح نجدة بن عامر و جناح عبدالله ابن اباض نیز در این افتراق شرکت جست، ابن زبیر را ترک گفتند (نک: همو، ۱۰۱/۲)؛ ۱۰۲. با نظری به رابطه مسالمت آمیز نجده - فرمانروای مقتدر خارجی در شبه جزیره عربستان - با ابن زبیر حتی در ۶۸ق (نک: طبری، ۱۳۸/۶-۱۳۹)، چنین می نماید که گروه نافع - که در سالهای بعد با عنوان ازارقه شناخته شدند - در این افتراق نقش اساسی داشته است. نافع ابن ازرق و دیگر محکمان جدا شده از ابن زبیر، درست به هنگام رسیدن به بصره، به دستور ابن زیاد دستگیر و زندانی شدند (نک: ابن حبیب، «اسماء المغتالین»، ۱۷۱؛ بلاذری، ۴۰۱/۱)؛ ۴۰۱، ۴۰۲/۲)؛ ۵۲/۱.

در فترت موقت پس از مرگ یزید (اوایل ۶۴ق)، بصریان با بستن پیمانی میان دو قبیله متنفذ ازد و ربیعه به رهبری مسعود بن عمرو عتکی، ابن زیاد امیر پیشین عراق را به فرمانروایی پذیرفتند و در مقابل آنان، تیره های مضر و به ویژه قبیله پرنفوذ تمیم به رهبری احنف بن قیس به مخالفت برخاستند (نک: ابن حبیب، المحجر، ۲۵۴؛ ابن اثیر، الکامل، ۱۳۴/۴-۱۳۶). مردم پس از بیعت با ابن زیاد، با پافشاری او را بر آن داشتند تا محکمان محبوس را که خوشاوندان آنان بودند، آزاد سازد و ابن زیاد نیز به اجبار درخواست آنان را پذیرفت (نک: مبرد، ۱۲۱۲/۳؛ بلاذری، ۴۰۲/۱)؛ ۴۰۲، ۴۰۳/۲)؛ ۱۱۶-۱۱۷).

نافع ابن ازرق بی درنگ پس از رهایی، گروهی از محکمان جنگجو را فراهم آورد و در محله ای از محلات بصره به نام مرید مستقر شد (همانجا، نیز درباره ذکر از تجمع آنان در کنار نهرالاساوره، نک: ۹۸/۲)؛ ۹۸. در این اثنا میان ۳ قبیله اصلی ساکن بصره، یعنی ازد، ربیعه و مضر جنگی پیرامنه در گرفت که ابن زیاد را به گریز از عراق وادار ساخت. این جنگ شهری با کشته شدن مسعود بن عمرو عتکی، رئیس قبیله ازد - به گزارشی در شوال ۶۴ (نک: همو، ۱۰۸/۲)؛ ۱۰۹ - به اوج شدت خود رسید (نک: ابن اثیر، الکامل، ۱۳۹/۴). در همان ایام شایعاتی بر سر زبانها بود که کشتن مسعود بن عمرو را به خوارج، و به طور خاص به پیروان نافع ابن ازرق، نسبت می داد و گاه از یک توافق پنهانی میان خارجیان با احنف بن قیس رئیس بنی تمیم سخن گفته می شد (نک: بلاذری، ۴۰۷/۱)؛ ۴۰۷، ۴۲۳، ۹۸/۲)؛ ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۲۰؛ برای اخباری از دشمنی دیرین مسعود با خوارج، نک: ابن حبیب، «اسماء المغتالین»، همانجا؛ بلاذری، ۱۸۰/۱)؛ ۱۸۰، اما برخی از مورخان چون ابو عبیده معمر بن مثنی اینگونه روایات را بی پایه شمرده اند (مثلاً نک: همو، ۱۱۱/۲)؛ ۱۱۲).

به طور کلی، بجز اقلیتی از رجال اهل تحکیم که همراه با جنگجویان قبیله های خود در این جنگ شهری شرکت جستند، غالب محکمان و به ویژه پیروان نافع در این نزاع، شیوه اعتزال در پیش گرفتند (نک: مبرد، ۱۲۱۲/۳-۱۲۱۳). در واقع پیروان نافع از این فرصت بیشترین بهره را گرفتند (نک: طبری، ۵۶۷/۵) و در ایامی که بصریان در کشاکش منازعات قومی درگیر شده بودند و از برابر تحرکات محکمه با غفلت

وارد شدن مردی ژرفاندیش و توانا چون مهلب به صحنه نبرد، وضع میدان را به نفع بصریان دگرگون کرد. زبیر بن علی که به سبب دوری راه و غافلگیری در جنگ، چنانکه بایست از سوی اهواز تقویت نمی شد، ناچار گشت نخست تا نهر تیری، و سپس تا نزدیکی اهواز عقب نشیند (نک: میرد، ۱۲۴۲/۳-۱۲۴۳؛ طبری، ۶۱۵/۵-۶۱۷، ۶۲۱، ۳۰۵/۶). اقدامات محدود ابن ماحوز، چون فرستادن گروهی به فرماندهی واقد مولای آل ابی صفره برای کشتن ثعالب، برادر مهلب و جانشین او در نهر تیری (میرد، ۱۲۴۶/۳؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۸/۴-۱۴۹)، اگرچه در حد پشتیبانی از گروه تحت فرمان زبیر بن علی موثر و موفق بود، اما عامل تعیین کننده نتیجه جنگ نبود.

منطقه سلّی و سلبری در نزدیکی اهواز در اواخر سال ۶۵ق شاهد جنگی دیگر از نبردهای مشهور ازرقیان بود. در این جنگ ابن ماحوز فرماندهی سپاه را خود بر عهده داشت و عبیده بن هلال و زبیر بن علی فرماندهان یسین و یسار سپاه او بودند. شرکت جنگجویانی از عالیه (نجد شمالی) و به ویژه از عمان در کنار بصریان در این نبرد (نک: میرد، ۱۲۵۴/۳؛ طبری، ۶۱۸/۵)، شاید بازتابی از توسعه طلبی امامت نجدات در مناطق داخلی شبه جزیره، با لحاظ نظریه پیش یادشده مبنی بر بهبود روابط میان امامت ازرقی و نجدات بوده است. در جنگ سلّی و سلبری به رغم برتری ازارقه در سلاح و ادوات جنگی، و برخلاف پیروزی نخستین آنان در پس راندن بصریان، در بازگشت مجدد، بصریان به فرماندهی مهلب به پیروزی دست یافتند و ابن ماحوز در جنگ کشته شد (نک: میرد، ۱۲۵۶/۳-۱۲۵۸؛ ابن قتیبه، المعارف، ۶۲۲؛ ابن اعثم، ۲۰۸/۳ به بعد). در پی این شکست، ازارقه به سمت ارجان در میانه فارس و خوزستان پس نشستند (نک: میرد، ۱۲۵۷/۳) و مهلب در اهواز مستقر شد (طبری، ۶۱۹/۵). آورده اند که شمار ازرقیان در این عقب نشینی، با وجود تحمل کشتگان بسیار در جنگ سلّی و سلبری، افزون بر ۳ هزار تن بوده است (همو، ۶۲۲/۵).

دوره پیشوایی زبیر بن علی: در منابع، به هنگام گفت و گو از فعالیت های محکمه پس از قتل ابولبال و در آستانه افتراق بزرگ، از زبیر ابن علی سخن به میان آمده است (مثلاً نک: بلاذری، ۹۴/(۲)۴). نقش زبیر به عنوان فرمانده جنگی در وقایع عهد ابن ماحوز، چنان جایگاهی به او بخشیده بود که ازارقه بلافاصله پس از کشته شدن ابن ماحوز در ارجان، با او - که با پیشوای پیشین خویشاوندی داشت و ظاهراً برادر زاده او بود - بیعت کردند (نک: میرد، ۱۲۶۱/۳-۱۲۶۲؛ ابن ابی الحدید، ۱۵۶/۴). زبیر بن علی به رغم درگیری های کوچکی که در سراسر زمانمداری سه ساله اش روی داد (طبری، ۳۰۶/۶؛ برای چندین جنگ پس از سلّی و سلبری، نک: ابن اعثم، ۲۲۲/۳-۲۲۴)، در آغاز زمانمداری خود از درگیر شدن در جنگی پر دامنه پرهیز داشت و همت خود را به بازسازی نیروی ازهم پاشیده ازرقیان در مناطق داخلی ایران متوجه ساخت. اگر روایات گوناگون را با یکدیگر قابل جمع بدانیم، زبیر پس از جنگ سلّی و سلبری و عقب نشینی به ارجان، از آنجا به رامهرمز

گرایش به خروج خشونت آمیز داشتند (بلاذری، ۹۳/(۲)۴) و در کنار نافع ابن ازرق در ائتلاف با ابن زبیر شرکت کردند (نک: همو، ۲۸/(۲)۴) و در افتراق محکمه در سالهای ۶۴-۶۵ق، در جناح نافع بودند (شهرستانی، ۱۰۹/۱؛ نیز نک: طبری، ۵۶۶/۵، ۶۱۳). در جنگ طولانی دولاب، ازارقه اندکی پس از کشته شدن نافع، عبیدالله بن ماحوز را به امامت برداشتند (نک: همو، ۶۱۴/۵؛ ابن اعثم، ۲۰۴/۳؛ نیز ابن ابی الحدید، ۱۴۱/۴). برخلاف نافع که از قبیله بکر بن وائل (از فروع ربیع) بود، ابن ماحوز به قبیله رقیب، یعنی تمیم (از فروع مضر) تعلق داشت و با توجه به برخی قرائن می توان گفت که او در مقایسه با نافع، روشی معتدل تر داشته است. از یک سو دقت در احوال سران محکمه شرکت کننده در ائتلاف با ابن زبیر، نشان می دهد که سران قبیله بکر بن وائل چون نافع، عبیده بن هلال و نجده بن عامر به مواضع تندتر، و سران تمیمی چون عبدالله بن اباض به مواضع معتدل تر گرایش داشته اند. از سوی دیگر گزارشی در دست است مبنی بر اینکه ابن ماحوز در بدو به دست گرفتن زمام امور در اردوی ازرقی، نیروهای کمکی از یمامه (قلمرو نجده بن عامر) دریافت کرده (نک: خلیفه، همانجا؛ ابوالفرج، ۱۴۶/۶؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۳/۴)، و این نکته ممکن است به بهبود یافتن روابط تیره میان اردوی ازرقی با امامت نجدات تفسیر گردد.

به هر تقدیر، ابن ماحوز بدون فوت فرصت، اردوی آسیب دیده از نبرد دولاب را از نو سامان بخشید و جنگ با مخالفان را ادامه داد (نک: همو، ۱۴۱/۴؛ نیز شهرستانی، همانجا). نتایج نامطلوب جنگ بصریان با ازارقه در حازر، پس از نبرد دولاب، امیر محافظه کار بصره عبدالله بن حارث را به کلی از ادامه جنگ منصرف ساخت و او را بر آن داشت که جنگ با ازارقه را متوقف سازد (نک: میرد، ۱۲۳۵/۳؛ بلاذری، ۱۲۳/(۲)۴). گروه هایی از مردم بصره به طور جسته و گریخته به جنگ با ازرقیان در سطحی محدود ادامه دادند، تا اینکه ابن زبیر، حارث بن ابی ربیع را به ولایت بصره گمارد و مقاومت ضد ازرقی بصریان از سوی او حمایت شد (نک: میرد، ۱۲۳۵/۳-۱۲۳۹؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۱/۴-۱۴۳).

ابن ماحوز در اهواز مستقر شد و حکومت ازرقی را در سراسر خوزستان و تا حدودی بر فارس ثبات بخشید و با گرد آوردن مالیات از سرزمین های تحت نفوذ خود، به تدارک نیازمندی های اردوی جنگی خویش پرداخت (نک: میرد، ۱۲۳۹/۳؛ خلیفه، ۳۲۲/۱-۳۲۳). او پس از حدود ۳ ماه رکود در میدان های جنگ، زبیر بن علی جانشین آینده خود را در رأس سپاهی به سوی بصره گسیل داشت (نک: میرد، همانجا؛ طبری، ۶۱۵/۵). زبیر تا ساحل فرات پیش راند و بر آن بود تا با بستن پلی بر رود، بر بصره دست یابد (میرد، همانجا؛ طبری، ۶۱۷-۶۱۵/۵، ۶۲۱). بصریان ورود اتفاقی مهلب بن ابی صفره ازدی را به شهر خود غنیمت شمردند و او را که سیاستمداری آگاه به امور جنگ بود، با لطایف الحیل به پذیرش فرماندهی سپاه بصره واداشتند (نک: میرد، ۱۲۴۰/۳-۱۲۴۱؛ بلاذری، ۲۶۲/۵؛ طبری، همانجا).

(طبری، ۳۰۵/۶) رفت و سپس در ۶۶ق به مناطق شرقی‌تر ایران، به‌ویژه در ولایت فارس (به طور خاص استخر)، عقب نشست (نک: میرد، ۱۲۶۲/۳؛ طبری، ۶۱۷/۵ - ۶۲۲، ۱۱۹/۶؛ ابن عبدربه، ۲۱۹/۸؛ ابن ابی الحدید، ۱۵۷/۴).

امارت بصره را تا ۶۷ق، حارث بن ابی‌ربیع برعهده داشت و مهلب از جانب او فرماندهی جنگ با ازارقه را عهده‌دار بود (نک: میرد، ۱۲۶۵/۳)؛ اما در همین سال مصعب بن زبیر از جانب برادرش عبدالله به امارت بصره گمارده شد و او مهلب را از جبهه جنگ با ازرقیان در مرز فارس فراخواند تا وی را در فرونشاندن آشوبهای عراق و پاسداری از منطقه پراهمیت جزیره، یاری کند (نک: میرد، همانجا؛ طبری، ۱۲۰/۶) و آنگاه ولایت فارس را به عمر بن عبدالله واگذار کرد، در حالی که ازرقیان - دست کم اردویی فرعی از آنان - هنوز در ارجان استقرار داشتند (نک: میرد، ۱۲۶۶/۳). اگرچه عمر بن عبدالله به عنوان یک امیر قریشی از حجاز، چندان در میان سپاه بصری محبوبیتی نداشت، با اینهمه، موفق شد تا ازرقیان را رفته رفته به آن سوی فارس عقب راند و آن منطقه را از زیر نفوذ آنان خارج سازد. ازرقیان تابع زبیر هم که فارس را بر خود محیطی ناامن دیده بودند، به سوی شمال رانده، چندگاهی در جبال اصفهان جای گرفتند (همانجا).

زبیر بن علی پس از تجدید قوا و سازمان‌دهی مجدد، به فارس روی آورد و در چندین نوبت با عمر بن عبدالله درگیر نبردهایی پراکنده شد (نک: همو، ۱۲۶۷/۳ - ۱۲۶۸؛ طبری، ۱۲۰/۶، ۳۰۶). وی در دوره امارت دوم مصعب بر عراق (۶۸ق)، در یک حرکت سریع، با به‌کارگیری حيله‌ای زیرکانه، اردوی عمر بن عبدالله را دور زد و بدون جلب توجه او خود را به ارجان و سپس اهواز رسانید (همو، ۱۲۰/۶؛ نیز نک: میرد، ۱۲۶۲/۳). به محض آشکار شدن این نیرنگ، عمر بن عبدالله از خاور و مصعب بن زبیر از باختر به سوی ازارقه روی آوردند. زبیر نیز بار دیگر با انتخاب مسیری فرعی و گمراه کننده از راه نهروان به سوی مدائن راند (همو، ۱۲۷۰/۳ - ۱۲۷۲؛ طبری، ۱۲۱/۶؛ ابوعلی مسکویه، ۱۸۲/۲ - ۱۸۳). در سبابط مدائن، عبدالله بن حر ریاحی از همراهان مختار بر ضد ازرقیان به جنگ برخاست (بلاذری، ۲۹۳/۵)، ولی در هنگام ورود ازرقیان به کوفه، حارث بن ابی‌ربیع عامل ابن زبیر، راه تسامح در پیش گرفت و از جنگ با آنان خودداری کرد و بدین سان دست ازارقه بر شهر گشوده شد (نک: میرد، همانجا؛ بلاذری، ۲۷۶/۵؛ ابوعلی مسکویه، ۱۸۳/۲ - ۱۸۴).

زبیر که بیم داشت لشکریان مصعب هر لحظه بر او فرود آیند، در عراق درنگی نکرد و روی به سرزمین جبال آورد (طبری، ۱۲۵/۶؛ میرد، ۱۲۷۲/۳). او با آگاهی بر روحیه استقلال خواهی در میان مردم ری و شورش آنان در ۶۴ق (نک: ابن اثیر، الکامل، ۱۴۴/۴) رهسپاری شد و با جلب همراهی مردم شهر، یزید بن حارث بن رویم، والی مصعب بر آن سرزمین را کشت و ری را چند صباحی از دست زبیریان بیرون آورد (نک: بلاذری، ۱۸۰/۵، ۲۵۴، ۳۷۶؛ ابن اثیر، همان، ۲۸۴/۴ - ۲۸۵). آنگاه

زبیر بن علی - شاید به قصد چیره شدن بر شهر بزرگی دیگر - آهنگ اصفهان کرد و چون برخلاف ری، با مقاومت شدید مردم مواجه شد، شهر را محاصره کرد. این محاصره ماهها به طول انجامید، تا سرانجام جنگی میان مردم شهر با ازرقیان در گرفت و در این جنگ زبیر بن علی کشته شد و ازرقیان شکست را پذیرفتند (نک: طبری، ۱۲۶/۶ - ۱۲۷؛ ابوعلی مسکویه، ۱۸۴/۲ - ۱۸۵؛ ابن عبدربه، ۲۱۹/۸ - ۲۲۰).

دوره پیشوایی قطری بن فجانه: در پی کشته شدن زبیر بن علی در جریان شکست محاصره اصفهان، ازارقه، قطری بن فجانه مازنی (از قبیله تمیم) را به پیشوایی برگزیدند و با او بیعت کردند (بلاذری، ۲۵۴/۵؛ طبری، ۱۲۶/۶ - ۱۲۷؛ نیز نک: حریری، ۱۱۴/۸). بر پایه روایتی، ازارقه نخست بر آن بودند تا عبیده بن هلال یشکری، عالم نامدار و پیش کسوت ازرقی را به امامت برگزینند، ولی او خود قطری را برای این بیعت نامزد ساخت (نک: میرد، ۱۲۷۹/۳ - ۱۲۸۰).

قطری در آغاز زمامداری از جنگ کناره گرفت و برای تجدید نیرو، راهی کرمان شد. او در آن منطقه و سپس در فارس یاران بسیاری فراهم آورد و علاوه بر افزایش دادن پیروان فرقه، با گردآوری مالیات بنیه مالی اردو را نیز تقویت کرد (نک: طبری، همانجا). در فاصله‌ای کمتر از یک سال، حاکمیت او بر منطقه فارس چندان ثبات یافته بود که در ۶۹ق در بیشاپور به نام خود و با شعار محکمات (لا حکم الا لله) سکه زد (نک: شمس اشراق، ۹۸ - ۹۹).

قطری با مستحکم ساختن پایه‌های حکومت ازرقی در فارس و با مغنم شمردن غیبت مهلب بن ابی‌صفرة از منطقه، در اواخر سال ۷۰ق از مسیر ایذه روی به اهواز نهاد، اما مصعب بن زبیر به سرعت مهلب را از موصل فراخواند و به جنگ با ازارقه گسیل کرد (میرد، ۱۲۶۹/۳؛ طبری، همانجا). میان دولشکر در سولاف (دهی در خوزستان) نبردی سخت در گرفت که حدود ۸ ماه به طول انجامید و با رسیدن خبر قتل مصعب در اواسط سال ۷۱ق به پایان آمد (نک: میرد، ۱۲۴۴/۳ به بعد؛ طبری، ۱۲۷/۶). قطری از آرامش نسبی حاصل شده پس از جنگ سولاف بهره‌جسته، جنگجویان خود را به کرمان بازگردانید (همانجاها). با کشته شدن مصعب، حاکمیت شاخه مروانی از بنی‌امیه بر سرزمین عراق تثبیت شد و خالد بن عبدالله به ولایت بصره منصوب گشت. در ۷۲ق، قطری به سوی دارابگرد در فارس تاخت و با گذار از سرزمین فارس خود را به اهواز رسانید؛ اما کاری از پیش نبرد و به سوی فارس بازگشت. خالد بن عبدالله که خطر تاخت و تازهای جدیدی را از سوی ازارقه جدی می‌دید، دستور داد تا آنان را در فارس نیز آرام نگذارند (نک: طبری، ۱۶۹/۶ - ۱۷۳)، هرچند در خلال سالهای ۷۲ - ۷۴ق، نفوذ ازارقه در فارس کمابیش پا برجا بود. در ۷۴ق، خلیفه عبدالملک خود مهلب را مأمور ساخت تا ازارقه را ریشه‌کن کند. در پی این دستور مهلب به رامهرمز درآمد تا از آنجا به سوی فارس پیش رود، اما هماهنگ نبودن لشکر کوفیان با لشکر بصره این مأموریت را با ناکامی مواجه ساخت و دست ازارقه را در فشار آوردن به سمت غرب باز گذارد (نک:

گفتنی است که در منابع گاه یکی از رهبران ازارقه در خاور، «عبدربه صغیر» نیز نامیده شده است (مثلاً نک: یعقوبی، همانجا؛ بغدادی، ۵۲) که هویتی تاریخی برای او شناخته نیست و بسیار محتمل می‌نماید که این نام، صورتی طعنه‌آمیز از نام عبدربه کبیر بوده باشد.

گروه اقلیتی که به رهبری قطری روی به شمال آوردند، دچار اختلاف و تفرقه شدند. در منزلگاهی در نواحی ری، عبیده بن هلال یشکری، بزرگ‌ترین رهبر فکری ازارقه پس از نافع و شخص دوم در میان ازارقه در عصر قطری، با گروهی اندک از همراهان قطری، راه خود را از او جدا ساخته، به سوی سرزمین قومی روانه شدند و در استحکامات «قصر قوس» پناه گرفتند (نک: طبری، ۳۱۱/۶؛ ابن‌اعثم، ۴۵/۴-۴۶؛ اشعری، همانجا).

شمار همراهان قطری در راه طبرستان را برخی از منابع بالغ بر ۲۲ هزار تن دانسته‌اند (نک: یعقوبی، همانجا). قطری در ورود به طبرستان از اسپهبد آن دیار برای اقامت خود و همراهان اجازت خواست و اسپهبد که حضور ازرقیان در آن سرزمین را از سر مسالمت می‌انگاشت، خواسته آنان را اجابت کرد. به رغم این مسالمت نخستین، قطری به محض استقرار در طبرستان و سامان دادن به اوضاع آشفته اردوی خود، با اسپهبد وارد جنگ شد و او را شکست داده، زمانی کوتاه بر طبرستان مسلط شد (نک: همو، ۲۷۶/۲).

در جانب عراق، حجاج بن یوسف که در ریشه‌کن کردن ازارقه در کرمان به توفیق رسیده بود، سرداری به نام سفیان بن ابرد را مأمور کرد تا به سوی ازرقیان مهاجر، سپاه رانده، سرزمینهای تحت نفوذ ازارقه در شمال ایران را نیز از وجود آنان تهی سازد و به حیات سیاسی فرقه ازرقی پایان دهد. سفیان بن ابرد با جلب مساعدت اسپهبد فرخان، در نبردی با اردوی قطری در طبرستان، ازرقیان را قتل عام کرد و سپس به سوی قوس رانده، به کشتار ازرقیان تحت فرمان عبیده بن هلال پرداخت (نک: طبری، ۳۰۹/۶-۳۱۱؛ ابن‌اسفندیار، ۱۶۱). این نبردها با فاصله‌ای اندک، به تخمین در ماههای پایانی سال ۷۸ ق روی داد و دو رهبر ازرقیان مهاجر، قطری بن فجانه و عبیده بن هلال، نیز در خلال همین وقایع به قتل رسیدند (نک: یعقوبی، ۲۷۵/۲-۲۷۶؛ خلیفه، ۳۵۶/۱؛ طبری، ۱۳۴/۶؛ ابن‌خلکان، ۲۵۶/۳) و سر آن دو به نشانه شکست قطعی ازارقه در اوایل سال ۷۹ ق به نزد حجاج فرستاده شد (نک: یعقوبی، همانجا) و شاید همین نکته موجب گردیده تا برخی از وقایع‌نگاران، قتل آن دو را در ۷۹ ق بپندارند (مثلاً نک: ابن‌خلکان، همانجا؛ ابن‌کثیر، ۳۲/۹).

عمرو القنا یکی از پیش‌کسوتان ازارقه که نام او در شرح حوادث مربوط به ازارقه بارها دیده می‌شود و می‌توان او را در اردوی قطری پس از خود وی و عبیده، شخص ثالث به شمار آورد، برپایه سروده‌ای از یکی از ازرقیان پیرو عبیده، موضعی نزدیک به عبیده بن هلال اتخاذ کرده، از عبیده کناره جست (نک: عباس، ۱۳۴؛ نیز برای شمارش او در شمار مخالفان قطری، نک: اشعری، همانجا). برخی نیز او را در شمار

همو، ۱۹۵/۶-۱۹۹؛ قس: ابن‌اعثم، ۴۵/۳ به بعد).

با آمدن حجاج به کوفه در رمضان ۷۵ ق و دستور اکید او بر حمایت از مهلب در رامهرمز، لشکر بصره به فرماندهی مهلب و لشکر کوفیان به فرماندهی عبدالرحمان بن مخنف به جنگی بی‌امان با خوارج دست زدند (نک: طبری، ۲۱۱/۶-۲۱۲). مهلب و ابن‌مخنف ازرقیان را تا کازرون عقب راندند و ابن‌مخنف در جریان جنگ در کازرون کشته شد (همانجا). عتاب بن ورقا به طور موقت به فرماندهی سپاه کوفه منصوب شد و دیری نپایید که مهلب به عنوان فرمانده کل سپاه کوفه و بصره برگزیده شد و این خود عاملی مؤثر در تقویت جبهه عراقیان برضد ازرقیان بود (نک: همو، ۲۱۳/۶). در خلال همین سالهای ۷۵-۷۶ ق قطری در فارس اقتدار تمام یافته بود. او که گویا شهر اردشیرخره را مرکز حکومت خود ساخته بود، در طی این سالها سکه‌هایی را به نام خود و با شعار تاریخی محکمه (لا حکم الا لله) در اردشیرخره، بیشاپور، داکاروم (۴)، دارابگرد و زرنگ کرمان ضرب کرد که خود از نخستین سکه‌های اسلامی به شمار می‌آیند (نک: شمس‌اشراق، همانجا).

تا اواسط سال ۷۶ ق، مهلب تقریباً به طور کامل بر ولایت فارس دست یافت و قلمرو ازرقیان را به ناحیه کرمان محدود ساخت (نک: طبری، ۳۰۱/۶). از آنجا که توان جنگی ازارقه در این جنگ طولانی فرسایش یافته، و امکان تدارک جنگجویان در مرزها از میان رفته بود، مرزها به تندی پس کشیده شد و مهلب تا جیرفت پیش رفت. راندن ازارقه از منطقه کرمان با موفقیت همراه نبود، اما سرانجام در اواخر سال ۷۷ ق یک اختلاف در میان ازارقه مقدمات این امر را فراهم آورد (نک: همو، ۳۰۳/۶). ازرقیان در تحرکات نظامی سالهای ۷۶-۷۷ ق به شدت سرخورده شده بودند و پیشوای خود قطری را به سبب عقب نشینیهای پی‌درپی و گریز از درگیر شدن در جنگ، مقصر می‌شمردند (برای بازتابی از چگونگی این احوال در اشعار ازرقیان، نک: عباس، ۱۰۳-۱۳۲). سرانجام پیش‌آمدن ماجرای که تفصیل آن در منابع، بسیار به اختلاف آمده است، موجب گردید تا اکثریت ازرقیان، قطری را از امامت خلع کرده، از او برائت جویند (نک: یعقوبی، ۲۷۵/۲؛ دینوری، ۲۷۷؛ طبری، همانجا؛ اشعری، ۱۶۰/۱-۱۶۱؛ ابوعلی مسکویه، ۲۵۷/۲-۲۵۸).

ازارقه پس از خلع قطری: اکثریت ازرقیان که قطری را خلع کرده بودند، شخصی به نام عبدربه را به امامت برداشتند (نک: طبری، ۳۰۳/۶-۳۰۴) که غالباً در منابع تاریخی با لقب «کبیر» شناخته شده است و جز در حوادث یک ساله، نامی از او در منابع دیده نمی‌شود. قطری پس از یک ماه کشمکش با ازرقیان هوادار عبدربه، با اقلیتی که هنوز بر بیعت خود باقی بودند، راه طبرستان در پیش گرفت. مهلب با بهره‌گیری از فرصت، در حملاتی سنگین و کارساز بر اردوی عبدربه - واپسین امام ازرقیان شرق ایران - آنان را شکستی قطعی داد؛ عبدربه در جنگ کشته شد و تنها جماعتی پراکنده و فاقد رهبری، از قتل عام‌رهایی یافتند (نک: همو، ۳۰۴/۶).

مهاجران هوادار قطری نام برده‌اند (نک: ابن اسفندیار، همانجا؛ برای معرفی او به عنوان پیشوای فرقه‌ای کوچک با عنوان عمریه، نک: لوینشتاین، 258؛ قس: ملطی، ۵۴). با کشتن یا وادار به توبه کردن یاران عبدربه و در پی آن با کشتار مهاجران همراه قطری و عبیده، حیات سیاسی ازرقیان و امامت آنان به طور قطعی به سر آمد و حیات فرهنگی این فرقه نیز به طور مستقل، چندان نپایید (برای تحلیلی در این باره، نک: ابن خلدون، ۳۴۵/۲؛ نیز نک: مسائل، ۶۹....).

درباره بازماندگان ازارقه پس از این جنگها، نخست باید به گروهی از پیروان عبدربه اشاره کرد که از قتل عام رهایی یافته، به اسارت درآمدند و زبان به توبه گشودن را بر کشته شدن ترجیح دادند (نک: طبری، ۳۰۴/۴، ۳۰۸؛ نیز عباس، ۱۳۵). با در نظر گرفتن این نکته که عبدربه خود از موالی قبیله قیس بن ثعلبه بود (نک: خلیفه، همانجا) و ظاهراً همه هواداران او را نیز موالی غیر عرب تشکیل می‌دادند، به نظر نمی‌رسد که بتوان بازماندگان بخشوده شده سپاه عبدربه را نمایندگانی مناسب برای تداوم مکتب فکری ازرقی به شمار آورد، به ویژه توبه کردن این رهیدگان از مرگ، و مقایسه آن با این تعلیم سنتی مکتب ازارقه که تقیه را حتی در سخن جایز نمی‌شمردند، مانعی جدی بر آن بود که این گروه خود نیز بر ادامه حمایت مکتب ازرقی متمایل باشند.

در میان گروه هوادار عبیده بن هلال اندک بازماندگانی بوده‌اند که گویا پابندی خود را به مکتب ازرقی ادامه دادند. از این دست رهایی یافتگان، بجز شخصیتی برجسته چون عمرو القنا باید به قیس بن عبدالله اصم ضبی اشاره کرد که امان یافت و سالی چند پس از قتل عبیده، به مرگ طبیعی درگذشت. ابیات بازمانده از سروده‌های او به روشنی نشان می‌دهد که چگونه تا پایان، پیوند خود را با مکتب ازرقی حفظ نموده بود (برای این ابیات، نک: عباس، ۱۲۵-۱۲۷). در مقطعی از دوره زمامداری حجاج بن یوسف (حک ۷۵-۹۵ ق) هنوز از بقای یک تشکل ازرقی در ری گزارش داریم که اقدام آنان به «استعراض»، مردمان پیرامون را نگران ساخته بود (نک: ابن سعد، ۲۳۴/۶).

در سالهای میانی سده ۲ ق/م هنوز این تفکر ازرقی که قعود را جایز نمی‌شمرد، در میان محکمه طرفدارانی داشت (مثلاً نک: صفار، ۲۷۲) و حتی در اواخر سده ۲ ق گروههایی پراکنده از خارجیان در مناطق نفوذ پیشین ازرقیان دست به استعراض می‌زده‌اند که شیوه‌های آنان با ازرقیان قابل مقایسه بود (مثلاً نک: ابونصر، ۲۰)، اما به هر تقدیر مشکل می‌توان اینان را با عنوان ازارقه یاد کرد و آنان را بازماندگانی خالص از مکتب ازرقی به شمار آورد.

منتسب ساختن شخصیتی چون «صاحب الزنج» (خروج: ۲۵۶ ق) به مکتب ازارقه تنها بر پایه برخی شباهتها در شیوه‌های خشونت‌آمیز چون استعراض بوده است و هرگز نمی‌توان برای آن مفهومی فرقه‌شناختی قائل شد (برای این انتساب، مثلاً نک: ابن حبیب، المحبر، ۴۴؛ مسعودی، ۱۰۸/۴؛ نشوان، ۲۰۱؛ نیز نک: ابن خلدون، ۶۳۷/۲، ۷۰۶). تأثیر مکتب ازارقه در فرقه‌های جایگزین خارجی: بر پایه یک تحلیل

مجرد از نکات پیش گفته، با در نظر داشتن یک گرایش عمومی به افکار خارجی و ضد تبعیض نژادی در میان مردم جنوب شرق ایران، این انتظار را می‌توان داشت که افکار خوارج بار دیگر در قالب مذاهبی دیگر از فرق محکمه در این منطقه، رواج یابد و پایگاهی مذهبی برای ایجاد حکومت‌های بومی در منطقه باشد. در مراجعه به منابع تاریخی، گاه اشاراتی نه چندان دقیق می‌یابیم بر این مبنا که بازماندگان ازارقه در کرمان و سیستان، هسته‌ای برای تشکیل فرقه‌های خارجی متأخر، یعنی فرق عجارده بوده‌اند (نک: مقدسی، ۳۲/۶-۳۳؛ مسائل، همانجا).

کنار هم نهادن دو آگاهی می‌تواند برای تحلیلی در این باره راه‌گشا گردد: نخست اینکه عطیه بن اسود بنیان‌گذار امامت منشعب از امامت نجدات در کرمان بوده، و پایه تعلیم فرق عجارده در خاور ایران را همو نهاده است (به عنوان نمونه، نک: اشعری، ۱۶۴/۱؛ شهرستانی، ۱۱۲/۱)؛ دوم اینکه عطیه نخست از همراهان نافع بن ازرق بوده، و به سبب مخالفتش با برخی دیدگاههای تندروانه نافع از او جداگشته، به طور موقت در یمامه به نجده پیوسته است (مثلاً نک: ابن اعثم، ۱۹۷/۳؛ شهرستانی، ۱۰۹/۱-۱۱۱). اگرچه در منابع فرقه‌شناختی از افکار و تعلیم عطیه، آگاهی قابل ملاحظه‌ای در دست نیست، ولی آنگونه که از مجموعه شواهد و قرائن برمی‌آید، موضع‌گیریهای عطیه، به خوبی می‌توانست به واسطه‌ای برای انتقال خارجیان خاور ایران از تعلیم ازارقه به مواضع قدری معتدل‌تر عجارده (ه م) باشد. در اینجا باید به مندرجات کتاب *الصفه تألیف عیسی بن فورک* از عجارده اشاره کرد (ص ۲۸۴) که در سخن از ازارقه، اگرچه به رسم ولایت نامه‌های محکمه به طور قابل ملاحظه‌ای از آنان برائت جسته، اما در مقام بیان کردن علت، تنها گناه نابخشودنی آنان را تحریم تقیه شمرده است.

در مسائل الامامه منسوب به ناشی اکبر (ص ۶۹)، در بحث از ادامه مکتب ازارقه، فرقه‌ای به نام «خازمیه» از فروع آن مکتب شمرده شده است (نیز نک: لوینشتاین، 263)؛ اما به سادگی نمی‌توان فرقه خازمیه در شرق ایران را که به عنوان نماینده گرایشهای معتدل عجرودی شناخته شده است (نک: پاکتچی، «تحلیلی...»، ۱۱۳)، به عنوان جانشینی از مکتب ازرقی پذیرفت. فرقه کوچک بدعیه که فرقه‌شناسان آن را در شمار شاخه‌های ثعلبه از فروع عجارده آورده‌اند (مثلاً نک: شهرستانی، ۱۲۰/۱)، گاه در منابع به طور ویژه‌ای به عنوان ادامه مکتب ازرقی معرفی شده است. اشعری در مقالات خود (۱۹۰/۱)، آنان را «مثل ازارقه» دانسته، و یادآور شده است که ایشان نماز را به دو رکعت سحرگاهان و دو رکعت شامگاهان منحصر می‌دانند. مؤلف مسائل الامامه نیز در سخن از این فرقه، افزون بر ادعای ایشان در باره نماز، تکفیر مردمان به سبب ارتکاب گناهان صغیره و تحریم خوردن ماهی جز به ذبح را از آراء غریب آنان شمرده است (ص ۶۹-۷۰). ابن حزم در سخن از فرق خوارج، از مردی به نام ابواسماعیل بطیخی نام برده، و از آراء ویژه او و پیروانش، سخن یادشده در باره نماز و ذبح ماهی را نقل کرده، و قول به مشروعیت حج در تمامی ماههای سال، تکفیر آن کس که

اشعری، ۱۵۷/۱-۱۵۸: «سیره»، ۲۰۸). این نکته‌ها را باید چنین تفسیر کرد که دو گرایش خروج و قعود - به تعبیری دیگر دو گرایش هجرت و اقامت - که محکمان را پیش‌تر جناح‌بندی کرده بود، هنوز به آسیب دیدن یکپارچگی آنان منجر نشده، و «برائت» را جایگزین «ولایت» در میان آنان نساخته بود.

اگر روایت ابومخنف، اخباری نامدار سده ۲/ق ۸م را گزارشی نزدیک به واقع بینگاریم، باید گفت که افتراق بزرگ اهل تحکیم در ۶۵ق، زمانی روی داد که ابن ازرق در دارالهجرة خود، به اعلام مواضع تازه‌ای مبنی بر تکفیر قاعدان و دیگر نظریات تندروانه پرداخت و در پی اعلام این نگرشها، عبدالله بن اباض و عبدالله بن صفار (؟) دو تن از رهبران محکمان بصره که پیروان آنان بعدها اباضیه و صفریه نام گرفتند، از ابن ازرق برائت جستند (برای روایت ابومخنف، نک: طبری، ۵۶۷/۵-۵۶۹: درباره بازگویی مضمون همین روایت در یک متن اباضی از اواسط سده ۳ق، نک: «سیره»، ۲۰۷-۲۰۸). گزارش جریان این افتراق را میرد در میانه سده ۳ق با سیاقی مشابه و تنها با جایگزین ساختن رهبری دیگر از پیشوایان محکمه بصره، یعنی ابوبیسه به جای ابن ازرق، نقل کرده و در کنار آن به جدایی میان ابن ازرق و نجده بن عامر نیز اشاره کرده است (نک: ۱۲۰۳/۳، ۱۲۱۵-۱۲۱۸؛ برای روایتی مشابه در یک منبع اباضی، نک: درجینی، ۲۱۴/۲). در مورد برخورد ازارقه با سلف خود، باید گفت که آنان پیشینیان را به سبب خودداری از تکفیر قاعدان مستوجب برائت نمی‌دانستند و این تنها راهی بود که بتوانند پیوند ولایت خود را با کسانی چون ابوبلال متصل سازند (نک: اشعری، ۱۵۸/۱-۱۵۹: بغدادی، ۵۰). ائتلاف کوتاه مدت و ناپایدار محکمه با ابن زبیر، آغازی بر این افتراق بزرگ بود که نافع و پیروان او پیشگامان فروپاشی آن بودند (نک: بخشهای پیشین مقاله).

نجده بن عامر، یار قدیم نافع که از سران این ائتلاف بود، در ۷۴ق راه یمامه را در پیش گرفت و در آن سرزمین امامتی خارجی را بنیاد نهاد که در عقاید، مواضعی نسبتاً معتدل و در سیاست، موضعی محافظه کارانه داشت. در ۷۵ق نافع شیوه هجرت را اختیار کرد و با یاران خود روی به اهواز نهاد. بر جای ماندگان محکمان در بصره گروههایی چون پیروان عبدالله بن اباض بودند که معتدل‌ترین افکار و شیوه‌ها را گزیده بودند.

برخی دیدگاههای اعتقادی:

۱. منزلت مخالفان از اهل قبله: آگاهی روشنی داریم که محکمه نخستین، منزلت مخالفان خود را منزلت کفر می‌پنداشتند (مثلاً نک: طبری، ۷۸، ۷۴/۵، جه: مسعودی، ۴۰۵/۲؛ نیز بغدادی، همانجا)، اما در باره مفهوم دقیق این کفر پیش از ۶۵ق، هنوز ابهاماتی وجود داشته است. در افتراق بزرگ سال ۶۵ق، در مقابل عبدالله بن اباض که کفر مخالفان را به معنی «کفر نعمت» می‌انگاشت، ابن ازرق به صراحت، مخالفان از عامه مردم را به کفری جدی به معنی خروج کامل از دین اسلام منتسب می‌ساخت که گاه از آن به «کفر شرک» تعبیر شده است (نک: میرد، ۱۲۲۰/۳؛ طبری، ۷۸، ۶۴/۵؛ ابوحاتم، ۲۸۴؛ ابوقحطان،

در نماز عیدین خطبه گوید، و نفی گرفتن جزیه از مجوس را بر آن افزوده است. وی به صراحت ابواسماعیل را از ازارقه شمرده، و او را از غالیان این فرقه انگاشته است (نک: ۵۱۶/۵، ۵۲). به هر حال باید در نظر داشت که آگاهیها درباره این فرقه با ابهام بسیاری همراه است و همین امر موجب گردیده تا برخی از محققان اساساً اصالت آن را به عنوان یک فرقه تاریخی با تردید بنگرند (نک: لوینشتاین، ۲۶۱، برای اطلاعات بیشتر درباره بدعیه، نک: ۲۶۱-۲۶۳).

ازارقه و حیات فرهنگی:

از محکمه نخستین تا افتراق بزرگ: محکمانی که در جریان حکمیت، از حضرت علی (ع) جدا شدند و در جنگ نهروان در برابر او صف آراستند، از دو مرکز مهم جمعیتی عراق، کوفه و بصره، بودند. شواهد تاریخی، چنین می‌نماید که هم در جریان نبرد نهروان و هم در حرکت‌های ضد اموی محکمه در روزگار معاویه، خارجیان کوفه نقشی اساسی‌تر و عمده‌تر بر عهده داشته‌اند، اما در سالهای دهه هفتم از سده ۱ق، کوفه در این زمینه اهمیت خود را از دست داد و بصره مرکز بی‌رقیب اهل تحکیم گردید. در میان محکمان بصره، به رغم اینکه دو گرایش اهل خروج و اهل قعود وجود داشته است، جامعه اهل تحکیم، از نوعی یکپارچگی برخوردار بوده، و میان خارجیان و قاعدان پیوند «ولایت» ناگسسته بوده است (نک: محبوب، ۳۰۰؛ «سیره...»، ۲۰۷؛ عثمان، ۲۱۸/۳).

بزرگ‌ترین پیشوای محکمان بصره که حلقه خوارج نهروان را به ازارقه و نیز دیگر فرق اهل تحکیم پس از افتراق بزرگ متصل می‌ساخت، ابوبلال مرداس بن ادیه (م ۶۱ق) بود که خود، گرایشهای معتدل داشت و حرکت‌های افراطی خارجیان را نکوهش می‌کرد (مثلاً نک: میرد، ۱۱۷۳/۳). نفوذ تاریخی شخصیت ابوبلال در مذاهب گوناگون اهل تحکیم به گونه‌ای بود که تمامی آنان، ابوبلال را از پیشوایان خود شمرده، و بر ولایت او تأکید ورزیده‌اند. چنین برخورد احترام‌آمیزی با شخصیت ابوبلال را می‌توان در آثار محدود بازمانده از ازارقه و نیز در آثار کهن دیگر فرق چون اباضیه، صفریه و عجارده ملاحظه کرد، تا آنجا که بارها از دین حق به «دین ابوبلال» تعبیر شده است (مثلاً نک: عباس، ۹۷: سروده‌ای از ازارقه؛ برای عباراتی از دیگر فرق، نک: همو، ۱۴۱-۱۴۴، ۱۹۴، ۲۰۹: عیسی بن فورک، ۲۷۹؛ ابن جعفر، ۲۲۳/۱؛ نیز نک: میرد، ۱۲۱۳/۳).

در مقام تحلیل تاریخی باید گفت که خلأ پدید آمده از کشته شدن ابوبلال از یک سو، و فشارهای فزاینده حکومت اموی بر محکمان - حتی بر اهل قعود - از سوی دیگر اوضاع را برای قدرت گرفتن جناح تندرو در میان محکمان بصره فراهم آورد. همچنین پس از قتل ابوبلال، رهبری محکمان دچار پراکندگی شد و مقدمات افتراق بزرگ در ۶۵ق فراهم آمد. در منابع کهن محکمان و فرقه‌شناسان، سخن از آن است که محکمه در آغاز همچون گروهی واحد شناخته می‌شده‌اند و نخستین اختلافی که در صفوف آنان پیدا شد، جدایی نافع بن ازرق بود که از قاعدان برائت جست و نگرشهای تند خود را اعلام کرد (مثلاً نک:

۱۱۹: اشعری، ۱۲۶/۲).

ازارقه در روابط اجتماعی خود با غیر ازرقیان، رفتاری در حد رفتار با مشرکان داشتند و علاوه بر جایز شمردن تعرض به جان و مال آنان، نکاح و توارث با آنان را ممنوع می‌شمردند و ذبیح ایشان را حرام می‌دانستند (نک: ابوحاتم، همانجا؛ طبری، ۵۶۸/۵؛ نیز نک: لوینشتاین، 265-266، به نقل از سالم بن ذکوان). به عنوان تکمله‌ای، در باب محکمان مخالف باید افزود که ابن ازرق در نامه خود به نجده، به صراحت محکمان قاعده را تکفیر کرده، و از آنان برائت جسته است (نک: میرد، ۱۲۱۶/۳-۱۲۱۷). همین نکته در منابع فرقه‌شناختی نیز تأیید گردیده (نک: مسائل، ۶۹؛ اشعری، ۱۵۸/۸) و گاه به روشنی این کفر از نوع کفر شرک شناخته شده است (نک: «سیره»، ۲۰۸؛ بغدادی، همانجا). ازارقه آن دسته از خوارج را که از مذهب ایشان، کناره می‌گرفتند، با عنوان «ردی» (منسوب به رده، ارتداد) لقب می‌دادند (نک: میرد، ۱۱۵۵/۳، جم). اشعری چنین نقل کرده که بدعت‌گذار این امر، یکی از خوارج به نام عبدالله بن وضین (برای نظری در تشخیص هویت او، نک: لوینشتاین، 257) بوده، و پس از او نافع این قول را پسندیده، و به دفاع از آن برخاسته است (نک: اشعری، نیز بغدادی، همانجاها).

اشعری در بحث از ویژگیهای ازارقه آورده است که این فرقه، آن کس را که در دارالهجرة ازرقیان باشد و اظهار اعتقاد به تعالیم آنان کند، رستگار و مرضی خداوند می‌انگارند (۱۶۲/۱). این تعبیر مجمل با بهره گرفتن از برخی منابع کهن دیگر تفسیر می‌گردد که تصریح داشته‌اند: ازارقه در دارالهجرة کسی را به کفر منتسب نمی‌کنند، مگر آنکه یکی از همدینان خود را به قتل رسانده باشد (نک: ابوحاتم، همانجا؛ نیز لوینشتاین، 265، به نقل از سالم بن ذکوان؛ قس: اشعری، ۱۵۷/۱؛ سخن از اجماع تمامی محکمه بر کفر مرتکب کبیره؛ برای نقد این اجماع، نک: پاکتچی، «تحلیلی»، ۱۱۸-۱۱۹). اگر چه مونگمری وات عبارت مجمل اشعری را نشان از سختگیری ازارقه در مسائل شرعی دانسته است («جبر و اختیار...»، 35، «اندیشه خارجی...»، 22)، اما منابع متعدد تاریخی و فرقه‌شناختی از رواج گونه‌ای تسامح دینی در اردوی ازارقه گزارش داده‌اند (برای منابع، نک: لوینشتاین، 259)؛ تسامحی که کوک و لوینشتاین آن را اباحیگری خوانده‌اند و لوینشتاین آن را چنین تحلیل کرده است که گویا ازارقه هم‌مسلمانان خود را مشمول محاسبه در محضر خداوند نمی‌دانستند، یا دست کم به چنین نگرشی متهم بوده‌اند (نک: همانجا).

۲. تحریم تقیه و وجوب هجرت: گروههای مختلف محکمه در مورد تقیه موضعی بسیار مختلف اختیار کرده بودند (برای تفصیل، نک: پاکتچی، همان، ۱۳۲-۱۳۳) و در آن میان سختگیرانه‌ترین موضع از آن ازارقه بود که تقیه را، چه در عمل چه در قول ناروا می‌شمردند (نک: عیسی بن فورک، ۲۸۴؛ مسائل، همانجا؛ شهرستانی، ۱۲۳/۸). تحریم مطلق تقیه، هم در قول، هم در عمل، خود به طور منطقی واجب شمردن

هجرت و خروج را نیز به دنبال داشت و این تعالیم در اعلام مواضع نافع ابن ازرق القا می‌شد (مثلاً نک: میرد، ۱۲۱۹/۳-۱۲۲۰: نامه نافع به محکمان بصره). فرهنگ هجرت به عنوان یک شیوه قدیم، از همان دوره محکمه نخستین در میان محکمه وجود داشته (مثلاً نک: ابن اثیر، الکامل، ۳۳۵/۳-۳۳۶)، و دنباله آن حتی در میان خوارج کوفه در عصر اموی مشاهده می‌شود (مثلاً نک: عباس، ۴۵: بیتی از معاذ بن جوین). روا شمردن تقیه و تخلف ناپذیر انگاشتن هجرت به صورت بسیار محدود در میان محکمه نخستین دیده می‌شود و نمونه آن شعری از معدان بن مالک ایادی است که در آن، شاعر از «حزب مقیم» (غیر مهاجر) برائت جسته است (نک: همو، ۳۱).

به هر تقدیر نافع ابن ازرق پس از مهاجرت به اهواز، با دارالهجرة خواندن اردوگاه خود، اساس نظریه خویش در باره هجرت را بر این پایه نهاد که اقامتگاههای غیر ازرقیان دارالکفر است و آن کس که در دارالکفر اقامت گزیند، حتی اگر در مذهب بر رأی محکمه باشد، محکوم به کفر است و او را گزیری جز خروج و هجرت به دارالهجرة نیست (نک: اشعری، ۱۵۸/۸، ۱۵۹، ۱۶۲). نافع در نامه خود به نجده بن عامر، با اشاره به آیه «... أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا...» (نساء/۹۷) و تأکید بر یکسان نبودن شرایط قعود و اقامت در عهد رسول اکرم (ص) با عهد خویش، هجرت را امری تخلف ناپذیر قلمداد کرده است (نک: میرد، ۱۲۱۶/۳-۱۲۱۷). در نامه‌ای دیگر از او که خطاب به محکمان بصره نوشته شده است، محور اصلی سخن، دعوت به هجرت است و تنها کسانی از حکم وجوب هجرت مستثنی شمرده شده‌اند که ناتوانی جسمی یا مالی داشته باشند، یا اقامت آنان بر مصلحتی ویژه استوار باشد (نک: همو، ۱۲۱۹/۳). در مقابل، گروههایی از محکمه و به طور خاص اباضیان هجرت را شیوه‌ای ممنوع شمرده، بر آن بودند که تکلیف هجرت پس از روزگار رسول اکرم (ص) رفع شده است و از این رو ازارقه را به سبب ترویج هجرت برخطا می‌شمردند (نک: ابوقحطان، ۱۱۹؛ «سیره»، همانجا؛ عثمان، ۲۱۸/۳). نزدیکی میان مفاهیم هجرت و خروج موجب می‌شد تا در مقابل خوارج مهاجر، دو اصطلاح محکمان قاعده و محکمان مقیم به جای یکدیگر به کار روند.

۳. صفات الهی و مسأله رؤیت: شواهدی چون حدیث ذعلب (برای منابع آن، نک: پاکتچی، پانوشتها...، ۲۵۷/۱-۲۵۹)، نشان می‌دهد که مسأله رؤیت به عنوان یک موضوع پرسش انگیز دینی از نیمه اول سده ۱ق مورد توجه قرار گرفته است و از سوی دیگر تعبیر شیخ مفید در *اوائل المقالات* (ص ۶۲-۶۳) نشان از آن دارد که اقلیتی از محکمه در مسأله رؤیت باری به «ابصار» قائل بوده‌اند (برای توضیح، نک: پاکتچی، «تحلیلی»، ۱۲۵). اگر چه اشعری (۲۴۵/۱)، ابن ملاحمی (ص ۳۵۹) و آبی (نک: مجلسی، ۶۱/۴، به نقل از الکمال) از اتفاق خوارج بر ضد ابصار سخن رانده‌اند، اما وجود برخی روایات در منابع امامی، استثنای

خوانده می‌شده، اما چنین لقبی دربارهٔ زبیر بن علی به کار نمی‌رفته است (نک: ابن ابی‌الحدید، همانجا). در سخن از نظام ازرقیان در تعیین امامی جدید، چنین می‌نماید که شیوهٔ غالب نزد آنان گونه‌ای از «اختیار» (انتخاب از سوی مردم) بوده است (قس: مسعودی، همانجا) و بی‌تردید در این اختیار نفوذ سران اردو تأثیری عمده داشته‌است. نمونه‌ای از این امر را می‌توان در جریان بیعت قطری باز یافت که عبیده بن هلال او را برای تصدی این مقام نامزد کرد و با حمایت خود از قطری به عنوان متنفذترین فرد اردو، بیعت ازرقیان با او را تسجیل کرد (نک: مبرد، ۱۲۷۹/۳ - ۱۲۸۰)، تنها مورد مطرح شده به عنوان نمونهٔ سنت «استخلاف» (تعیین خلیفه از جانب خلیفهٔ پیشین) نقل ابوالفرج اصفهانی (۱۴۲/۶) مبنی بر استخلاف ابن‌ماحوز از سوی ابن ازرق است که با توجه به جانشینی بسیار کوتاه برادر ارشد عبیدالله بن‌ماحوز در جریان نبرد دولا ب، به آسانی نمی‌تواند پذیرفته شود.

مسألهٔ خلع از امامت که در تاریخ فرق محکمه‌بارها پیش آمده‌است، در طول عمر کوتاه امامت ازرقی تنها یک نمونه دارد و آن خلع قطری از سوی عبدریه و هواداران او بوده‌است. مستمسک این خلع، همان شیوهٔ دیرین نزد محکمان است که قطری را به ارتکاب کبیره متهم ساختند و او را به توبه فراخواندند و چون پاسخ نامساعد گرفتند، او را از مهم‌ترین شرط احراز امامت که همانا برائت از کفر و تدین به اسلام است، برکنار دانستند (دربارهٔ جریان تاریخی آن، نک: بخشهای پیشین مقاله).

بازتاب عملی گرایشهای افراطی ازارقه:

۱. استعراض به سیف: استعراض که در منابع تاریخی و فرقه‌شناختی به صورت اصطلاحی درآمده‌است، تعبیری است از کشتن مردم مخالف در مذهب، در حین برخورد حتی بدون دعوت و اتمام حجت که از روزگار محکمه نخستین به ویژه در میان بصریان پیشینه دارد و در روزگار پس از افتراق بیش از همگان، ازارقه به پیروی این شیوه شهرت یافتند. در ۳۷ق محکمان بصری شرکت کننده در جنگ نهروان در راه خود به سوی میدان جنگ دست به استعراض و کشتار مردم یازیدند و فرد اجلای این کشته‌شدگان، عبدالله فرزند خباب بن ارت از اصحاب پیامبر (ص) بود (نک: مبرد، ۱۱۳۴/۳؛ ابن اثیر، الکامل، ۳۳۸/۳، ۳۴۱-۳۴۲). همچنین در روایات آمده‌است که امام حسن (ع) از جنگ با گروهی از خوارج که به استعراض اقدام می‌کردند روگردان نبوده‌است (نک: ابن اثیر، مجدالدین، ۲۱۵/۳؛ دربارهٔ کشته‌شدگان مشهور در این استعراضها، نک: ابوالعرب، ۲۳۴-۲۳۷؛ برای مخالفت رهبری چون ابویلال با استعراض، نک: مبرد، ۱۱۷۶/۳؛ ابن عبدریه، ۲۱۷/۱-۲۱۸).

در منابع گوناگون از مداومت ازارقه بر شیوهٔ استعراض سخن به میان آمده‌است (مثلاً نک: مسائل، ۶۹؛ ابوقحطان، ۱۱۹؛ «سیره»، ۲۲۴) و سبب این امر آن بود که ازرقیان بر پایهٔ تعالیم فرقه‌ای خود، مخالفان از اهل قبله را مشرک می‌شمردند و بر پایهٔ تفسیر خاص خود از برخی اوامر قرآنی، این کشتار را مشروعیت می‌بخشیدند. افزون بر این، ازارقه بر پایهٔ حکم به مشرک بودن مخالفان خود از دیگر فرق محکمه، شیوهٔ

یک اقلیت را که در کلام شیخ مفید دیده می‌شود، موجه می‌سازد.

در روایتی که علی بن ابراهیم قمی از طریق عبدالله بن سنان آورده، و با اسانید چندی نقل شده‌است، مردی از خوارج، امام باقر (ع) (د ۱۱۴ق) را مخاطب ساخته، و از او دربارهٔ رؤیت خداوند پرسش کرده‌است (نک: کلینی، ۹۷/۱؛ ابن بابویه، امالی، ۲۲۹، التوحید، ۱۰۸). استثنایی بدون توضیح در کلام شیخ مفید و اشاره‌ای در روایت عبدالله ابن سنان، زمانی می‌تواند به مطالعات مربوط به ازارقه ارتباط یابد که از وجود روایاتی مشابه در باب صفات الهی و رؤیت، با تصریح به نام نافع ابن ازرق سخن آورده شود. در روایتی چنین آمده که ابن ازرق در مجلسی که ابن عباس در آن سخن می‌گفته، از او درخواست است تا خداوند را به وصف آورد (نک: همان، ۸۰) و باری دیگر سخن از آن است که ابن ازرق در دیداری با امام باقر (ع) از او دربارهٔ «متی» و رابطهٔ آن با ذات الهی پرسش کرده‌است (نک: کلینی، ۸۸/۱؛ ابن بابویه، همان، ۱۷۳). به هر حال برای یک نتیجه‌گیری قابل اعتماد در بارهٔ موضع ازارقه در مسائل مربوط به صفات الهی، شواهد موجود را هنوز نباید چیزی بیش از یک مقدمه تلقی کرد.

۴. امامت: ازارقه همچون دیگر گروههای محکمه، بر جواز «خلو زمان» از امام قائل بوده‌اند (برای گزارشی عام، نک: مفید، همان، ۴۷؛ سیدمرتضی، ۲۶۱؛ قس: مسعودی، ۴۹/۱)، اما در عمل از آغاز افتراق خود از دیگر محکمان تا شکست نهایی و برافتادن امامت ازرقی در ۷۸ق همواره سلسلهٔ امامان خود را پیوسته و ناگسسته نگاه داشتند و به محض از میان رفتن امامی، با مردی دیگر بیعت می‌کردند. به طور کلی باید گفت که از سدهٔ ۱ق در میان اکثریت جناحهای فکری مسلمانان که امامت و خلافت را به نص نمی‌دانستند، آراء گوناگونی دربارهٔ شرایط احراز امامت مطرح می‌شد و در این میان، محکمه از نخستین گروهها بودند که امامت را در قبیلهٔ قریش محدود نکرده، هر کس را که به کتاب و سنت عالیم، و به آن دو قائم بوده باشد، برای امامت صالح می‌شمردند (نک: سعد بن عبدالله، ۸؛ مسائل، همانجا؛ اشعری، ۱۳۴/۲).

در مدارک برجای مانده از ازارقه و مخالفان آنان، ادلهٔ کافی وجود دارد که نشان می‌دهد ازرقیان، امامان خود را «امیر المؤمنین» خطاب می‌کردند؛ لقبی که پیشینهٔ رواج آن نزد امامیه به روزگار پیامبر (ص) و نزد اهل سنت به روزگار خلیفهٔ دوم بازمی‌گردد (دربارهٔ کاربرد آن برای ابن ازرق، نک: عباس، ۷۲؛ بیتی از یک ازرقی؛ نیز ابن اعثم، ۱۹۶/۳؛ بغدادی، ۵۱؛ برای ابن ماحوز، نک: مبرد، ۱۹۶/۳؛ یاقوت، ۱۱۰/۳؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۵۶/۴؛ از زبان زبیر بن علی؛ برای زبیر بن علی، نک: همو، ۱۴۴/۴؛ برای قطری، نک: عباس، ۱۳۲؛ بیتی از یک ازرقی؛ نیز ابن عبدریه، ۴۱۳/۳؛ شمس اشراق، ۹۸ - ۹۹؛ با تعبیر عربی - پهلوی «امیری و رویشینکان» بر روی سکه‌ها).

بر پایهٔ یک روایت، در انتقال امامت از ابن‌ماحوز به زبیر بن علی، گویا در منزلت امامت ازرقی گونه‌ای تنزل (؟) رخ داده بوده‌است، چه در روایت مورد نظر تصریح شده که ابن‌ماحوز با لقب «خلیفه» نیز

ستاندن اموال سلطان جور پرهیز می کرده است (نک: ص ۳۲، ۵۶، ۸۲). ابن ازرق در نامه خود به نجده، به صراحت اموال مخالفان را «فیء» قلمداد کرده، و تملک دارایی آنان را حلال و مشروع شمرده است. او در تعمیم این نظر تا آنجا پیش رفته که حتی «امانت» مخالفان نزد ازرقی را از مصادیق فیء شمرده، و تملک آن را روا دانسته است (نک: میرد، همانجا).

نگرشهای فقهی: پیشینه فقه ازارقه و به طور کلی فقه خوارج را به دهه های میانی سده ۱ق باید بازگردانید. به عنوان مشخصه ای عمومی می توان گفت که فقیهان خارجی، تحت تأثیر عوامل گوناگون از جمله اعتقادات افراطی در باره صحابه و روات آنان، به شدت به احادیث متداول در روزگار خود بدبین بوده، و بیش از هر چیز، بر دلالات ظاهری قرآن تکیه داشته اند. با افتراق محکمه در دهه هشتم سده ۱ق و پیدایی فرقه های با طیفهای متفاوت، ازرقیان در نگرشهای فقهی نیز نماینده تندروترین جناح محکمه بوده اند (برای توضیح، نک: پاکتچی، «تحلیلی»، ۱۳۶). در واقع آنچه شیخ مفید در الجمل (ص ۲۸) مبنی بر پرهیز از آثار و اخبار، تکیه بر ظاهر قرآن و انکار «ما خرج عنه القرآن» به خوارج منسوب ساخته (نیز نک: ابن ملاحمی، ۴۸۵؛ ابن سعد، ۱۳۴/۱۷۷)؛ نزدیک به همین مضمون)، ریشه در همین گرایشهای تند خارجی در سده ۱ق داشته است (نک: پاکتچی، همان، ۱۴۰). لوینشتاین در مطالعه خود درباره ظاهرگرایی منتسب به خوارج و به ویژه ازارقه، این احتمال را منتفی ندانسته است که این اندازه افراط در نص گرایی و گریز از سنت، نمایشی اغراق آمیز از آراء فقهی ازرقیان در منابع دیگر فرق برای بی اعتبار ساختن آنان بوده باشد (ص ۲۵۸-۲۶۰). افزون بر ظاهرگرایی، باید به خصیصه گرایش مفرط خوارج به احتیاط در مسائل فقهی اشاره کرد که در حدیثی از امام باقر (ع) بدان اشاره رفته، و نکویده شده است (نک: ابن بابویه، من لایحضره...، ۱۶۷/۱؛ طوسی، تهذیب...، ۳۶۸/۲). بر پایه گزارش اشعری (۱۹۰/۱) ازارقه اجتهاد الرأی را منکر بودند و جز به ظاهر قرآن تمسک نمی جستند. غزالی (ص ۳۲۵) نیز ازرقیان را همچون امامیه و برخی از گروههای محکمه و معتزله در شمار منکران به کارگیری قیاس آورده است.

درباره جزئیات آراء فقهی ازارقه، گزارشهای تفصیلی در دست نیست و تنها آنچه در منابع مذکور افتاده، شماری از آراء منسوب به مکتب ازرقی است که در دیدگاه نویسندگان کتب فرقه شناختی غریب بوده، و ذکر آنها جالب می نموده است. مسائل یادشده، اینهاست: انکار مشروعیت رجم در مجازات زنان محصنه به دلیل ابقای آیه «جلد» (نور/۲۴/۲) بر عموم ظاهری خود (نک: ابن حزم، ۵۲/۵؛ بغدادی، همانجا؛ ملطی، ۱۷۵؛ لوینشتاین، ۲۶۰، به نقل از سالم بن ذکوان؛ نیز برای نسبت عام به برخی خوارج، نک: ابن قتیبه، تأویل...، ۱۹۲؛ ابوالحسن بسیوی، ۲۶۴/۱؛ طوسی، الخلاف، ۱۴۷/۳)؛ مختص دانستن حد قذف به قاذف زنان محصنه و اقامه نکردن حد بر قاذف مرد محصن بر پایه محدود دانستن آیه (نور/۴/۲۴) بر مورد منصوص (بغدادی، ۵۱؛

«امتحان» را برای دفع افراد مردد و شاید دفع برخی از جاسوسان ابداع کردند؛ آنان به آزمایش مهاجرانی که خود را اهل تحکیم می شناساندند و به اردوی ازرقی هجرت می کردند، می پرداختند و اسیری از مخالفان را بدو می سپردند تا با کشتن او، مراتب پایبندی خود به تعالیم ازرقی را ثابت کند. این روش خوف انگیز که در کتب فرقه شناختی «امتحان» یا «محنه» نام گرفته، در منابع گوناگون از ویژگیهای ازارقه به شمار آمده، و با اهمیتی خاص مورد نقد قرار گرفته، و محکوم شده است (مثلاً نک: اشعری، ۱۵۸/۱؛ بغدادی، ۵۰؛ کندی، ۴۲۲/۳).

۲. برخورد با زنان و کودکان: ابن ازرق زنان را در حکم وجوب هجرت و خروج استثنای شمرده (اشعری، ۱۶۲/۱؛ کندی، ۴۲۱/۳) و از همین رو شمار زنان در دارالهیجره ازارقه اندک نبود (مثلاً نک: میرد، ۱۱۷۱/۳-۱۱۷۳؛ طبری، ۳۰۹/۶). خروج زنان به میدان نبرد در روزگار محکمه نخستین نیز دیده می شود و گویا این امر با مخالفت برخی از رهبران معتدل چون ابویلال نیز رو به رو بوده است (نک: بلاذری، ۵۰/۲)؛ ابن اثیر، الکامل، ۴۱۲/۳). در مورد زنان مخالف از اهل قبله، ازرقیان به حکم شرک، کشتن آنان را نیز به شیوه استعراض جایز می شمردند (نک: مسائل، نیز بغدادی، همانجا).

درباره اطفال، ازارقه بر آن بودند که حکم آنان در دین حکم پدران ایشان است و بر همین پایه فرزندان هم مسلکان خود را بر حکم اسلام، و فرزندان مخالفان را بر حکم شرک می پنداشتند (نک: اشعری، بغدادی، همانجا) و از همین رو فرزندان مخالفان را در دنیا کشتنی و در آخرت سزاوار آتش می شمردند (همانجا). روا شمردن قتل اطفال مخالفان در منابع فرقه شناختی، به عنوان یکی از خشونت بارترین ویژگیهای ازارقه عنوان شده است (نک: مسائل، همانجا؛ اشعری، ۱۵۹/۱؛ بغدادی، همانجا). نجده بن عامر در نامه ای به نافع او را از این کردار بر حذر داشته (میرد، ۱۲۱۵/۳)، و نافع در پاسخ، با تمسک به آیه «...وَلَا يَلْدُوا إِلَّا فَاِجْرًا كَفَّارًا» (نوح/۲۷) به دفاع از این شیوه برخاسته، و بر کفر اطفال حجت آورده است (میرد، ۱۲۱۷/۳).

۳. اسیر گرفتن و غنیمت ستاندن از اهل قبله: در شمارش ویژگیهای افراطی ازارقه، به ویژه در منابع اباضی، از اسیر گرفتن زن و فرزند مخالفان و غنیمت ستاندن دارایی آنان سخن به میان آمده (نک: محبوب، ۳۰۰؛ ابوقحطان، همانجا؛ «سیره»، ۲۰۸؛ کندی، همانجا) و اشاره شده است که همین امر، از موضوعات اصلی در مناظرات میان جابر بن زید پیشوای اباضیان با ازارقه بوده است (نک: درجینی، ۲۰۸/۲-۲۰۹). این مسأله از آنجا برای اباضیان اهمیت یافته بود و حتی مدتی پس از اضمحلال مکتب ازارقه در منابع آنان مورد توجه قرار می گرفت که برخی از اباضیان تندرو در سده ۲ق/۸م تعرض به اموال اهل قبله را به عنوان روشی مشروع اختیار کرده، به کار می بستند. ابوالمؤثر از عالمان اباضی عمان در رد بر این تندروان، تأکید کرده که ابویلال مرداس بن ادیه، پیشوای مشترک اباضیان و ازرقیان حتی از غنیمت

۴/۲/۹۰؛ ابن اثیر، الکامل، ۴۱۳/۳، ۳۶۷، ۳۷۳). به منظور نمایاندن عمق نفوذ تعالیم ازرقی در قلوب موالی - از باب نمونه و نه برای بزرگ نمایی نفوذ آنان - باید اشاره کرد که گاه برخی از موالی خاندان مهلب و حتی موالی بنی هاشم در میان گروندگان دیده می شدند (نک: ابن ابی الحدید، ۱۴۸/۴ - ۱۴۹؛ مبرد، ۱۲۱۳/۳). وجود چنین کششی میان ازارقه و موالی موجب گردید که از همان آغاز حرکت، ابن ازرق اردوی خود را به سمت ایران براند و در نواحی اهواز مستقر کند و انکار نمی توان کرد که تا حدی از حمایت مردمان بومی نیز برخوردار بود (نک: اشپولر، ۱۶۷-۱۶۸). چنانکه پیش از افتراق سال ۶۵ق نیز منطقه اهواز همواره مأمنی برای محکمان خروج کرده، چون ابویلال بوده است (نک: احمد بن حنبل، ۴۲۰/۴، ۴۲۳؛ طبری، ۴۷۱/۵). علاوه بر موالی غیر عرب، در میان تازیان شرکت کننده در اردوی ازرقی، پیشه‌ورانی از رسته‌های گوناگون، به ویژه از رسته آهنگران که در جامعه بصره از جایگاه اجتماعی کم‌اهمیتی برخوردار بوده‌اند، نیز حضور داشته‌اند (نک: ابن ابی الحدید، ۱۴۷/۴).

حرکت اردوی ازرقی در خلال سالها به مناطق داخلی ایران بی‌تردید در سایه جلب حمایت مردم - هر چند در سطحی محدود - میسر بوده است. این جلب حمایت در مورد مسلمانان به صورت جذب مذهبی و در باره مردم پر شمار نامسلمان به صورت تضمین مسالمت با آنان، و گونه‌ای ائتلاف سیاسی بر ضد استیلای اموی تحقق می‌یافت؛ چه ازارقه برخلاف موضعگیری افراطی خود نسبت به اهل قبله، در برخورد با نامسلمانان اهل کتاب، بر سنت عمومی مسلمین پایبند بوده، حقوق آنان را محترم می‌داشتند (مثلاً نک: ابن حزم، ۵۲/۵). آگاهیهای پراکنده تاریخی، همچون خبر از ائتلاف اردوی زبیر بن علی با مردم ری بر ضد امویان در ۶۴ق (نک: بخشهای پیشین مقاله) و ضرب سکه‌هایی به زبان و خط پهلوی توسط قطری در فارس (نک: شمس اشراق، ۹۸-۹۹) شواهدی روشن بر این مدعایند.

تحلیلگران جایگاه ازارقه در تاریخ اجتماعی ایران، ضمن تأکید بر نقش موالی در اردوی ازارقه و نقش آنان در حمایت از حرکت این فرقه، بر این نکته عنایت دارند که در ساختار اردوی ازرقی، هرگز عنصر ایرانی در عنصر عرب حل نشده بود و این دوگانگی در واپسین سالهای حیات امامت ازرقی، آنگاه به نحوی بارز پدیدار شد که عبدربه کبیر با برخورداری از حمایت موالی، عنصر عربی را که به اقلیتی رهبر در اردو تبدیل شده بودند، وادار ساخت تا منطقه تحت نفوذ سابق خود در جنوب شرقی ایران را ترک گویند و راه قومس و طبرستان در شمال را پیش گیرند (نک: روبیناچی، ۸۱۰؛ بازورث، ۳۵؛ اشپولر، همانجا).

ادبیات ازارقه: بر پایه منابع تاریخی و ادبی در میان ازرقیان ادیبان برجسته وجود داشته‌اند و گاه اهل ادب مخالف ازارقه در مسائل فنی و ظرایف ادبی به آنان رجوع می‌کردند (نک: ابن ابی الحدید، ۱۶۹/۴ - ۱۷۱؛ نیز نک: جاحظ، ۲۵۶/۱). مهارت خطیبان ازرقی در تبلیغات دینی و سخنرانیهای پرشور، عامل مهم و مؤثری در گسترش نفوذ و تعالیم آنان

اسفراینی، ۵۰)؛ مشروط ندانستن قطع دست سارق به نصابی معین با تکیه بر اجمال آیه (مائده/۳۸؛ نک: بغدادی، اسفراینی، همانجاها؛ برای نسبت عام آن به خوارج، نک: ابن منذر، ۴۸۷/۱؛ طوسی، همان، ۱۵۸/۳). تعیین محل قطع دست سارق از «منکب» بر اساس حمل واژه «ید» در همان آیه بر تمامی مصداق آن تا شانه (نک: ابن حزم، همانجا؛ برای منابع متعدد در نسبت عام آن به خوارج، نک: پاکتچی، همان، ۱۴۲-۱۴۳).

به موارد یاد شده یک رأی فقهی دیگر را باید افزود که از عصر محکمه نخستین پیشینه دارد و تنها نسبت دهنده آن به ازارقه، ابن حزم اندلسی است؛ بنا به نقل ابن حزم (همانجا) در فقه ازرقی (با تکیه بر عموماً امر به نماز و روزه بر حائض واجب است، یا به نقلی بر او واجب است، تا علاوه بر روزه، نمازهای فوت شده در مدت عذر را قضا نماید (برای بررسی پیشینه آن نزد محکمه نخستین، نک: پاکتچی، همان، ۱۳۶؛ نیز برای برخی نظریات ویژه با انتساب عام به خوارج، نک: اشعری، ۱۴۴/۲؛ طوسی، همان، ۲۶۵/۲، ۳۲/۱، ۱۲۸/۳).

در سخن از فقیهان بنام ازارقه، به عنوان فرد نخستین، باید از بنیان‌گذار فرقه، ابن ازرق یاد کرد که به تصریح منابع، خود به دانش فقه و تقدم در این رشته شناخته شده بود (نک: مبرد، ۱۱۰۲/۳). اما پس از نافع باید نمایندگان فقه ازرقی را قاضیان اردوی ازرقی (قاضی عسکران) دانست که از میان آنان نام مقعطل و جانشین او یزید بن جابر در منابع کهن برجای مانده است (مثلاً نک: جاحظ، ۴۷/۱، ۲۷۴).

ازارقه و بافت اجتماعی اردو: با اینکه سران ازارقه از قبایل عرب ساکن بصره چون بکر بن وائل و تمیم برخاسته بودند، شعارهای مکتب ازرقی چون شرط ندانستن «نسب قریشی» و به طور کلی قومیت عربی در احراز مقام امامت (نک: بخشهای پیشین مقاله) و اصالت ندادن این مکتب به هیچ نظام طبقات اجتماعی، این امکان را برای موالی آزاد و محروم از برخی امتیازات اجتماعی فراهم می‌آورد که بتوانند با شرکت در اردوی ازرقی، در جهت به دست آوردن حقوقی مساوی با تازیان دست به مبارزه زنند. از سوی دیگر حکم ازرقیان به مشرک بودن مخالفان خود و مباح انگاشتن دارایی آنان، برای موالی مملوک نیز شرایط بسیار مناسبی فراهم می‌کرد تا با فرار از سرای اربابان و پیوستن به اردوی ازرقی که آزادی آنان را مشروعیت می‌بخشید، بتوانند خود را از قید بندگی رها سازند. در مقام مقایسه، این نکته جالب توجه است که به گزارش سالم بن ذکوان، عالم محکمه در سده ۱ق، ازارقه از اعراب بدوی که دوستدار پیوستن به آنان بوده‌اند، استقبال مناسبی نمی‌کرده‌اند (نک: لوینشتاین، ۲۵۴).

مجموع این جاذبه‌ها که ریشه در تعالیم مکتبی ازارقه داشت، موجب می‌گردید تا ایرانیان آزاد و همچنین بردگانی که از محدودیتهای اجتماعی موجود در نظام اموی ناخشنود بودند، مسلک ازرقی را راهی برای بازیافتن نیکبختی خود بیندارند و اردوی ازارقه را از صورت یک جماعت شورشی و خطر آفرین خارج سازند (برای نمونه‌ها، نک: بلاذری،

بوده (نک: مبرد، ۱۱۴۲/۳، ۱۱۵۵-۱۱۷۴)، و در کلام مشاهیری چون حسن بصری به «موعظه ازارقه» مثل زده شده است (نک: جاحظ، ۱۰۸/۳). در همسویی با طبیعت جنگجویانه دعوت ازرقی، مرثیه سرایی از سبکهای پروتق در ادب ازرقی بوده است (برای اشاره ای، نک: بلاذری، ۴(۲)/۹۴) و در میان سروده های بازمانده از آنان بخش قابل ملاحظه ای را مرثیه تشکیل می دهند. شعر ازارقه نه به عنوان موضوعی مستقل، بلکه در خلال پژوهشهای انجام گرفته درباره خوارج گردآوری شده، و مورد مطالعه قرار گرفته است.

از برجسته ترین خطیبان ازارقه زید بن جندب (جاحظ، ۴۹/۱-۵۰) و قطری بن فجانه (همو، ۱۶۵/۳)، و از شاعران ایشان عبیده بن هلال را به نام یاد کرده اند (نک: همو، ۲۲۵/۲). از آثار برجای مانده ادبی و مذهبی ازارقه می توان این آثار را برشمرد که به رغم کوتاهی بسیار، به عنوان اندک بازمانده های قلمی این فرقه حائز اهمیتی فراوانند: ۱. نامه ابن ازرق به نجده بن عامر (برای متن، نک: مبرد، ۱۲۱۶/۳-۱۲۱۸؛ ابن عبدربه، ۳۹۷/۲-۳۹۸)؛ ۲. نامه نافع به عبدالله بن زبیر (برای متن، نک: مبرد، ۱۲۱۸/۳-۱۲۱۹؛ ابن عبدربه، ۳۹۵/۲-۳۹۶)؛ ۳. نامه نافع به محمکه بصره (مبرد، ۱۲۱۹/۳-۱۲۲۰؛ متن: نیز طبری، ۵۶۸/۵؛ اشاره ای به مضامین)؛ ۴. خطبه عبیده بن هلال در حضور ابن زبیر (برای متن، نک: طبری، ۵۶۵/۵-۵۶۶؛ ابن عبدربه، ۳۹۱/۲-۳۹۳)؛ ۵. خطبه ای از زبیر بن علی خطاب به یاران خود (برای متن، نک: آبی، ۲۲۵/۵-۲۲۶؛ نیز ابن ابی الحدید، ۱۵۶/۴)؛ ۶. خطبه ای بلند از قطری بن فجانه در وعظ و تحذیر از دنیاگرایی (برای متن، نک: جاحظ، ۱۰۴/۲-۱۰۶؛ آبی، ۲۱۵/۵-۲۱۹؛ نیز ابن قتیبه، عیون، ۲۵۰/۲ به بعد: بخشی از آن)؛ ۷. نامه قطری در پاسخ به حجاج (جاحظ، ۲۲۱/۲ متن).

در سخن از بازمانده های شعری ازارقه نیز می توان به سروده هایی پراکنده از عبیده بن هلال، قطری، زید بن جندب، عمرو القنا و جز آنان اشاره کرد که بر پایه اقتباس از منابع گوناگون تاریخی و ادبی و مقایسه متون، در سطحی محدود در مقاله گابریلی (ص ۳۴۳ به بعد) و سپس به نحوی جامع تر و ویراسته تر در شعر الخوارج احسان عباس گرد آمده است.

در خاتمه گفتنی است که در سده های ۲ و ۳/ق و ۸/م، به روزگار اهتمام اخباریان به ثبت وقایع تاریخی مربوط به سده ۱/ق و پس از آن، شماری از ایشان نیز به تألیف آثاری در گزارش و وصف جنگها و حرکت های ازرقیان دست یازیدند که این آثار از اهم آنهاست: ۱. حدیث ازارقه، تألیف ابو مخنف لوط بن یحیی ازدی، از نامدارترین اخباریان در میانه سده ۲/ق (نک: ابن ندیم، ۱۰۵)؛ ۲. حروب ازارقه، اثر محمد بن عباد مهلبی از تبار مهلب بن ابی صفره، زنده در میانه سده ۲/ق (نک: ابن خیر، ۲۳۸)؛ ۳. کتاب ازارقه، تألیف ابوالنضر جریر بن حازم ازدی (د ۱۷۰/ق) (ابوالفرج، ۲۱/۱؛ بخشی از متن: برای برخی توضیحات، نک: GAS, I/ 310-311)؛ ۴. کتاب ازارقه و حروب المهلب، اثر ابوالهیثم خالد بن خداس مهلبی، از موالی خاندان مهلب (د ۲۲۳ یا

۲۲۴/ق) (نک: ابن ندیم، ۱۲۱؛ همچنین برای رواج اثری با عنوان کتاب ازارقه از مؤلفی مشخص نشده، نک: ابونعیم، ۱۸۸/۲).

افزون بر آثار تاریخی-روایی یاد شده، باید به نسخه ای داستان گونه اشاره کرد که در سده ۳/ق ۹/م در میان محدثان امامی قم تداول داشته، و ابن بابویه متن آن را با یادکرد سلسله روایان، در کمال الدین (ص ۱۲۷-۱۳۲) آورده است. در این داستان تقابل میان مذهب شیعه و ازارقه تا روزگار ادریس پیامبر به عقب کشیده شده، و سخن از آن است که چگونه پادشاهی جبار، همسری نیرنگ باز از ازارقه اختیار کرد و این زن با به کار بستن ترندها دست تجاوز ازرقیان را بر دینداران گشوده ساخت.

از نظر تحقیقات معاصر، باید گفت که درباره مکتب ازارقه - به رغم اهمیت بسیار فرقه شناختی و تاریخی - تا کنون چنانکه شاید، مطالعه و پژوهش نشده است. از جمله تحقیقات محدود که به طور مستقل به این فرقه مربوط می گردد، باید به این رساله ها اشاره کرد: ۱. رساله آقا یوا با عنوان «فرقه ازارقه» تهیه شده در باکو به سال ۱۹۷۱م (نک: «دائرة المعارف...»، ۱۵، ۲)؛ رساله فوق لیسانس محمد رضا حسن دجیلی با عنوان «الازارقه»، ارائه شده به دانشگاه بغداد در همان سال (چاپ آن با عنوان فرقه ازارقه، نجف، ۱۳۹۳/ق ۱۹۷۳م)؛ ۳. مقاله ای کوتاه و سودمند ذیل مدخل «ازارقه» از روییناچی در «دائرة المعارف اسلام» در سال ۱۹۷۹م؛ ۴. مقاله اساسی و پرسود لوینشتاین با عنوان «ازارقه در ملل و نحل نگاری اسلامی» (نک: مأخذ همین مقاله؛ نیز ترجمه ای فارسی از آن در مجله تحقیقات اسلامی، س ۵).

مأخذ: آبی، منصور، نثر الدر، به کوشش محمد ابراهیم عبدالرحمان، قاهره، ۱۹۸۷م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹/ق ۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، الکامل: ابن اثیر، مجد الدین، النهایه، به کوشش طاهر احمد زادی و محمود محمد طنحی، قاهره، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳م؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن اعثم، احمد، التوحید، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م؛ ابن بابویه، محمد، امالی، بیروت، ۱۴۰۰/ق ۱۹۸۰م؛ همو، التوحید، به کوشش هاشم حسینی طهرانی، تهران، ۱۳۸۷/ق ۱۹۶۷م؛ همو، کمال الدین، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰/ق؛ همو، من لا یحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۶/ق ۱۹۵۷م؛ ابن جعفر، محمد، الجامع، به کوشش عبدالمنعم عاص، قاهره، ۱۹۸۱م؛ ابن حبیب، محمد، «اسماء المغتالین»، ضمن ج ۶ نوادر المخطوطات، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۴/ق ۱۹۵۴م؛ همو، المحبر، به کوشش لیث بن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱/ق ۱۹۴۲م؛ ابن حزم، علی، الفصل، به کوشش محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیر، شركة عكاظ للنشر؛ ابن خلدون، العبر، ابن خلکان، وفیات، ابن خیر اشبیلی، محمد، فهرسته، به کوشش فرانسیسکو کوردا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش زاخار و دیگران، لندن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵م؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲/ق ۱۹۸۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، تأریل مختلف الحدیث، بیروت، دار الجیل، همو، عین الاخبار، بیروت، ۱۳۳۳/ق ۱۹۲۵م؛ همو، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن کثیر، البدایه، به کوشش احمد ابولمحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷م؛ ابن ملاحی، محمود، المعتمد، به کوشش مکدموت و مادولونگ، لندن، ۱۹۹۱م؛ ابن منذر، محمد، الاشراف، به کوشش محمد نجیب سراج الدین، قطر، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م؛ ابن ندیم، النهرست: ابوحاتم رازی،

vol. XX; GAS; *Islam ensiklopedicheskii slovar'*, ed. L. V. Negrya, Moscow, 1991; Lewinstein, K., «The Azāriqa in Islamic Heresiology», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1991; Rubinacci, «Azāriqa», *El²*, vol. I; Spuler, B., *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, 1952; Watt, W. M., *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948; id., «Khārijite Thought in the Umayyad Period», *Der Islam*, 1961, vol. XXXVI.

احمد باکتچی

اُزبک^۱، عنوان مردمی ترک زبان در آسیای مرکزی که جمعیت اصلی جمهوری ازبکستان را تشکیل می‌دهند. پیدایی این تشکل قومی و اطلاق نام قومی ازبک بر آن از نظر تاریخی فرایندی پیچیده را پشت سر نهاده است، اما جدا از این پیچیدگیهای تاریخی، اکنون مردم ازبک از اشتراکاتی گسترده برخوردارند که آنان را به عنوان ملتی واحد گرد هم آورده است.

پیشینه نام قومی ازبک از سده ۸/۱۴م فراتر نمی‌رود، اما شکل گیری این ملت مسیری بس بلند را، از روزگار سنگ تا امروز، پشت سر نهاده است. بافت نژادی و فرهنگی ساکنان ماوراءالنهر بر اثر مهاجرتهای پی‌درپی دستخوش تغییر بوده، و گاه نیز جهشهایی داشته است، اما هیچ‌یک از این تغییرات جمعیتی و فرهنگی در حدی نبوده‌اند که این رشته پیوسته را یکباره بگسلند.

الف- پیدایی نام قومی ازبک:

۱. ریشه شناخت نام ازبک: آنان که درباره این نام، سخن گفته‌اند، اتفاقی ضمنی بر این نکته دارند که نام ازبک ترکیبی از دو واژه کهن و در عین حال زنده و متداول ترکی «اوز» و «بک» بوده است. بخش نخستین که بجز کاربرد ضمیری به معنی «خود»، کاربردهای دیگر اسمی در پیرامون همین معنی نیز داشته (نک: کاشغری، 164)، به عنوان جزء نخست نامهای مرکب در منابع تاریخی بارها به کار رفته است. از آن جمله می‌توان به نامهای شخصی اُزبگین^۲ در کتیبه‌های ینی‌سی (سومر، 3؛ قس: قرانت مالوف، 21)، اوز آپا توتوق در کتیبه‌های تون هوانگ (تامسن، 219) و اوز تیمور/ اوزدمر در نام رجال دوره اسلامی (مثلاً نک: روملو، ۵۹۴-۵۹۵) اشاره کرد. جزء دوم، یعنی واژه «بک» از القاب تشریفی و بسیار متداول نزد ترکان بوده (نک: دورفر، «عناصر...»، II/389)، و در کاربردی کهن‌تر به معنی انسان نیز به کار می‌رفته است (نک: کاشغری، 150). درباره معنای لغوی ترکیب ازبک، اظهار نظری قطعی ممکن نیست، اما باید در اینجا به قولی متداول اشاره کرد که این ترکیب را به معنای «آقای خود» می‌شمارد (نک: احمدوف، 11).

نخستین نمونه‌های کاربرد ازبک به عنوان نام شخصی در منابع اسلامی به سده ۷/۱۳م بازمی‌گردد: نخست باید از مظفرالدین ازبک این محمد اتابک آذربایجان (حک ۶۰۷-۶۲۲ق) یاد کرد که نیای او ایلدگز از مالیک ترک بود (نک: ه، ۴۸۳/۶) و این نام گذاری پس از

احمد، «الزینة»، الفلو و الفرق الغالية، به کوشش عبدالله سامرای، بغداد، ۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۲م، ج ۳؛ ابوالحسن بسیری، علی، الجامع، مسقط، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ ابوالعرب، محمد، المحن، به کوشش یحیی وهیب جبوری، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م؛ ابوقحطان، خالد، «سيرة»، ضمن السير والجوابات، به کوشش سیده اسماعیل کاشف، قاهره، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ ابوالمؤثر، صلت، «الاحداث و الصفات»، ضمن السير والجوابات (نک: هم، ابوقحطان)؛ ابونصر بخاری، سهل، ستر السلسلة العلوية، قم، ۱۴۱۳ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، ذکر اخبار اصبهان، به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۴م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اسفرائینی، طاهر، التبصیر فی الدین، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۸م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، ج ۴ (۱)، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۷۹م، ج ۴ (۲)، به کوشش انستونیکر، بیت المقدس، ۱۹۷۱م، ج ۵، به کوشش گویتن، بیت المقدس، ۱۹۳۶م؛ باکتچی، احمد، پانوشتها بر بهج الصباغة، تهران، ۱۴۰۹ق؛ هم، «تحلیلی بر داده‌های آثار شیخ مفید در باره خوارج»، مقالات فارسی کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم، ۱۳۷۲ش؛ جاحظ، عمرو، البیان و التبیین، به کوشش حسن سندویی، قاهره، ۱۳۷۵ق؛ حریری، قاسم، «مقامات»، همراه شرح مقامات شری، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، قاهره، ۱۳۷۲ق/ ۱۹۵۲م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ درجینی، احمد، طبقات المشایخ بالمغرب، به کوشش ابراهیم طلالی، قسنطینه، ۱۳۹۴ق/ ۱۹۷۴م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ سعد بن عبدالله اشعری، المقالات و الفرق، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ سیدمرتضی، علی، الفصول المختارة، نجف، کتابخانه حیدریه؛ «سيرة لبعض فقهاء المسلمين الى الصلت بن مالک»، ضمن السير والجوابات (نک: هم، ابوقحطان)؛ شمس اشراق، عبدالرزاق، نخستین سکه‌های امپراطوری اسلام، اصفهان، ۱۳۶۹ش؛ شهرستانی، محمد، المللی و النحل، به کوشش محمد فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/ ۱۹۵۶م؛ صفار، محمد، بصائر الدرجات، تهران، ۱۴۰۴ق؛ طبری، تاریخ؛ طوسی، محمد، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۹ق؛ هم، الخلاف، تهران، ۱۳۷۷ق؛ عباس، احسان، شعر الخوارج، بیروت، ۱۹۷۴م؛ عبدالله بن اباض، «رسالة الى عبدالملک بن مروان»، ضمن العقود الفضیة، مسقط، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ عثمان بن ابی‌عبدالله عمانی، «کتاب فی بیان فرق الاباضیة»، ضمن ج ۳ بیان الشرع (نک: هم، کندی)؛ عیسی بن فورک، «کتاب الصفة»، ضمن ج ۳ بیان الشرع (نک: هم، کندی)؛ غزالی، محمد، المنخول، به کوشش محمد حسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م؛ قرآن کریم؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۱ق؛ کندی، محمد، بیان الشرع، قاهره، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م؛ میرد، محمد، الکامل، به کوشش محمد احمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ محبوب بن رحیل، «سيرة الى اهل عمان»، ضمن السير والجوابات (نک: هم، ابوقحطان)؛ مسائل الامامة، منسرب به ناشی اکبر، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م؛ مفید، محمد، اوائل المقالات، به کوشش زنجانی و واعظ چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ق؛ هم، الجمل، نجف، ۱۳۶۸ق؛ مقدسی، مطهر، البدء و التاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م؛ ملطی، محمد، التنبیه و الرد، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۸ق/ ۱۹۴۹م؛ نتوان حیرری، الحور العین، به کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۳۶۷ق/ ۱۹۴۸م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/ ۱۹۶۰م؛ نیز:

Bosworth, C. E., «Mawālī between Shī'a and Khārijites», *The Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975, vol. IV; Gabrieli, F., «La poesia harigita nel secolo degli Omayyad», RSO, 1943,

برادر باتو منتقل شد، اما به رغم این دگرگونی، نام ازبک تا قرن‌ها بر سرزمین دوار دوسایه افکند.

به روزگار فرمانروایی امیر تیمور و جانشینان او (اواخر سده ۸ق و ثلث اول سده ۹ق)، نام ازبک به عنوان نماد الوس‌جوچی، برای مشخص کردن همسایگان شمالی آنان کاربردی گسترده داشت؛ چنانکه افزون بر استعمال آن برای نمایاندن سرزمین در ترکیباتی چون «ولایت ازبک» (مثلاً نک: نظام‌الدین، ۷۱، ۱۱۴، جم: نیز حافظ ابرو، ذیل...، ۱۶۳، ۱۹۱)، کاربرد قوم شناختی آن اهمیت یافته بود. بر پایه منابع متأخر می‌دانیم که در برهه‌ای از زمان، در آسیای مرکزی واژه ازبک به عنوان نامی قومی از باب تغلیب بر تمامی مغولان جوچی تبار اطلاق می‌شده است (نک: ابوالغازی، ۱۷۴-۱۷۵) و دور نیست که بر پایه برخی شواهد، پیشینه این کاربرد تا روزگار تیمور عقب برده شود. نظام‌الدین شامی در حکایتی، ازبک را به عنوان قومی مغول از نسل قیات، در عرض قوم چغتای آورده که آن هم نسب به قیات می‌برده است (ص ۱۴۰). شاهد روشن‌تر آن است که همو اروس خان، فرمانروای الوس جوچی را که تنها خویشاوندی او با ازبک خان در نیایشان جوچی بود، «اروس خان ازبکی» نامیده است (ص ۷۵).

در کنار این کاربرد خاص، گاه تعبیری چون «ازبکیان» (شرف‌الدین، گ ۲۷۰ ب: حافظ ابرو، زیده...، ۷۰۵/۲)، یا شکل ساده شده «ازبک» (شرف‌الدین، گ ۷۱ ب) بر مردمان تحت فرمان جوچی تباران، به طور عام اطلاق می‌شده است؛ اما تعبیری که در این معنی به طور گسترده به کار می‌رفته، ترکیب «الوس ازبک» بوده است (نک: منتخب...، ۹۱، ۹۴: شرف‌الدین، گ ۲۷۷ ب: حافظ ابرو، همان، ۸۶۹، ۶۳۵/۲). نام ازبک در این کاربرد، و واقع بر تابعان دولتی اطلاق گردیده که از قومیت‌های بسیار متنوع تشکیل می‌شده است (برای گزارش‌هایی از بافت قومی الوس‌جوچی، نک: حمدالله، ۵۷۳؛ ابن بطوطه، ۳۵۷؛ نیز نک: باخروشین، 21).

ب- ماوراءالنهر و قوم‌شناسی تاریخی:

۱. نگرش عمومی: از دیدگاه بررسی‌های مردم‌شناختی، آسیای مرکزی جایگاهی برای آمیزش تیره‌های گوناگون از دو نژاد پایه اروپوئید^۱ و منگولوئید^۲ بوده است. از گروه نژادی اروپوئید، شاخه آلتایی - پامیری در ترکیب نژادی تاجیکان و تاحد زیادی در ترکیب نژادی ازبکان به عنوان عنصری پایه، دخیل بوده است (نیز برای آگاهی از تأثیر دو شاخه اروپوئید خراسانی و ماوراء خزری، نک: آشانین، 14-15). از گروه منگولوئید، شاخه سیریبایی جنوبی مشتمل بر قبایل ترک سیایان - آلتای و قرقیزهای تیان‌شان در ترکیب نژادی ازبکان و حتی تاجیکان ازبکستان مؤثر بوده، و شاخه سیریبایی شرقی که خاستگاه آن از مغولستان و ماوراء بایکال بوده، در خلال مهاجرت‌های مغولی، بر ترکیب نژادی ازبکان تأثیر نهاده است (نک: همانجا).

گذشت دو نسل در محیطی به دور از خاستگاه، از پیشینه نام ازبک در میان ترکان حکایت دارد. در همان روزگار می‌توان از عمادالدین ازبک ابن عبدالله حربدار از امیران ترک در عراق (د ۶۰۸ق) نیز سخن گفت (نک: ابن فوطی، ۴(۲)/۶۸۱). دیگر نمونه، سرداری از یاوران جلال‌الدین خوارزمشاه (حک ۶۱۷ - ۶۲۸ق) است که در منابع او را ازبک‌باین (با تردیدی در قرأت جزء دوم) نامیده‌اند (نک: جویی، ۱۴۶/۲؛ نسوی، ۱۶۸-۱۶۹؛ نیز برای نام او بر سکه‌ها، نک: هاورث، 758/III؛ قزوینی، ۵۲/۱). سرانجام باید از صارم‌الدین ازبک، امیری در شام یاد کرد که نام او بر کتیبه‌ای به تاریخ ۶۸۴ق ثبت شده است (نک: «گزارش...»، XIII/39؛ نیز صفدی، ۳۶۶/۸).

۲. شکل‌گیری نام قومی ازبک در دشت قباچاق: در جست‌وجوی کهن‌ترین موارد کاربرد ازبک به عنوان نام قومی، نمونه‌ای پیش از عصر ازبک خان (ه م) در دست است که به سان معما می‌نماید. در دمشق سنگ گوری هست که به سال ۶۷۸ق تعلق دارد و نام «نعم‌الازبکی» بر آن نگاشته شده است (نک: «گزارش»، XII/250). به هر روی، این احتمال را باید در نظر داشت که نسبت ازبکی در این نگاشته، ممکن است لقبی شخصی در انتساب به مولایی ازبک نام بوده باشد. تاریخ نگاران اسلامی، بر پایه سنتی متداول، برآنند که مردمان ازبک نام قومی خود را از ازبک خان، فرمانروای مقتدر و مسلمان اردوی زرین گرفته‌اند. این سنت در پژوهش‌های تاریخی عصر حاضر نیز پذیرشی فراگیر یافته است و جز معدودی کسان، همانند گریگوروف و سمونوف در درستی آن تردید نکرده‌اند (برای تفصیل، نک: احمدوف، 10-11). به هر تقدیر، تا ادله‌ای مستند برای ترک این سنت یافت نشود، دلیلی بر نپذیرفتن این اتفاق نسبی وجود نخواهد داشت. شاید در پژوهش‌های آتی، با به دست آمدن نمونه‌هایی قابل تکیه از کاربرد نام قومی ازبک در دوره‌ای پیش از روزگار ازبک خان بتوان نظریه‌ای دیگر عنوان کرد.

در بررسی فرایند تاریخی شکل‌گیری نام قومی ازبک با محور قرار دادن شخصیت ازبک خان، باید یادآور شد که در منابع تاریخی مربوط به روزگار حیات وی، از او به عنوان فرمانروای «الوس جوچی» یاد گردیده (نک: کاشانی، ۱۴۴، ۱۷۵؛ بناکتی، ۳۹۷)، و تعبیر «الوس ازبک» مربوط به روزگار او نبوده است (نک: دنباله مقاله؛ قس: اشپولر، 87). چنین می‌نماید که نام‌گذاری قلمرو اردوی زرین با به کارگیری نام ازبک خان، از آثار نویسندگان شامی و مصری در سالهای میانی سده ۸ق/۱۴م آغاز گردیده است که ازبک خان را به عنوان پشتیبانی مقتدر برای اسلام و اهل سنت حرمت می‌داشته‌اند؛ چنانکه در همین دوره، ابن فضل‌الله عمری در سالک‌الابصار (۹۶/۳)، عبدالقادر قرشی در الجواهر المضية (۳۸۸/۲ - ۳۸۹) و صفدی در الوافی (۳۶۷/۸) سرزمین اردوی زرین را با تعبیری چون مملکت ازبک و بلاد ازبک یاد کرده‌اند. با اینکه عملاً آن‌دکی پس از درگذشت ازبک خان، اردوی زرین با دیگر اردوی الوس جوچی، یعنی اردوی سپید متحد شد و فرمانروایی اردو از تبار ازبک خان و به طور کلی از تبار باتو، به فرزندان آورده،

کوچندگان به سوی غرب - جنوب، بار دیگر در سده ۴م هونهای سپید یا هفتالیان را به مغرب راند و دوام استیلای آنان بر منطقه تا سده ۶م با موجی از کوچ متقابل بومیان سفدی به سوی خاور همراه شد (نک: گومیلف، ۱۷، جم؛ فرامکین، ۶۳، ۱۰۷). از سده ۶م به میان آمدن نام ترکان در آسیای مرکزی با اقتدار سیاسی آنان همراه بود و استیلای آنان بر ماوراءالنهر، راه را برای گسترش موج مهاجرت اقوام آلتایی هموارتر ساخت (نک: گومیلف، ۲۹، نیز، ۱۵۴-۱۵۲، ۱۰۷ به بعد)، چنانکه در نیمه دوم سده ۷م از سکنای جمعیت کمابیش متراکم ترکان در نواحی مختلف ماوراءالنهر، حتی در محیطهای شهری، از جمله در سمرقند، ترمذ، چاچ و اشروسنه گزارشهایی در دست است (نک: بلاذری، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۷، ۴۱۹). از سوی دیگر، موج دوم مهاجرت رو به شرق سفدیانی نیز در همان سده ۷م آغاز شده است (فرامکین، ۶۳).

نفوذ قبایل گوناگون که با نام عمومی ترک شناخته می‌شدند، به منطقه ماوراءالنهر و خوارزم در ۴ سده نخستین هجری، به صورت امواجی محدود ادامه یافت؛ چنانکه بر پایه روایتی کهن، گروههایی از غزان به روزگار خلافت مهدی (۱۵۸-۱۶۹ق) در ماوراءالنهر جایگیر شده، و اسلام آورده بودند (نک: ابن اثیر، ۱۱/۱۷۸). در نیمه نخست سده ۳ق/۹م، پیشروی غزها در مناطق جنوب خوارزم، طاهریان را با آنان به جنگ وامی‌داشت (نک: بلاذری، ۴۲۰) و اینگونه کشمکشها در سده بعد نیز میان غزها با فرمانروایان خراسان ادامه داشت (برای نمونه، نک: ابن نقطه، ۸۶/۲؛ برای آگاهی از آمیختگی قومی خوارزمیان با غزان در سده ۴ق و حتی پیش از آن، نک: مقدسی، ۲۸۵-۲۸۶).

دست کم از سده ۴ق/۱۰م از حضور جمعیتی چشمگیر از ترکان مسلمان شده در جانب مشرق (در نواحی چاچ) گزارشی در دست است (حدود/العالم، ۱۱۷-۱۲۰) و در فرغانه، در کنار نامهای خاص ایرانی، مردمانی بانفوذ از سده ۳ق نامهایی ترکی داشته‌اند (برای نمونه، نک: مسعودی، ۱۶۳، ۳۲۲).

به هر روی، در دوره سامانی، فرهنگ حاکم بر ماوراءالنهر، فرهنگ ایرانی بود و به رغم آنچه از نفوذ ترکی گفته شد، مرزهای شرقی ماوراءالنهر با ترکان قارلق (خَلْج) و مرزهای شمالی خوارزم با ترکان غز، از نظر قوم شناختی هنوز تا حدودی مرزهایی جدی تلقی می‌شدند (برای اطلاعات بیشتر، نک: ابن فضلان، ۹۱ به بعد؛ ابن فقیه، ۳۲۹؛ حدود/العالم، ۱۰۵، ۱۲۲، جم؛ نیز قس: کاشغری، ۲۷/۱-۳۱).

۳. بافت قومی ترکان پیش از جفتایی: از نیمه دوم سده ۴ق/۱۰م تا دهه‌های آغازین سده ۷ق، ماوراءالنهر و خوارزم از نظر سیاسی میان فرمانروایان قراخانی و قراختایی از خاور و سلاطین غزنوی، سلجوقی و خوارزمشاه از جنوب و غرب دست به دست می‌شده است و ماهیت قومی بنیان‌گذاران این سلسله‌ها که همگی تباری ترکی داشته، یا چون قراختاییان دست‌کم فرهنگی ترکی داشته‌اند، خود می‌تواند مهم‌ترین بازتاب تحول قومی در این منطقه در جهت ترکی شدن تلقی گردد. در جریان این تحول قومی و شکل‌گیری جمعیت ترکی ماوراءالنهری

این نظریه که مردمان ازبک از دیدگاه عناصر نژادی با تاجیکان خویشاوندانی نزدیک هستند، شاید به طور روشن نخستین بار از سوی یاکوبووسکی (ص ۱۱) در میانه سده ۲۰م عنوان گردید و از آن پس در میان مردم شناسان آسیای مرکزی پذیرشی فراگیر یافت. در مقایسه‌ای دقیق‌تر میان ۳ تشکل قومی کلان در منطقه، یعنی میان ازبکان، تاجیکان و قزاقان، اطلاعات به دست آمده از پژوهشهای مردم سنجی، قومیت ازبک را از دیدگاه مردم شناختی طبیعی در جایگاهی بینابین میان قومیت‌های تاجیک و قزاق قرار داده است (نک: اشانین، ۲۴-۲۳).

در کنار این بررسی‌های مردم شناختی طبیعی، در یک نگرش تاریخی بر فرایند شکل‌گیری قومیت ازبک، ظرایفی بسیار نهفته است که چگونگی آمیختن این شاخه‌های نژادی را در بستر تاریخ آشکار می‌سازد.

۲. بافت قومی تا روزگار سامانی: کاوشهای باستان شناختی در منطقه ماوراءالنهر و خوارزم، شواهدی از سکنای گسترده بشری در دوره پارینه سنگی و نوسنگی را به دست داده است (نک: تولستوف، ۲۱۸-۲۱۶، ۲۱۱؛ مومنوف، ۹ به بعد). عصر مفرغ را باید دوره مهاجرت‌های بزرگ در منطقه تلقی کرد و کاوشهای باستان شناختی نیز برخی تحولات فرهنگی را در این دوره نمایان ساخته، و نگاه پژوهشگران را به سوی تغییرات جمعیتی و جریانه‌های مهاجرت جلب کرده است. یافته‌های فرهنگ تازاباقیاب در منطقه خوارزم و همگونی‌های آن با فرهنگ شمالی آندرونوو، باستان شناسان را بر آن داشته است که از یک موج مهاجرت از استپهای شمال سخن به میان آورند و نیز آثار برجای مانده از فرهنگ سویی‌پارگان در همان منطقه خوارزم، سخن از مهاجرت دراویدیان به میان آورده است (نک: تولستوف، ۲۱۱؛ فرامکین، ۱۴۱، ۱۴۷). در همین راستا باید به نظریه‌ای بر این پایه اشاره کرد که در دوره‌ای پیش از تاریخ، گونه‌ای برخورد در میان برخی از اقوام شمالی متعلق به خانواده زبانه‌های اورال - آلتایی (به طور خاص فین - اوگری) با دراویدیان وجود داشته است (نک: منگس، ۱۵۰-۱۴۹؛ طوغان، I/400؛ ایساکاکووا، ۷۱-۶۸).

دریاره مهم‌ترین جابه‌جاییهای جمعیتی در منطقه، باید به مهاجرت مردمان آریایی اشاره کرد که گروهی از محققان، مسیر آن را به آسیای مرکزی از طریق فلات ایران دانسته‌اند (مثلاً اشانین، ۱۶؛ براندن اشتاین، ۳؛ نیز نک: می‌تسون، ۹۵-۹۱). در هزاره نخست ق م نمایندگان عنصر آریایی در منطقه، سفدیان و خوارزمیان یکجانشین بودند که سرزمین آنان با نفوذ تدریجی کوچندگان سکایی پراکنده در استپهای شمالی مواجه بود. در سده ۲ ق م یک جابه‌جایی گسترده جمعیتی با جهت‌گیری شرق - شمال به غرب - جنوب به سوی ماوراءالنهر صورت گرفت. از نظر قوم شناختی این تازه‌واردان کوچندگان از اقوام یونجه‌چی، هون شرقی و ووسون بودند که در باره خاستگاه نژادی آنان نظریات گوناگونی ابراز شده است (نک: تولستوف، ۳۰۱-۳۰۰؛ فرامکین، ۵۸-۶۲، نیز برای یاد از قبایل سرمت، نک: ۱۹۵). فشار فزاینده

مربوط به این دوره - که می‌توان آنان را به تعبیری ترکان پیش از چغتایی خواند - سه تیره قارلق، غز و قنقلی نقش اساسی داشته‌اند.

قارلقها که موطن آنان در سده ۴ق کرانه خاوری سیردریا و به ویژه نواحی علیای آن بود، ترکانی نیمه کوچنده بودند که کشاورزی و شهرنشینی در میان آنان رواج داشت (نک: حدود العالم، ۸۱-۸۳). در دهه‌های میانی سده ۶ق/۱۲م مردمان قارلق در حدود سمرقند و بخارا و دیگر نواحی ماوراءالنهر حضوری گسترده داشتند و دشمنان سنتی غزها شمرده می‌شدند (نک: راوندی، ۱۷۲؛ ابن اثیر، ۸۲/۱۱-۸۳، ۱۷۸، ۲۰۲، ۲۱۰؛ نیز سومر، ۱۱۱-۱۱۲). فرمانروایان قراختایی که نفوذ قارلقها را در منطقه در جهت منافع خود نمی‌دیدند، زمانی در صدد برآمدند تا این مردمان را از ماوراءالنهر به نواحی کاشغر بکوچانند (نک: ابن اثیر، ۳۱۰/۱۱-۳۱۱)، اما گویا در این امر توفیق چندانی نیافتند.

غزها در جریان جنگ قدرت میان سلسله‌های خاور و باختر، همواره به عنوان دشمنان خاوریان (به ویژه قراخانیان) شناخته شده، در این راستا به تناوب در رکاب سلسله‌های گوناگون باختر، از جمله غزنویان شمشیر می‌زده‌اند (برای نمونه‌ای از وقایع، نک: همو، ۱۰۰/۹، ۱۵۸، ۱۸۸، ۱۹۱)؛ اما قدرت روزافزون آنان در ماوراءالنهر، سلطان محمود غزنوی را چنان بیمناک ساخت که آنان را از این منطقه کوچانید (نک: همو، ۳۷۷/۹، نیز برای جنگهای سلطان مسعود با آنان، نک: ۳۷۹/۹، ۴۴۱، ۴۶۲-۴۶۳). در خلال سده ۶ق/۱۲م غزان در دامنه‌ای از حومه بخارا تا جند و پنی‌کند پراکنده بودند (نک: سومر، همانجا) و فشار زیادی را از جانب قارلقها و دیگر همسایگان خود برای ترکی کردن آن دیار، تحمل می‌کردند (برای نمونه‌هایی از وقایع، نک: ابن اثیر، ۱۷۸/۱۱، ۲۱۰؛ ابن نقطه، ۲۳۱، ۹۱/۲، ۲۶۳).

دریارة ترکان قنقلی باید یادآور شد که گروهی از آنان در عصر خوارزمشاهان به طور گسترده در ماوراءالنهر مسکن یافته بودند و به هنگام گفت‌وگو از ترکیب مردمان سمرقند، در جریان لشکرکشیهای چنگیزخان (حک ۶۰۰-۶۲۴ق)، در کنار تاجیکان از ترکان نیز یاد شده، و به ویژه از ترکان قنقلی و ترکان سلطانی (ظاهراً منسوب به خوارزمشاهان) سخن به میان آمده است (جونی، ۹۰/۱، ۹۶؛ ابن اثیر، ۳۶۸/۱۱؛ رشیدالدین، ۵۰۰/۱-۵۰۳). همچنین در وصف مردمان بخارا، به ترکمانان (غزان) مجاورنشین و به شهرنشینان قنقلی اشارت رفته است (نک: جونی، ۷۷/۱، ۸۳؛ برای گزارشی قوم شناختی از آخرین سالهای پیش از مغول، نک: محمد بن نجیب، ۷۲-۷۳).

۴. بافت قومی الوس چغتای: استیلای مغول بر آسیای مرکزی در سده ۷ق/۱۳م، بدون تردید حادثه‌ای مهم در تاریخ تشکلهای قومی این منطقه بوده است و این امر برای ماوراءالنهریان دوره گذاری از ترکیب قومی پیش از چغتایی به تشکل قومی ازبک به شمار می‌رود. تغییرات جمعیتی و مهاجرت‌هایی که با حرکت نظامی چنگیزیان به ماوراءالنهر و خوارزم همراه بود و گروههایی از تیره‌های گوناگون ترکی و مغولی را به منطقه وارد ساخت، با دو موج دیگر از مهاجرت این اقوام در سده‌های

پسین تداوم یافت.

با توجه به تنوع بسیار در تیره‌های مهاجر و شرکت داشتن تیره‌های متعدد در کوچهای مختلف، تلاش در جهت روشن کردن اینکه در جریان هریک از این کوچها دقیقاً چه قومیت‌های جدیدی به بافت جمعیتی منطقه راه یافته‌اند، امری بسیار دشوار خواهد بود.

در بررسی تیره‌های مهاجری که در موج نخست مهاجرت به روزگار کشورگشاییهای چنگیز به باختر درآمده‌اند، پاره‌ای آگاهیهای عمومی از جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله به دست می‌آید که می‌توان آن را با بهره‌گیری از اطلاعات پراکنده در دیگر منابع تکمیل ساخت. همچنین اگر آن بخش از مندرجات تزوکات تیموری (ص ۳۰۸) را که به شمارش قبایل ترکی - مغولی اختصاص یافته، برگرفته از مستندی قابل اعتماد بپنداریم، می‌توان نتیجه گرفت که در موج نخست مهاجرت، حدود ۴۰ تیره از این قبایل در حوزه حکومت تیمور (عمدتاً مشتمل بر ماوراءالنهر) جای گرفته بودند که در میان آنها نام تیره‌هایی چون بژلاس، جلایر، سلدوز، آرات و قیچاق دیده می‌شود.

اینک باید به وجود کشمکش دائمی بر سر شیوة زیستی در میان این جمعیت مهاجر اشاره کرد؛ چه، برخی از مهاجران بر تداوم در شیوة کوچندگی پای می‌فشردند و گروهی دیگر زندگی یکجانشینی مردمان بومی را ترجیح می‌نهادند. چنین می‌نماید که برتری از آن کوچ‌گرایان بود و این گرایش غالب از یک سو منطقه را به سمت ناآبادانی سوق داده، از سویی دیگر پایه‌های حکومت چغتایی را که مظهر گرایندگان به آبادانی بود، به سستی کشانید (برای تحلیلی در این باره، نک: استرویوا، ۲۰۰-۲۲۶). همین برهم خوردن توازن قدرت در سرزمین چغتایی خود عاملی مؤثر بود که مقدمات موج دوم مهاجرت مغولی - ترکی را به این منطقه فراهم آورد. در این مرحله مسیر مهاجرت نه از خاور، بلکه از قلمرو مغولان اردوی زرین به سمت جنوب بود.

از سده ۸ق/۱۴م نشانه‌هایی در دست است که یک جریان مهاجرت را از دشت قیچاق به ماوراءالنهر نمایان می‌سازد؛ چه، در روزگار امیر تیمور (حک ۷۷۱-۸۰۷ق) جمعیت قابل ملاحظه‌ای از کوچندگان شمال در سرزمین ماوراءالنهر جای گرفته بودند. این گروههای مهاجر از الوس جوجی (الوس ازبک) که در آن روزگار از سوی ماوراءالنهریان، ازبک نامیده می‌شدند، با تواناییهای فراوان خود در جنگاوری، نه تنها حضور خود را نزد حکمرانان آن سامان موجه ساخته بودند، بلکه با همین مشخصه یاد خود را در تاریخ منطقه زنده نگه داشته‌اند. نظام‌الدین شامی در وصف یکی از جنگهای تیمور با امیران محلی، از جوانی «ازبکی» سخن به میان آورده که با شجاعتی کم‌نظیر در رکاب امیر موسی (دشمن تیمور) شمشیر می‌زده است (ص ۳۹؛ نیز نک: شرف‌الدین، گ ۱۱۹ب، نیز نسخه بدل در ص ۱۰۲۳). چنانچه مأخذ بخشهایی از تزوکات تیموری (ص ۲۶، ۸۶، ۱۰۴)، را معتبر انگاریم، سیاق عبارات بر آن گواهی دارد که در آستانه حکومت یافتن تیمور، ازبکان در ماوراءالنهر نفوذی به هم رسانده بوده، و قلعه‌هایی از خود داشته‌اند و از

زین و «قزاق» در بخشی پر وسعت از قلمرو پیشین اردوی سپید پای گرفت. نیم نگاهی به این تقسیمات نوین و نیم نگاهی به خاطره الوس متحد ازبک وقایع نگاران را در دوسده ۹ و ۱۰ ق بر آن می داشته است تا از مردمان قزاق، با تعبیر «ازبک قزاق» سخن به میان آورند (مثلاً نک: دوغلات، ۱۴۶؛ روملو، ۲۴۲؛ فضل الله، ۱۴۱، ۲۱۱، جد). در واقع احساس این پیوند میان قومیت قزاق و الوس متحد ازبک چنان پایدار بود که تا سده ۱۹م هنوز مردم قزاق، از اطلاق نام ازبک به خود ابایی نداشتند و ازبکان ماوراءالنهری را خویشاوندانی نزدیک می شمردند (نک: شاکریم، ۵۹؛ پاشینو، ۱۵۵-۱۵۶، ۲۲۰). گزافه نیست اگر گفته شود بقایای این احساس را هم امروز نیز در میان مردم قزاق می توان دید.

در واپسین دهه های بازمانده از عمر اردوی متحد زین - سپید، ابوالخیر خان فرمانروایی از اولاد شیبان فرزند جوجی، حکومت خود را در بخشهایی وسیع از سرزمینهای شرقی الوس جوجی (الوس ازبک) گسترش داد و بسیاری از تیره های کوچنده را در اردویی واحد گرد هم آورد (برای توضیح درباره ترکیب این اردو، نک: احمدوف، ۲۶ به بعد). در میان تیره های گوناگون این قبایل، می توان از دورمان، قوشچی، نایمان، قنقرات، ختای، اویغور، قارلق و تنغیت یاد کرد که بعدها در تشکل ماوراءالنهری ازبک نیز اهمیت و تأثیری بسزا داشته اند (نک: باخروشین، ۲۳).

موج گسترده مهاجرت ازبکان به سمت ماوراءالنهر که باید آن را موج سوم از جریانهای اصلی مهاجرت مغولی-ترکی به منطقه محسوب داشت، با لشکرکشی محمدخان شیبانی نواده ابوالخیرخان به قلمرو تیموریان (تثبیت نهایی حاکمیت: ۹۲۰ق) آغاز شده است (برای تحلیلی در این باره، نک: همو، ۲۷) و گزارشگران جنگهای محمدخان، از جایگیر شدن جمعیتهای ازبک و مغولان همراهی کننده با آنان در حوزه سیردریای سفلی سخن گفته اند (نک: بابر، ۱۲۷، ۵۸؛ فضل الله، ۸۵؛ نیز برای تأیید، نک: مرعشی، ۶۹). محمدخان که خود نسب به جوجی می برد، گونه ای از برتری نژادی را برای ازبکان، البته با کاربرد محدود این عنوان برای جوجی تباران، در قلمرو خود برقرار کرد و آنان را در رده بندیهای لشکری و کشوری در جایگاهی ممتاز قرار داد. تیره های مغول از غیر تبار جوجی که در اردو با ازبکان همراه بودند و مردمان بومی چغتایی در جایگاهی پس از ازبکان قرار می گرفتند (نک: فضل الله، ۱۲۳-۱۲۴، ۱۴۶).

گفتنی است که به رغم تغییرات مهم سیاسی و قومی رخ داده در این سالها، جهانگردانی که در همان روزگار از ماوراءالنهر و سرزمین شیبانیان سخن گفته اند، فرمانبرداران خان شیبانی را هنوز به رسم گذشتگان، مردم چغتایی می خوانده اند (مثلاً نک: دزنو، ۲۵۵) و در سده بعد است که اولیا چلبی (۹۹/۲) و دلاواله (ص ۱۶۰) از دو قومیت ازبک و چغتایی در کنار یکدیگر یاد کرده اند. در همین سده ۱۱ق/۱۷م،

آنجا که این نفوذ با منافع یکجانشینان آن سامان تعارض داشته، تیمور به طاعت درآوردن این مهاجران ازبک را از نخستین پیروزیهای خود شمرده است.

به هر حال تیمور خود نیز جنگاوری ازبکان را نادیده نگرفته، و یکی از سرداران بنام او تومن تیمور جنگجویی از ازبکان بوده است (نک: منتخب، ۹۴؛ شرف الدین، گ ۱۵۷ ب، ۱۶۰ ب). به گزارش میرخواند به روزگار تیمور مقرر شد تا از قلعه ای «چهارصد خانه کوچ ازبک» پاس بدارند (۳۲۳/۶). همچنین در نامه ای از سلطان احمد جلایر خطاب به ایلدرم بایزید سلطان عثمانی، مقدمه سپاه تیمور «جماعت ازبکیه» خوانده شده است (نک: اسناد...، ۸۱، نیز ۸۳؛ همین معنی در پاسخ سلطان بایزید).

با بررسی منابع، سیاست تیمور را در قبال ازبکان می توان چنین ترسیم کرد که وی در کنار اقدامات اساسی خود در جهت مطیع ساختن این اقوام مهاجر، حضور آنان را در شمار فرمانبرداران خود پذیرا گردید و آنان را از حقوق برابر برخوردار ساخت (نک: نظام الدین، ۱۴۰؛ تجلی این سیاست در یک داستان). البته درباره شمار جمعیت این ازبکان مهاجر نباید مبالغه کرد؛ چه، منابع تاریخی بازمانده از آن روزگار، همچون گزارش کلاویخو سفیر اسپانیا به دربار تیمور (۱۴۰۳-۱۴۰۶م) و نیز برخی از تفاویم عثمانی، بدون ذکر نام قومی ازبک، مردمان ساکن در آن سوی آمودریا را به طور عام چغتایی نامیده اند (نک: کلاویخو، ۲۰۸، ۲۱۶؛ «تقاویم...»، ۲۴، ۲۵؛ نیز منتخب، ۲۵۶؛ چه: ابن عربشاه، ۲۶، ۷، جم).

به هر ترتیب، در دهه های پایانی حکومت سلسله تیموری، از نو اضطرابات و کشمکشهای داخلی میان کوچ گرایان و گراندگان به یکجانشینی شدت پذیرفت و باز دیگر زمینه را برای موجی نوین از مهاجرت کوچندگان و در پی آن برای یک انتقال قدرت در منطقه مساعد کرد.

ج - نضج گیری تشکل قومی ازبک:

۱. قومیت ازبک در عصر شیبانی: آغاز فرمانروایی شیبانیان در آسیای مرکزی، مقارن با بروز پاره ای تحولات سیاسی و اجتماعی در منطقه بود که تشکلهای قومی را نیز وارد مرحله ای جدید ساخت. از دیدگاه سیاسی در سده ۹ق/۱۵م وقایعی همچون فروپاشی اردوی متحد زین و سپید و تقسیم قلمرو به خان نشینهای متعدد، با ضعف روزافزون دولت چغتایی در جنوب همزمان بود.

در سده های ۹ و ۱۰ق/۱۵ و ۱۶م هنوز این سنت که مردمان اردوهای زین و سپید به عنوان تشکیل دهندگان یک واحد بزرگ ملی الوس ازبک خوانده شوند، وجود داشته است (مثلاً نک: اسفزاری، ۲۱۰/۲؛ میرخواند، ۵۹۸/۶؛ فضل الله، ۸۵، ۱۵۳)؛ اما نام گذاریهای ناظر بر تقسیمات نوین سیاسی نیز به تدریج در حال دگرگون کردن ساختار تقسیمات قومی در منطقه بود. در خلال همین دو سده، تشکلهای سیاسی - قومی «نوقای» در منطقه ای گسترده از قلمرو پیشین اردوی

سده ۱۹م مورد استفاده خانیکوف جهانگرد روسی قرار گرفته است که با نسخه خطی تاشکند در ضبط نامها تفاوت‌هایی دارد (نک: هاورث، ۱۱-۱۰/II؛ قایداروف، 210).

نسب نامه دوم، متنی با عنوان اسامی نود و دو فرقه اوزبک باز از گردآورنده‌ای ناشناس است که نسخه خطی آن (کتابت شده در نیمه دوم سده ۱۹م) در همان کتابخانه یافت می‌شود (نک: «مجموعه»، شم 4188؛ برای مقایسه‌ای میان این دو نسب نامه، نک: قایداروف، همانجا).

سرانجام باید از شمارش ۹۲ تیره اوزبک در مقدمه سلیمان بخاری (ص ۶) بر کتاب لغت چغتای و ترکی عثمانی (پایان تألیف در ۱۳۰۰ق/ ۱۸۸۲م) به عنوان منبعی مستقل سخن گفت که عاری از برخی بی‌دقتیها نیست، چنانکه نام دو شکل کلان قزاق و قراقالباق را در شمار ۹۲ تیره اوزبک آورده است.

در سده ۱۳ق/ ۱۹م، وامبری خاورشناس مجار، برپایه آگاهیهای گردآورده خود در منطقه، در یادداشتی در باره تیره‌های اوزبک، از ۳۲ فرقه سخن گفته، و نام آنها را به تفصیل آورده است (نک: سیاحت، ۴۴۰؛ به تبع او کستنکو، ۲۰۷؛ هاورث، ۱۲/II). این تقسیم‌بندی ۳۲ فرقه‌ای شاید در نیمه نخست سده ۱۳ق از رواجی برخوردار بوده باشد، اما با توجه به تداول و رواج استنساخ نسب نامه‌های ۹۲ فرقه‌ای در همان سده، نباید به طور اصولی دامنه رواج آن فراگیر تلقی گردد. در این تقسیم ۳۲ فرقه‌ای، نام برخی از شاخه‌های فرعی در کنار قبایل اصلی ثبت گردیده، و نام بسیاری از تیره‌های اصلی از قلم افتاده است. به عنوان نمونه باید از تیره‌های سابقه و متنفاذ اولات یاد کرد که در همان سده ۱۳ق نیز در ماوراءالنهر از شهرت کافی برخوردار بوده است (نک: ابوطاهر، ۵۲؛ نیز درباره برخی از تیره‌های اوزبک یاد شده در نسب شناسی قزاقان، نک: شاکریم، 59-60). قراینی چون تراکم بیشتر گزارشهای وامبری در مسائل مربوط به خان‌نشین خیوه، ذکر نامهای ۳۲ تیره در باب سخن از بافت جمعیتی خیوه، یادکردن از تیره تنقرات یعنی قبیله‌ای که خانان وقت خیوه از آن تبار بوده‌اند، به عنوان نخستین تیره، و برخی قراین دیگر ما را بر آن می‌دارند تا تقسیم‌بندی وامبری را یک تیره‌بندی فرعی از قبایل اوزبک ساکن در قلمرو خان‌نشین خیوه در عصر اوپنداریم.

۳. واپسین گامها در تعمیم نام قومی اوزبک: در منابع مردم‌شناختی آسیای مرکزی، در تبیین فرایند شکل‌گیری ملیت اوزبک، بر این نکته اشارت می‌رود که این جریان یکی از مهم‌ترین مراحل خود را در دهه‌های آغازین سده ۲۰م پیموده است. تا پیش از مرحله یاد شده، مردمانی که هم‌اکنون اوزبک نامیده می‌شوند، به ۳ گروه بزرگ قوم‌شناختی تعلق داشتند: گروه نخست مردمانی واحه‌نشین بودند که از گذشته‌ای دور، گونه‌ای زیست یکجانشینی را برگزیده، و تقسیمات قبیله‌ای را به کلی به فراموشی سپرده بودند. اشتغال اصلی این مردمان،

قومیت‌های دوگانه اوزبک و چغتایی در شجره ترک ابوالغازی نیز دیده می‌شود و مؤلف اصرار می‌ورزد که عنوان اوزبک جز بر جوچی‌تباران صادق نمی‌آید (نک: ص ۱۷۴-۱۷۵، ۱۸۸).

محمود بن امیرولی، مورخ ماوراءالنهری در بیان آداب درباری اوزبکان شیپانی در سده ۱۱ق از سلسله مراتب برتری قبایل سخن گفته، و پس از دودمان خانی (اوزبکان جوچی‌تبار)، قبیله‌های سه‌گانه دورمان، قوشچی و نایمان را جای داده، و آنها را الوسات ثلاثه خوانده، و در مراتب پسین سخن از قبایلی چون قنقرات، قارلق، منغیت و ختای به میان آورده است (نک: ص ۳۹۰-۳۹۱).

در سده ۱۲ق/ ۱۸م کاربرد نام قومی اوزبک با گونه‌ای از تسامح و کنار نهادن سختگیری نسب شناسانی چون ابوالغازی در مصادیق آن، تعمیم گسترده‌ای یافته، بر مجموعه‌ای از تیره‌های مغولی-ترکی که هنوز بخش مهمی از میراث فرهنگی خود از بومیان و از جمله تقسیمات قبیله‌ای را حفظ کرده بودند، اطلاق می‌گردید. بازتاب مستقیم این تعمیم، تدوین نسب نامه‌های اوزبک با این مبنای مشترک است که شمار بسیاری از تیره‌ها را تنها شاخه‌هایی گوناگون از قومیت واحد اوزبک بشمارند (نک: همین بخش، شم ۲). اندیشه قومیت تعمیم یافته اوزبک و جای گرفتن این نام قومی در کنار نام دیگر تشکلهای کلان اقوام ترک چون قزاق، ترکمن و قراقالباق، در آثار تاریخی سده ۱۲ق دیده می‌شود (نک: محمدکاظم، ۵۸۸/۲). اما محمدکاظم از بومیان یکجانشین ماوراءالنهر و خوارزم با تعبیر چغتاییان و خوارزمیان یاد می‌کرده، و عنوان اوزبک را تا این اندازه تعمیم نمی‌داده است (نک: ۷۸۹/۲).

۲. نگرشی بر نسب نامه‌های اوزبک: از دیرباز شناخت انسب و قبایل نزد ترکان و مغولان امری متداول بوده، و بازتاب این سنت در باستانی‌ترین ادبیات ترکی و مغولی دیده می‌شود. به طور طبیعی، به همان اندازه که پرداختن به تقسیمات قبیله‌ای در فرهنگ کوچندگان اهمیت داشت، با خو گرفتن انسانها به زیست یکجانشینی، این ویژگی روی به فراموشی نهاده است. به عنوان نتیجه‌ای طبیعی از پدید آمدن یک الوس تحت فرمان خانان شیپانی و نیاز به مستحکم ساختن روزافزون این تشکل سیاسی-قومی، بیراهه نیست که اگر زمینه‌های نخستین نسب نامه‌های اوزبک، حتی به اردوی شیپانیان در دشت قپچاق بازگردانیده شود، اما واپسین افزوده‌ها و تدوین نهایی آنها در حدود سده ۱۲ق/ ۱۸م صورت گرفته است.

در تدوین نسب نامه‌ها، با استناد به حدیثی منتسب به پیامبر(ص)، عدد ۹۲ به عنوان عدد نمادین برای تیره‌های اوزبک مطرح گردیده است، اما در عمل همواره مطابق ساختن شمار تیره‌ها با رقم نمادین ۹۲ دچار اشکال بوده است.

اصلی‌ترین نسب‌نامه، متنی با عنوان نسب نامه اوزبک (اوزبکیه) از گردآورنده‌ای ناشناس است که نسخه خطی آن (کتابت شده در ۱۳۱۵ق) در خزانه آکادمی علوم ازبکستان نگهداری می‌شود (نک: «مجموعه...»، شم 6991). نسخه‌ای دیگر از همین متن در نیمه نخست

نیز آمده است (همانجا).

سرانجام، باید به آن گروه از قبایل قپچاق اشاره کرد که پس از ابوالخیر خان و نه در چارچوب اردوی شیبانی، به دره فرغانه و حتی منطقه‌ای در شرق آن کوچیده بودند (نک: تینیشپایف، 20) و به پیشه دامپروری و شیوه کوچندگی روزگار می‌گذرانیدند. بیشترین تراکم این قپچاقان در نواحی نمندگان بود (نک: وامبری، سیاحت، ۴۷۵-۴۷۸، ۴۸۹، تاریخ...، ۴۳۳، ۴۶۴؛ پاشینو، ۲۸۱؛ برای تشخیص آنان دست‌کم تا ۱۹۲۷م، نک: دنی، همانجا).

به تصریح وامبری با وجود تنوع بسیار در میان تیره‌های گوناگون ازبک در جای جای ماوراءالنهر و خوارزم هم در نمودهای فرهنگی چون گویش، و هم در نمودهای طبیعی چون ترکیب چهره، در همان سده ۱۳ق/۱۹م ازبکان به رغم تابعیت از ۳ دولت، آن اندازه وجوه مشترک داشتند که خود را ملتی واحد به حساب آورند (سیاحت، ۴۴۰).

مقارن با حاکمیت یافتن نظام شوروی، مجموعه کوچندگان، نیمه کوچندگان و یکجانشینان ساکن در حوزه سیردریا، دره فرغانه و بخشی از حوزه آمودریا که با تسامح در گویشها، به زبانی مشترک سخن می‌گفتند (برای توضیح، نک: بخش د، شه ۲ از همین مقاله)، تحت نام عمومی ازبک به عنوان ملیتی واحد شناخته شدند (نک: بارتولد، «درباره تعلیم»، 304؛ کونوف، 9؛ کارمیشوا، 1436).

در عصر حاضر، اگر چه تقسیمات قومی نه چندان قدیم چون سارت و کرما و قپچاقهای فرغانه، و تقسیمات کهن ۹۲ فرقه کاملاً به فراموشی سپرده نشده‌اند، اما کاربرد روزمره خود را از دست داده، و به تاریخ پیوسته‌اند (نک: عثمانوف، 221). در دوره نظام شوروی ازبکها با جدیت بر اتحاد ملی و زدودن دسته‌بندیهای فرعی قومی پای فشرده‌اند (برای تحلیلی در این باره، نک: تیمتا، 41-40) و پس از استقلال ازبکستان در ۱۹۹۱م نیز این روند ملی‌شنایی افزون گرفته است. د- برخی مشخصه‌های فرهنگی مردم ازبک:

۱. دین و مذهب: ازبکان مردمانی مسلمان و پیرو مذهب حنفی هستند و «مکتب حنفی اهل سنت و جماعت» همواره از سوی ماوراءالنهریان حمایت شده، تعلیم آن در دوره‌های متأخر تا حد زیادی به افکار اشعریان در مغرب نزدیک گشته است (برای توضیح، نک: ه د، ۳۸۹/۵-۳۹۱). تألیف دو شرح عربی بر عقیده طحاوی از سوی منگوترس ترکی (د ۶۵۲ق) و هبة الله بن احمد ترکستانی (د ۷۳۲ق) حاکی از کوشش ترکستانیان در بسط تعلیم این مکتب است (برای نسخه‌های خطی آن دو، نک: GAS, I/442)، کوششی که در عصر شیبانی نیز نمونه‌هایی از آن دیده می‌شود، به عنوان نمونه می‌توان از متنی تألیف شده در سمرقند به سال ۹۸۰ق/۱۵۷۲م با عنوان علم الکلام یاد کرد (نسخه خطی کتابخانه ملی ترکمنستان، شه 3/112).

در سده‌های نخستین اسلامی برخی از مذاهب خاص اسلامی چون

کشاورزی و تجارت بود. گروه دوم جمعیتی نیمه کوچنده از اخلاف قبایل ترکی پیش از چغتایی و نیز مهاجران مغولی-ترکی عصر چغتایی بودند که غالباً به دامپروری اشتغال می‌ورزیدند. این مردمان سنت تقسیمات قبیله‌ای را در میان خود حفظ کرده بودند و خود را غالباً با نام عمومی «ترک» می‌خواندند. گروه سوم اخلاف قبایل ازبک مهاجر از دشت قپچاق در آغاز عصر شیبانی بودند که از سده‌های ۱۰ و ۱۱ق/۱۶ و ۱۷م با حرکتی تدریجی به یکجانشینی روی آوردند و این حرکت تا اوایل سده ۲۰م ادامه داشت. این گروه نیز غالباً تقسیمات قبیله‌ای را محفوظ می‌داشتند و به ویژه در گویش نسبت به دیگر همسایگان خود، دارای میزانی بودند. اشتغال اصلی آنان کشاورزی و پس از آن دامپروری بود (نک: کونوف، 9؛ کارمیشوا، 1436؛ نیز برای اطلاعاتی از سده ۱۹م، نک: وامبری، همان، ۲۰۷؛ برای پیشینه نام‌گذاری شهرنشینان به «ترک»، نک: کستنکو، ۲۱۰؛ دنی، 338).

در نگاهی تاریخی به عناصر گوناگون تشکیل دهنده این ۳ دسته، به ویژه باید به ۳ گروه قومی اشاره کرد که تا سده ۲۰م کمابیش تشخیص قومی خود را حفظ کرده‌اند و آخرین گروه‌هایی هستند که نام ازبک را بر خود پذیرفته‌اند:

در رأس اینان باید از قوم «سازت» یاد کرد که تباری ایرانی داشته‌اند. بر پایه یادداشت‌هایی در آثار امیرعلیشیرنوی و دیگر نویسندگان چغتایی در سده ۹ق/۱۵م، می‌توان دریافت که دست کم از آن زمان گونه‌ای تقسیم‌بندی داخلی در الوس چغتایی وجود داشته که مبنای آن تفاوت‌هایی در زبان، فرهنگ و قومیت بوده است. در آن دوره ایرانیان پارسی زبان با نام عمومی «سارت» در برابر مردمانی یاد شده‌اند که از آنان به صورتی عام به تعبیر «ترک» سخن گفته شده است (برای نمونه‌ها، نک: پاولدکورتی، 334؛ نیز نک: بارتولد، «درباره واژه...»، 310-311)؛ اما زبان پارسی به مرور در میان سارته‌ها از رواج افتاد و تکلم به ترکی جایگزین آن شد (نک: همو، «درباره تعلیم...»، 307؛ کونوف، همانجا؛ همام، ۲۴۵). در سده‌های اخیر گاه تقابل سارت و ازبک جایگزین تقابل سارت و ترک شده است (مثلاً نک: استرابادی، ۵۲۳؛ نیز قس: وامبری، «سارته‌ها...»، 207؛ تقابل سارت و قزاق).

دیگر باید از اقوامی شهرنشین مشهور به «کرما» سخن گفت که به ویژه در تاشکند می‌زیسته‌اند (نک: کستنکو، ۲۱۰، ۲۳۶؛ شاکریم، 59؛ برای تشخیص قومی آنان حتی در ۱۹۲۶م، نک: دنی، همانجا؛ برای گزارشی از اطلاق عنوان ازبک گاه بر آنان، نک: پاشینو، ۲۲۰). بر پایه آگاهیهای شاکریم، اقوام کرما در اصل مردمانی کوچنده بوده‌اند که به سارته‌ها ملحق گشته و به‌زی آنان درآمده‌اند (همانجا). از همین رو سنت تقسیمات قبیله‌ای در میان آنها حفظ شده است. شاکریم در شجره‌نامه خود تیره‌های گوناگون تشکیل دهنده کرما را برشمرده که از آن میان برخی چون تیره‌های جلایر، آلچین و اویشون در شمار ۹۲ فرقه ازبک

شیعه امامیه به ویژه در ماوراءالنهر (برای میزان رواج و منابع آن، نک: ۵ د، امامیه)، جهمیه به طور متراکم در ترمذ (نک: مقدسی، ۳۲۳) و معتزله در سطحی محدود در خوارزم و ماوراءالنهر (نک: عبدالله بن حمزه، ۱۳۸/۱-۱۳۹) رواج داشته‌اند، اما از سده‌های میانی هجری محیط دینی روی به یکنواختی نهاده است.

در زمینه مذاهب فقهی همواره مذهب حنفی بر سراسر این منطقه غالب بوده است؛ تنها مدتی چند در چاچ (تاشکند) و نواحی آن مذهب شافعی متداول بوده (نک: مقدسی، همانجا) که آن هم دوام چندانی نیافته است. برخی از متون اساسی فقه حنفی چون *الهدایه* مرغینانی (د ۵۹۳ق) که به دست عالمان همین سرزمین تدوین گردیده، در خلال سالیان متعددی از منابع متداول فقهی بوده است. در کنار متون اصلی، در سده‌های اخیر برخی از متون ساده و آسان فقهی چون *عمده‌الاسلام* اثر ابوطاهر ملتانی برای استفاده‌ای عمومی تر به زبان ازبکی برگردانیده شده‌اند (برای چند نسخه خطی از این ترجمه‌ها در تاشکند، نک: «مجموعه»)، ش ۵۵۴۲-۵۵۳۹؛ نیز برای یکی از تألیفات بسیار جدید فقهی به ازبکی، نک: عبدالقهار غفاروف، *ارکان‌الاسلام*، تاشکند، ۱۹۹۳م).

تصوف از دیر زمان در این منطقه رواج داشته، و در دوره مغول رونقی افزون یافته است. دو طریقه از مهم‌ترین طریقه‌های صوفیه، نخست طریقه کبرویه منتسب به نجم‌الدین کبرای خوارزمی (م ۶۱۸ق) و طریقه نقشبندیه منتسب به بهاء‌الدین نقشبند بخاری (د ۷۹۱ق) به ترتیب در خوارزم و بخارا بنیان نهاده شدند. در کنار این دو، برخی دیگر از طریقه‌های صوفیه، چون یسویه به طور پراکنده در سراسر منطقه، قادریه و چشتیه در نواحی فرغانه رواج داشته‌اند (نک: آکینر، ۲۸۵-۲۸۶).

در دوره حاکمیت نظام شوروی، نهادهای دینی آسیایی اساسی دید، اما به هر تقدیر ازبکان از جمله ملت‌های مسلمانی بودند که در برابر این جهت‌گیری ضد دینی، بیشترین مقاومت را از خود نشان دادند. در جریان فعالیت‌های محدود دینی در این دوره، تاشکند مرکز رهبری روحانی در مجموعه آسیای مرکزی بوده است.

ازبکان ساکن در دیگر کشورهای اسلامی به ویژه افغانستان، به سبب برخوردار نبودن از نهادها و تشکلهای فرهنگی شایان توجه، با وجود آزادی در امور دینی، آثار فراوان دینی به زبان خویش فراهم نیاورده‌اند. از جمله کارهای محدود انجام گرفته در این زمینه، ترجمه‌ای از قرآن کریم به زبان ازبکی با خط عربی از محمود طرازی مدنی است که پاره‌ای حواشی نیز در بر دارد (کراچی، ۱۴۱۲ق).

۲. زبان و خط: ازبکی زبان کنونی مردم ازبک، بر پایه طبقه‌بندی مشهور باسکا کف از زبانهای ترکی، متعلق به گروه زبانهای قارلقی و نماینده شاخص زیرگروه زبانهای قارلقی - خوارزمی است و نزدیک‌ترین خویشاوند آن، زبان اوغوری نوین است (نک: باسکا کف، ۱۲۱ به بعد؛ برای

دیگر طبقه‌بندیها، نک: آرات، ۶۳ به بعد). از نظر تاریخچه کاربرد این نام، باید گفت که پیش از دگرگونیهای دهه ۱۹۱۰م، اصطلاح «سارتی» برای زبان شهرنشینان ترکی زبان ماوراءالنهر و «ازبکی» برای زبان کوچندگان و نیمه کوچندگان به کار می‌رفته، و از آن پس به طور عمومی بر مجموعه این گویشها اطلاق شده است (نک: کونوف، ۹؛ نیز بارتولد، «دریارة تعلیم»، ۳۰۵-۳۰۴). در نگرشی بر تاریخ زبان، بر پایه یک نام گذاری سنتی، زبان ادبی ترکی ماوراءالنهر از عصر مغول تا سده ۱۹م، با نام ترکی چغتایی شناخته می‌شد. در منابع زبان شناختی شوروی، برای زبان آثار ادبی ماوراءالنهر و خوارزم متعلق به سده‌های ۱۴-۱۸م، عنوان «زبان ازبکی کهن» نهاده شده است که گاه کاربرد آن در آثار غربی نیز دیده می‌شود. ازبکی زبانی بسیار پرله‌جه است و وجه این فراوانی گویشها، خصوصیات پیچیده مردم‌شناختی در جزیان شکل‌گیری قومیت ازبک به مفهوم کنونی آن بوده است (نک: کونوف، همانجا؛ شچرباک، تعلیقات، ۱۰۳). آنچه به عنوان پایه زبان ادبی معاصر پذیرفته شده، گروه گویشهای تاشکند - فرغانه است (کونوف، همانجا).

گویشهای ازبکی در ۳ گروه طبقه‌بندی شده‌اند: نخست، گویشهای قارلق - چگل - اوغوری، یا به تعبیری دیگر چغتایی که گویشهای پایه‌ای زبان ازبکی را در بر دارند؛ دوم، گویشهای قپچاقی که قرابت‌هایی با زبانهای همجوار قزاقی و قراقلپاق دارند؛ سوم، گویشهای اوغوزی که می‌توان آنها را به ترکمنی نزدیک‌تر دانست (نک: رشتوف، ۱۴۱-۱۴۴؛ دانیارف، ۶۶). تفاوت گویش ازبکان خوارزم با ماوراءالنهر به قدری محسوس بوده که در سده ۱۳ق/۱۹م سلیمان بخاری در لغت نامه خود بر این اختلاف، نظر داشته است (ص ۱۲) و برخی از زبان‌شناسان نیمه نخست سده ۲۰م مانند سامویلوویچ^۱ و لیگتی^۲ این تفاوت را فراتر از گویشهای یک زبان انگاشته‌اند (نک: آرات، ۱۰۶).

تحقیقات زبان شناختی درباره ازبکی، به نیمه دوم سده ۱۹م باز می‌گردد و نخستین نمونه شاخص آن اثری از ترتیف^۳ در دستور زبان ازبکی به همراه چند زبان دیگر شرقی است. اینگونه پژوهشها در نیمه اول سده ۲۰م نیز در سطح محدودی ادامه یافت و از دهه ۱۹۵۰م مطالعات گسترده‌تری در باره خصوصیات مختلف زبان به ویژه در محافل علمی ازبکستان انجام گرفت.

زبان ادبی ازبک از نظر نظام آوایی فاقد ویژگی هماهنگی واکه‌هاست که در غالب زبانهای ترکی دیده می‌شود، اما در پاره‌ای از گویشها نظام هماهنگی واکه‌ها کاملاً حفظ شده است (نک: رشتوف، ۳۴۴-۳۴۵؛ کونوف، ۱۵-۱۸). در ساختار واژگان، وام واژه‌های فارسی و عربی بسیار دیده می‌شود و در مقایسه با دیگر زبانهای ترکی متداول در آسیای مرکزی، تأثیر واژگانی زبان فارسی شایان توجه است. واژگان روسی نیز از سده ۱۹م به طور فزاینده‌ای در زبان ازبکی تأثیر نهاده

1. A. Samoylovich
Saint Petersburg, 1875.

2. L. Ligeti

3. M. A. Terent'ev, *Grammatika turetskaya, persidskaya, kirgizkaya i uzbekskaya*,

چغتایی یا ازبکی کهن بر پایه عناصر این دو مکتب و تلفیق آنها با یکدیگر شکل گرفته است (نک: نجیب، 89-87؛ نیز شجر باک، تعلیقات، 110). دوره آثار ادبی پرداخته شده در خوارزم در سده های ۸ و ۹ ق/ ۱۴ و ۱۵ م، چون خسرو و شیرین و محبت نامه که در تاریخ ادبیات این منطقه به ادبیات حلقه اردوی زرین شهرت دارند، به ویژه در شکل گیری ادبیات چغتایی نقش مهمی داشته اند (نک: همو، «دستور...»، 5، به بعد).

ادبیات چغتایی، شاعران و ادیبان بسیاری را پروراند که در رأس آنان امیر علیشیر نوایی وزیر سلطان حسین باقرا جای دارد؛ مردی که ادبیات چغتایی را به اوج درخشش خود رسانید و بر همین پایه نزد مردمان ازبک به سان شاعر بی همتای ملی شناخته شد.

در گفت و گو از داستانهای پهلوانی ازبک، در نخستین جایگاه، داستان آلتیش (ه م) قرار می گیرد که به عنوان مشهورترین حماسه مردم ازبک شناخته می شود (در باره دیگر داستانهای ملی، نک: بتسینگ، 702). اما در کنار اینگونه داستانها، باید به پردازش ادبی و کمایش آمیخته به افسانه از پیروزیهای امیر تیمور، یا از جنگهای خانان شیبانی یاد کرد که در ادبیات سنتی ازبک جایگاهی ویژه یافته، و این رویدادهای تاریخی را به چهره حماسه ای ملی درآورده است (برای ترجمه های چغتایی از ظفرنامه شرف الدین علی یزدی، نک: اکمان، 366-367؛ برای چندین پردازش تاریخی - ادبی با عنوان شیبانی نامه، نک: همو، 364-366؛ نیز در باره یک نسخه یافته شده در بخارا به پارسی برای مقایسه، نک: وامبری، «یک تاریخ...»، 232-215).

۵ - پراکندگی جغرافیایی ازبکان: با توجه به تاریخ مشترک آسیای مرکزی، به ویژه در دوره استیلای مغول و پس از آن، حضور جمعیتهایی از قوم ازبک در داخل مرزهای کشورهای همسایه ازبکستان، امری دور از انتظار نمی تواند بود، اگرچه گروههایی از ازبکان بر اثر تحولات اجتماعی - سیاسی سده حاضر روی به مهاجرت آورده اند (برای آمارها و نمودارها، نک: آکیر، 277؛ تیما، 60، به بعد)، اما حضور جمعیتهای ازبک در خارج از ازبکستان، در پاره ای از موارد به همان اندازه ازبکستان، پیشینه تاریخی دارد.

۱. جمهوریهای آسیای مرکزی: جمهوری ازبکستان که نام خود را از همین مردم گرفته، به عنوان سرزمین اصلی ازبکان، بیشترین جمعیت ازبک را در خود جای داده است. بر پایه آخرین آمار مربوط به ۱۹۸۹ م جمعیت ازبکها در این جمهوری برابر با ۱۴'۰۶۵'۰۰۰ نفر (۷۱٪ از کل جمعیت) بوده، و بر پایه برآوردهای انجام گرفته در ۱۹۹۳ م جمعیت آنان به حدود ۱۵'۰۶۰'۰۰۰ تن بالغ شده است (نک: ویتیکر، 1053).

در کشورهای مجاور جمهوری ازبکستان، گروههایی از ازبکان با درجات متفاوتی از تراکم زندگی می کنند. در شمال، در جمهوری قزاقستان گروههایی اندک از ازبکان به ویژه در حوزه های سیردریا و اریس زندگی می کنند. در خاور، در جمهوری قرقیزستان جمعیت

است. گفتنی است که محققان درباره پیوستگی نزدیک میان ازبکی و زبانهای ایرانی، به ویژه فارسی پژوهشهایی کرده اند (مثلاً نک: گولیا ماف، 3 به بعد).

در نیمه نخست سده ۲۰ م گرایش به کاربرد واژه ها و اصطلاحات سنتی ترکی، فارسی و عربی ازبک سو و گرایش به جایگزین کردن آنها با اصطلاحات روسی یا روسی شده، صفوف مدافعان فرهنگ ملی - دینی را از صفوف حامیان فرهنگ روسی - سوسیالیستی جدا می ساخت، اما به هر تقدیر پس از گذار ازبک دوره ستیز فرهنگی، بهره گیری از اصطلاحات سنتی و ساختن اصطلاحاتی جدید با استفاده از عناصر زبانی شرقی، به عنوان یک گرایش اجتناب ناپذیر جای خود را باز کرد (نک: رسولف، 86-83).

خط متداول در کتابت ترکی در ماوراءالنهر و خوارزم تا میانه سده ۱۹ م خط سنتی عربی - فارسی و در گستره ای محدودتر خط اویغوری بود. در خط عربی - فارسی نخست مقارن با تصرف تاشکند توسط روسیه در ۱۸۶۵ م و در حدی وسیع تر همزمان با انقلاب اکتبر در ۱۹۱۷ م و پس از آن تجدید نظرهایی صورت گرفت (نک: وزیه ک البه سی، جم؛ کونونف، 57؛ آکیر، 283). الفبای لاتین با ترکیبی خاص در فاصله سالهای ۱۹۲۶-۱۹۴۰ م جایگزین الفبای سنتی گردید و سرانجام در ۱۹۴۰ م الفبای جدید ازبکی با ۳۵ حرف بر پایه حروف روسی (الفبای سیریلیک) رواج یافت (کونونف، 58؛ کوچکار تائف، 38-37). این الفبا به رغم تجدید نظری محدود در ۱۹۵۶ م، هنوز کاملاً جوابگوی ظرایف آوایی زبان ازبکی نیست و در آن به ویژه در ثبت برخی گویشها که نظام هماهنگی واژه ها را نگاه داشته اند، نارساییهایی دیده می شود (برای توضیح، نک: کمالف، 93). پس از استقلال ازبکستان در ۱۹۹۱ م بحث تغییر الفبا به تدریج قوت گرفت (مثلاً نک: کوچکار تائف، همانجا). در ۱۹۹۴ م دولت ازبکستان یک برنامه ۶ ساله را برای تبدیل خط رسمی به خطی بر پایه حروف لاتین اعلام کرده است (نک: ویتیکر، 1053).

نزد ازبکان بیرون از حوزه اتحاد شوروی پیشین، الفبای عربی - فارسی به بقای خود ادامه داد و بجز در چین، نزد ازبکان ساکن در کشورهای اسلامی به همان شکل سنتی با تکیه بر املاهی اصیل واژه های عربی و فارسی به کار گرفته می شود.

۳. مایه های ادبی و حماسه های ملی: پژوهندگان تاریخ ادبیات ترکی ماوراءالنهر و خوارزم، آثار ادبی مربوط به سده های ۵-۷ ق/ ۱۱-۱۳ م را با عنوان ادبیات ترکی کهن و آثار سده های ۸-۱۲ ق/ ۱۴-۱۸ م را با عنوان ادبیات چغتایی طبقه بندی کرده اند و در میان ترک شناسان شوروی به کار گیری اصطلاح ادبیات ازبکی کهن به جای چغتایی معمول شده است (نک: بتسینگ، 701؛ دادا بایف، 7).

بر پایه تحقیقات بوروکوف، به موازات حوزه ادبیات شناخته شده ترکی کهن برخاسته از خاور، یعنی ادبیات اویغور - قارلقی یا قراخانی، در همان دوره یک حوزه ادبیات غزی نیز در منطقه، به ویژه در خوارزم شمالی و حوزه سفلی سیردریا گسترش داشته که در واقع ادبیات

خانوار از مهاجران ازبیک سمرقند و فرغانه در نواحی کابل سکنی گزیده بوده‌اند (نک: عثمانوف، 221؛ نیز توجه شود به نام جغرافیایی «چاه ازبیک» در غرب افغانستان در نزدیکی هرات: آدامک، 69). علاوه بر ازبکانی که دیرزمانی است در افغانستان بومی شده‌اند و «ازبکان محلی» شناخته می‌شوند، مهاجرانی نیز در گذشته‌ای نزدیک، بدین سرزمین درآمده‌اند که «ازبکان مهاجر» خوانده می‌شوند (همو، 224).

ازبکان همواره در تاریخ سیاسی افغانستان نقشی مهم داشته‌اند و در جریان جنگهای داخلی اخیر آن کشور نیز، عنصر قومی ازبیک عاملی بسیار مؤثر بوده است. برآوردهای آماری از جمعیت ازبیک در افغانستان، اختلافی فاحش با یکدیگر دارند، چنانکه در منابع مختلف محلی، منابع شوروی، منابع ترکی و منابع غربی ارقامی میان ۱ تا ۳ میلیون نفر به دست داده شده است (نک: همو، 224-223؛ آکینر، 286؛ سانلیور، ۲۰۳-۲۰۱). برخی از صاحب نظران در بحث از نقش مهاجرتهای اخیر در دگرگونی بافت قومی افغانستان، بر پایه برآوردهای جمعیتی، بر آنند که نسبت جمعیتی ازبکان به دیگر گروههای قومی در این کشور در سالهای اخیر افزایش قابل ملاحظه‌ای یافته‌است (نک: همو، ۲۰۸).

۳. ترکستان چین: گروههایی از مردم ازبیک در ناحیه خودگردان سین‌کیانگ - اویغور در شمال غربی چین روزگار می‌گذرانند که در اغلب شهرستانهای آن ناحیه خودگردان پراکنده‌اند، اما بیش از نیمی از آنان در ۶ شهر بزرگ، یا نسبتاً بزرگ ارومچی، کاشغر، گُلجا (ای نینگ)، تاجین، شاتسه و ییپچین زندگی می‌کنند (نینگ، ۸۷).

پیشینه حضور عناصر قومی ازبیک در این منطقه به اوایل عصر شیبانیان می‌رسد. حیدر دوغلات در «تاریخ رشیدی» (ص 67) به حضور گروهی از ازبکان در نواحی ختن اشاره کرده است. گفتار وامبری در سده ۱۹م بر پایه شنیده‌های نه چندان دقیق خود از ترکستان چین، از حضور ازبکانی در یارقند و آن نواحی حکایت دارد که خود را با ازبکان خوقند و خویه خویشاوند می‌شمردند (سیاحت، ۴۴۰، قس: ۴۹۳-۴۹۴). همچنین قیچاقها و اویسونهایی که در سده ۱۹م در نواحی کاشغر به کوچندگی روزگار می‌گذرانیدند (نک: همان، ۴۸۹؛ تینیشپایف، 27) و در قومیتهای ترکستان مستحیل شده‌اند، دور نیست که همچون ساکنان دره فرغانه، به تشکل ازبکان پیوسته باشند.

گفتنی است که در عصر خاندان یوان و مینگ در چین، مسیر تجاری میان سمرقند و چین که از ترکستان شرقی گذر می‌کرد، رونقی فراوان یافت و در خلال سده ۱۹م شمار ازبکان ماوراءالنهری که در اطراف این مسیر تجاری، در ترکستان شرقی مسکن می‌گزیدند، روی به افزایش داشت. در دهه‌های ۷ و ۸ از سده یادشده تا دهه ۴ از سده ۲۰م، موج مهاجرت ازبکان ماوراءالنهری به ترکستان شرقی ادامه یافت. در پی تحولات اساسی در چین، از ۱۹۴۹م نام قومی ازبیک به عنوان نامی

ازبکان شایان توجه است (طبق برآورد جمعیتی ۱۹۹۴م، برابر ۵۸۰ هزار نفر) و در دومین شهر بزرگ این جمهوری، شهر اوش ازبکان اکثریت را تشکیل داده‌اند (نک: همان، 935). در جنوب شرقی، جمعیت گسترده‌ای از ازبکان در جمهوری تاجیکستان سکنی دارند (طبق برآورد جمعیتی ۱۹۹۲م، برابر ۱'۲۰۰'۰۰۰ نفر) و در جنوب غربی گروههایی اندک از آنان در خاک ترکمنستان مسکن گزیده‌اند (طبق آمار ۱۹۸۹م، برابر ۳۱۷ هزار نفر).

در پی استقلال یافتن جمهوریهای آسیای مرکزی در ۱۹۹۱م و شدت گرفتن بیش از پیش احساسات ملی در منطقه، ازبکان خارج از مرز، به ویژه در تاجیکستان در وضع ویژه‌ای قرار گرفته‌اند. جمعیت متراکم ازبکان در تاجیکستان و افزایش سریع جمعیت در میان آنان ازبیک سو و گونه‌ای تقابل تاریخی میان دو ملت از سوی دیگر وضع دشواری را برای ازبکان در تاجیکستان فراهم آورده است (نک: تیتما، 41). پس از تاجیکستان باید به وضع نسبتاً دشوار ادامه حضور ازبکان در قرقیزستان اشاره کرد (نک: همو، نیز ویتیکر، همانجاها).

افزایش درصد جمعیتی ازبکان نسبت به ملیتهای دیگر در تاجیکستان (۲۱/۲٪ در ۱۹۲۶م؛ ۲۳٪ در ۱۹۹۲م) و در قرقیزستان (۱۱/۱٪ در ۱۹۲۶م؛ ۱۲/۹٪ در ۱۹۹۴م) و کاهش این درصد در قزاقستان (۳/۳٪ در ۱۹۲۶م؛ ۱/۸٪ در ۱۹۷۹م) و ترکمنستان (۱۰/۸٪ در ۱۹۲۶م؛ ۹٪ در ۱۹۸۹م) تا حدودی علل این دشواریها را آشکار می‌سازد (برای آمارها، نک: تیتما، همانجا؛ ویتیکر، 934، 1039؛ برای آمار تاریخی توزیع ازبکان در این جمهوریها، نک: آکینر، 276).

۲. افغانستان: ازبکان ساکن در افغانستان که غالباً در شمال این کشور زندگی می‌کنند، تقسیمات قبیله‌ای خود را نیز حفظ کرده‌اند. جای‌گیری ازبکان در حوزه‌های علیای آمودریا، ادامه روند تاریخی جای‌گیری کوچندگان ازبیک در ماوراءالنهر بوده است (نک: عثمانوف، 220؛ نیز برای نقشه‌ای از توزیع جغرافیایی آنان، نک: آدایک، 5). نویسندگان روسی چون خانیکوف و بایف در سده ۱۹م از آمدن قبایل گوناگون ازبیک به شمال افغانستان سخن گفته، و این ازبکان را بالغ بر ۲۸ تیره دانسته‌اند (نک: عثمانوف، 221؛ نیز نک: تینیشپایف، 27؛ دورفر، «ایرانی...»، 221).

در سده ۱۳ق/۱۹م برخی خان‌نشینهای خرد ازبیک با مرکزیت بلخ، کوندوز و جز آن وجود داشت که در اواخر آن سده، در پی توسعه نفوذ افغانها برچیده شدند. فشار عبدالرحمان خان، امیر افغان بر آن منطقه، موجی از مهاجرت به سمت شمال را در میان ازبکان پدید آورد، اما به دنبال توافق میان دولتهای روسیه و انگلستان در باره روشن کردن مرزهای افغانستان در شمال، و برخورد قاطع عبدالرحمان خان، امیر وقت افغانان با مسئله ازبکها - که به آنان به عنوان بخشی از ملت خود، حقوقی برابر با افغانها را پیشنهاد می‌کرد - بازمانده مردمان ازبیک در شمال افغانستان ماندگار شدند (نک: عثمانوف، 223-221؛ یاغوروف، 105). گفتنی است که در اواخر سده ۱۹م، نیز جمعیتی در حدود ۲'۵۰۰

معین‌الدین نظری، به کوشش زان اوین، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ میرخواند، محمد، روضه الصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نسوی، محمد، سیرة السلطان جلال‌الدین، به کوشش حافظ احمد حمیدی، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نینگ، چو، القویات المسلمة فی الصين، ترجمه وحید هوا دی چینگ، پکن، ۱۹۸۸ م؛ وامیری، آ.، تاریخ بخاری، ترجمه احمد محمود ساداتی، قاهره، شرکت الاعلانات الشرقیه، مصر، سیاحت درویشی دروغین، ترجمه فتحعلی خواجهدوریان، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ وزیک، البیه‌سی، ترکستان، ۱۹۱۸ م؛ همام، «تاجیکها»، مجله مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، تهران، ۱۳۷۱ ش، س ۱، شماره ۱ نیز؛

Adamec, L.W., *Herat and Northwestern Afghanistan*, Graz, 1975; Ahmedov, B., *Uzbek ulusi*, Tashkent, 1992; Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; Arat, R.R., «Türk şivelerinin tasnifi», *Türkiyat mecmuası*, İstanbul, 1953, vol. X; Bābur, Muhammad, *Bābur-Nāma*, tr. A.S. Beveridge, New Delhi, 1970; Bakhrushin, S.V. et al., *Istoriya narodov Uzbekistana*, Tashkent, 1947, vol. II; Barthold, V.V., «O prepodavanii tuzemnykh narechiĭ v Samarkande», «Eshchë o slove sarta», «Tseremonial pri dvore uzbekskikh khanov», *Raboty po otdeĭnym problemam istorii Srednei Azii*, Moscow, 1964, vol. II (2); Baskakov, N.A., «K voprosu o klassifikatsii tyurkskikh yazykov», *Izvestiya Akademii Nauk SSSR, Literatura i yazyk*, 1952, vol. XI (2); Benzing, J., «Die uzbekische und neu-ugurische Literatur», *Philologiae turicae fundamenta*, Wiesbaden, 1965; Brandenstein, W. and M. Mayrhofer, *Handbuch des Altperisischen*, Wiesbaden, 1964; Dadabaev, Kh. et al., *Problemy leksiki starouzbekskogo yazyka*, Tashkent, 1990; Daniyarov, Kh. D., «Ob etapakh formirovaniya starouzbekskogo pis'mennoliteraturnogo yazyka», *Sovetskaya tyurkologiya*, 1976, vol. VI; Deny, J., «Langues turques...», *Les langues du monde*, Paris, 1952, vol. I; Doerfer, G., «Iranio-uralistica», *Current Trends in Linguistics*, The Hague/Paris, 1970, vol. VI; id., *Türkische und mongolische Elemente*, Wiesbaden, 1965; Dughlidi, Muhammad Haidar, *Tarikh-i-Rashidi*, tr. E.D. Ross, Patna, 1973; Eckmann, J., «Die tschaghataische Literatur», *Philologiae turicae fundamenta*, Wiesbaden, 1965; GAS; Gulyamov, Kh., *Uzbeksko-tadzhikskie yazykovye svyazi*, Tashkent, 1983; Gumilev, L.N., *Drevnie Tyurki*, Moscow, 1967; Howorth, H.H., *History of the Mongols*, London, 1880; Iskakova, Z.E., «Tyurksko-indijskie yazykovye svyazi», *Izvestiya Natsionalnoi Akademii Nauk Respubliki Kazakhstan*, Almaty, 1993; *Istanbul'un fethinden önce yazılmış tarihî takvimler*, ed. O. Turan, Ankara, 1984; Kamolov, F.K., «O nekotorykh voprosakh uzbekskoi orfografii», *Voprosy uzbekskogo yazykovedeniya*, Tashkent, 1954; Karimysheva, B. Kh., «Uzbekisa», BSE³, vol. XXVI; Kononov, Andrei N., *Grammatika sovremennogo uzbekskogo literaturnogo yazyka*, Moscow/Leningrad, 1960; Kuçkartayev, I., «Latin harflı alfabenin özbekçeye uygulanması üzerine», *Türk dünyası*, 1993, vol. I (3); Malov, S.E., *Eniseyskaya pis'mennost' Tyurkov*, Moscow/Leningrad, 1952; Meicun, Lin, «Tocharian Peoples, Significance of Silk Roads in the History of Human Civilisation, Seni Ethnological Studies, Osaka», 1992; Menges, K.H., «The Dravidian-Altai Relationships», *Proceedings of the 26th International Congress of Orientalists*, New Delhi, 1968, vol. II; Muminov, I.M. et al., *Istoriya Uzbekskoi SSR*, Tashkent, 1974; Nadzhip, E.N., «O srednevekovykh literaturnykh traditsiyakh», *Sovetskaya tyurkologiya*, 1970, vol. I; Oshanin, L.V., «Etnogenez tadzhikov po dannym sravnitel'noi antropologii tyurkskikh i iranskikh narodov Srednei Azii», *Trudy Akademii Nauk Tadzhikskoi SSR*, Stalinabad, 1954; Pavet de Courteille, M., *Dictionnaire turk-oriental* Paris, 1870; Qashqari, Makhmud, *Tuĥf bîr turkî tilîf (Dinani lughat it-turk)*, ed. K. Beketaev and A. Ibatov, Almaty, 1993; Qaydarov, A. and M. Oruzov, *Turkitanugha kitāse*, Almaty, 1992; Rasulev, I., «Nekotorye voprosy uzbekskoi nauchno-tekhnicheskoi terminologii», *Voprosy...* (vide: Kamolov); *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, ed. E. Combe et al., Cairo, 1943-1944; Reshetov, V.V., «Sostoyaniye i zadachi uzbekskoi dialektologii», *Voprosy...* (vide: Kamolov); Shākhārīm Qūdaiberdīlī, *Turik, qyrgyz-qazaq hām khandar shezhireŝi*, Almaty, 1991; Shcherbak, A.M., *Grammatika starouzbekskogo yazyka*, Moscow/Leningrad, 1962; id., notes on *Oguz-nāme*, Moscow, 1959; *Sobranie vostochnykh rukopisei Akademii Nauk Uzbekskoi SSR*, ed. A.A. Semenov et al., Tashkent, vol. VI, 1963, vol. XI, 1987; Spuler, B., *Die goldene Horde*, Wiesbaden,

واحد بر مهاجران ماوراءالنهری از سوی دولت چین رسمیت یافت (نک: نینگ، ۸۸).

برپایه آمار رسمی چین، در ۱۹۸۲ م شمار ازبکان در این سرزمین در حدود ۲۴۰۰ نفر بوده است (همو، ۸۷)، اما در منابع غیر رسمی، گاه جمعیت آنان را بالغ بر ۱۵ تا ۱۸ هزار تن دانسته‌اند (نک: آکینر، 286).

مأخذ: این اثر، الکامل؛ ابن بطوطه، محمد، رحله، بیروت، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۴ م؛ ابن عربشاه، احمد، عجائب المقدور، قاهره، ۱۳۰۵ ق؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، سالک الابصار، ج تصویر، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ ابن فضلان، احمد، رساله، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۹ ق/۱۹۵۹ م؛ ابن فقیه همدانی، احمد، البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵ م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، تلخیص مجمع الآداب، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۳ م؛ ابن نقطه، محمد، التقدید، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابوطاهر سمرقندی، سمریه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ ابوالغازی بهادرخان، شجره ترک، به کوشش دمژون، سنت‌پترزبورگ، ۱۸۷۱ م؛ استرابادی، محمد مهدی، دره نادره، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ اسفزاری، محمد، روضات الجنات، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ اولیاچلی، سیاحت نامه، استانبول، ۱۳۱۴ ق؛ بخاری، سلیمان، لغت چغتای و ترکی عثمانی، استانبول، ۱۲۹۸ ق؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، قاهره، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ بناکی، داود، تاریخ (روضه اولی الالباب)، به کوشش جعفر شمار، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ پاشینو، ب.، سفرنامه ترکستان، ترجمه مادرئوس داود خانف، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ تزروکات تیموری، تحریر ابوطالب حسینی، به کوشش دیوی و وایت، آکسفرد، ۱۷۸۳ م؛ جوینی، عطاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ ق/۱۹۱۱ م؛ حافظ ابرو، عبدالله، ذیل جامع التواریخ، به کوشش خانبابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ همو، زبده التواریخ، به کوشش کمال حاج سیدجواد، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ دژنو، کاترینو، «سفرنامه»، سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ دلاواله، پیترو، سفرنامه، به کوشش شماع‌الدین تنفا، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ سانلیور، پیر، «نقشه جدید قومی افغانستان»، ترجمه ابوالحسن سروقد مقدم، افغانستان اقوام کورج نشینی، مشهد، ۱۳۷۲ ق/۱۹۹۳ م؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام‌الدین اورونبایف، تاشکند، ۱۹۷۲ م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ عبدالقادر قرشی، الجواهر المضيئة، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ عبدالله بن حمزه، الشافی، صنعاء/بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ فرامکین، گ.، باستان‌شناسی در روزهان، مهمان نامه بخارا، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ قزوینی، محمد، یادداشتها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کاشانی، عبدالله، تاریخ اولجایتو، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ کاشفری، محمود، دیوان لغات الترك، استانبول، ۱۳۳۳ ق؛ کستکرو، آ. ف.، «طوایف آسیای مرکزی»، ترجمه مادرئوس، یادیار، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ کلاریخو، سفرنامه، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ محمد بن نجیب بکران، جهان نامه، به کوشش محمدامین ریاضی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ محمد کاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمد امین ریاضی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ محمود بن امیرولی، «بحرالاسرار» (نک: مل، بارتولد، «مراسم...»); مرعشی‌ظهرالدین، تاریخ گیلان و دیلمستان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مسعودی، علی، التنبیه والاشراف، قاهره، ۱۳۵۷ ق؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ منتخب التواریخ معینی، منسوب به

دانسته‌اند، اما گروهی بر آنند که بیالون که پس از کشته شدن شوهرش طغریل به ازدواج توقتا درآمده بود، مادر ازبک بوده است. گفته‌اند توقتا در بستر مرگ نزد وی از قتل طغریل و تبعید ازبک پشیمان شد و بی‌درنگ به دوتن از امیرانش فرمان داد تا ازبک را از تبعیدگاه به سرای بازگردانند. ولی توقتا پیش از ورود ازبک درگذشت (نک: هاورث، همانجا).

به گزارش ابوالقاسم کاشانی (ص ۱۴۴-۱۴۵) قتلغ تیمور، امیرسرای پس از مرگ توقتا، امرای مغول را به پذیرفتن جانشینی پسرش (یا نواده‌اش ایریاساخان، قس: اشپولر، ۸۶) فراخواند. نام این پسر توقتا در گزارش ابوالقاسم کاشانی نیامده است. ولی به رغم آنکه برخی از مورخان (نک: رمزی، ۵۰۴/۱) برآنند که از توقتا هیچ فرزندی برجای نماند، بناکتی (ص ۳۹۷) از ۳ پسر او یاد کرده که از آن میان احتمالاً توکل یوقا در تلاشی برای تصاحب تاج و تخت، ناکام ماند و سرانجام به دست ازبک کشته شد (نک: هاورث، همانجا). به هر روی قتلغ تیمور با امرای مغول شرط کرد که پیش از استقرار خان جدید، ازبک را به سرای فراخوانند و به قتل رسانند (ابوالقاسم، همانجا). گرچه ابوالقاسم کاشانی از نقش اصلی قتلغ تیمور در یاری ازبک سخنی نمی‌گوید، ولی پیداست که قتلغ تیمور ضمن همداستانی با بیالون، با طرح نقشه‌ای ماهرانه، می‌کوشید تا زمان ورود ازبک به پایتخت، مسئله جانشینی توقتا را به تأخیر اندازد (نک: رمزی، اشپولر، همانجاها). سرانجام ازبک پس از آگاهی از مرگ عموی خویش به سرای درآمد و قتلغ تیمور از او پیمان گرفت که چون بر تخت نشیند، اسلام آورد (رمزی، همانجا؛ قس: هاورث، II/172). ازبک چنین کرد و به گزارش ابوالقاسم کاشانی (همانجا) امرای مغول را نیز به پذیرش اسلام فرا خواند، اما سالار امراتستک به یاسای چنگیزخان را کافی دانست و از پذیرفتن اسلام سرباز زد و ازبک هم او را هلاک کرد. امرای دیگر توطئه‌ای درچیدند تا وی را در مجلس بزمی از میان بردارند. ازبک از توطئه آگاهی یافت و بگریخت. سپس با سپاهی که گرد آورده بود، بازگشت و همه امرای مخالف را از دم تیغ گذراند و خود در رمضان ۷۱۲ بر تخت نشست (نیز نک: اشپولر، همانجا) و به پاس مساعدتهای قتلغ تیمور، امارت خوارزم بدو سپرد (رمزی، ۵۰۵/۱).

در اوایل حکومت ازبک خان، بابا اوغلو (اغول)، یکی از شاهزادگان اردوی زرین سر به شورش برداشت و خوارزم دورترین ولایت جنوب شرقی قلمرو خان را عرصه قتل و غارت قرار داد. چون قتلغ تیمور حاکم آن دیار نتوانست او را سرکوب کند، ییسور (یا یساور) از شاهزادگان جغتایی ماوراءالنهر، بابا اوغلو را به قلمرو ایلخانان ایران گریزند. او به الجایتو (حک ۷۰۳-۷۱۶ق) پناه برد و بدین سبب بین ازبک خان و ایلخان ایران «وحشتی تمام ظاهر شد». در این میان ایسن بوغا، حاکم جغتایی ماوراءالنهر (حک ۷۰۹-۷۱۸ق) برخان بزرگ مغول در چین شورید و برای آنکه ازبک را نیز با خود همراه کند، در پیغامی بدو، چنین وانمود کرد که خان بزرگ او را لایق فرمانروایی

1965; Stroeve, L.V., «Bor'ba kochevoi i osedloi znati v Chagataiskom gosudarstve...», *Pamyati Akademika I.Yu. Krachkovskogo*, Leningrad, 1958; Sümer, F., *Oğuzlar*, Ankara, 1972; Thomsen, V., «Dr. M.A. Stein's Manuscripts in Turkish Runic Script», *JRAS*, 1912; Titma, M. and N.B. Tuma, *Migration in the Former Soviet Union*, Köln, 1992; Togan, Z.V., *Umumi Türk tarihi*, Istanbul, 1981; Tolstov, S.P., «La Chorasmie antique», ed. R. Ghirshman, *Artibus asiae*, 1953, vol. XVI; Tynyshpaev, M., *Materialy k istorii kirgiz-kazakskogo naroda*, Tashkent, 1925; Usmanov, A., «Nekotorye svedeniya ob Uzbekakh Afganistana», *Central Asiatic Journal*, 1975, vol. XIX; Vambery, A., «Die Sarten und ihre Sprache», *ZDMG*, 1890, vol. XLIV; id., «Eine legendäre Geschichte Timurs», *ZDMG*, 1896, vol. LI; Whitaker's *Almanack*, London, 1995; Yagmuruv, A., «Turkmeny Afganistana», *Turkmeny zarubezhnogo vostoka*, Ashkhabad, 1993; Yakubovskii, A.Yu., *Istoriya narodov Uzbekistana*, Tashkent, 1950, vol. I.

احمد پاکچی

ازبک، مظفرالدین، نک: اتابکان آذربایجان.

ازبک خان، غیاث الدین محمد (د شوال ۷۴۲/مارس ۱۳۴۲)، بزرگ‌ترین فرمانروای مغول اردوی زرین یا آلتین اردو (ه م)، از نوادگان باتو پسر جوجی.

پدرش طغریل (طغرلجه، نک: حمدالله، ۵۸۵؛ قس: وصاف، ۶۰۷، که نام پدر ازبک را طغلق آورده است) نام داشت، اما برخی از نویسندگان به خطا ازبک را پسر توقتا (تقو) برادر طغریل دانسته‌اند (نک: صفدی، ۳۶۷/۸). به گفته رشیدالدین فضل الله (۱۴۲/۲)، طغریل در زمره شاهزادگانی بود که در برکناری تودامنکو از سلطنت اردوی زرین در ۶۸۶ق/۱۲۸۷م شرکت جست و چون توقتا، برادر کهر طغریل در ۶۸۹ق قدرت را قبضه کرد، طغریل با تولا بوقا که بر ضد فرمانروای جدید سر به شورش برداشته بود، متحد شد. اما به زودی توقتا شورش را سرکوب کرد و طغریل را به قتل رساند. سپس ازبک پسر جوان او را به قلمرو خطرناک چرکسها تبعید کرد (نک: هاورث، II/148؛ اشپولر، ۸۵). اخبار دیگری (نک: هاورث، همانجا) که در جزئیات آن باید تردید کرد، نیز حاکی از آن است که ازبک به روزگار حکومت توقتا در تبعید به سر می‌برده است؛ اما از گزارش ابوالقاسم کاشانی، مورخ مشهور عصر ایلخانان (نک: ص ۱۴۴)، که برخی از نامه‌های مغولی در این گزارش باید تصحیح شود) پیداست که ازبک دست کم در اواخر عهد توقتا، مقامی نظامی داشته است. چنانکه توقتا در واپسین روزهای حیات خود چون به یاری بایان، خان آق اردو (ه م) که توسط برادرش از قلمرو خود رانده شده بود، شتافت، در بازگشت به سرای - تاختگاه اردوی زرین - ازبک و برادر خود افشه را به فرماندهی لشکرها گمارد.

به روایت برزالی (نک: رمزی، ۵۰۳/۱)، توقتا می‌خواست نوه خود ایریاساخان را به جانشینی برگمارد (نیز نک: اشپولر، همانجا)، اما ازبک با مساعدت قتلغ تیمور، نایب توقتا و امیرسرای و نیز بیالون که او را بیوه پدرش طغریل دانسته‌اند، قدرت را قبضه کرد. گزارشهای مورخان درباره چگونگی دست یافتن ازبک به فرمانروایی اردوی زرین و نیز هویت بیالون سخت آشفته و مبهم است. با اینکه برخی (نک: رمزی، ۵۰۴/۱ - ۵۰۵؛ ابن خلدون، ۵ (۱۱۳۹/۵)) بیالون را بیوه طغریل

و ایلخانان وارد نکرد (نیز نک: اشپولر، 94-95). حتی پس از مرگ ابوسعید بهادرخان، آخرین ایلخان مقتدر ایران در ۷۳۶ق، ازبک در یورش گسترده‌ای به اران و آذربایجان، در تسخیر این نواحی که سالها در آرزوی آن بود، توفیق نیافت. تنها در اواخر حیات خود در ۷۴۱ق/۱۳۴۰م توانست بخشی از خراسان را تسخیر کند (حافظ ابرو، همان، ۱۹۰-۱۹۲: اشپولر، 96).

ازبک خان در نخستین سال فرمانروایی، در سایه صلح موقت با الجایتو، متوجه امیرنشینهای روسیه شد که از خراجگزاران آلتین اردو بودند و در زمان او مداخله مغولان در رویدادهای مربوط به آن نواحی به اوج خود رسید (برای تفصیل، نک: همو، 88-91: نیز ه. د. آلتین اردو). افزون بر آن ازبک در اروپای شرقی و منطقه بالکان در کشمکش میان کشورهایی که زیر سلطه مغولان نبودند، هم مداخله می‌کرد، هر چند از جزئیات آن آگاهی در دست نیست. مثلاً همزمان با جنگهای میان بیزانس، بلغارستان و صربستان، ازبک خان در ۱۳۱۹م در رویدادهای بالکان مداخله کرد و مغولان تا دروازه‌های آدریانوپل پیش رفتند. ازبک همچنین در ۱۳۲۴م پس از مرگ سون توسلاو^۱، سزار بلغارستان، ظاهراً گئورگ تتر^۲ دوم، فرمانروای جدید این کشور را در جنگ بر ضد امپراتوری بیزانس و بار دیگر در ۲۸ ژوئن ۱۳۳۰ در نبرد با صربها یاری داد (نک: اشپولر، 92: هاورث، 158/II). با اینهمه در این روزگار، گذشته از امیرنشینهای روسیه که به تدریج استقلال سیاسی و نظامی یافتند، لهستانیها نیز قدرت گرفتند و حملاتی بر ضد مغولان آغاز کردند (اشپولر، 91). از طرفی همزمان با انحطاط و سقوط امپراتوری بیزانس و حکومت بلغارستان، در جنوب غربی قلمرو ازبک خان و در کرانه‌های جنوبی دریای سیاه، دولت ترک عثمانی پا می‌گرفت. ترکان عثمانی در ۱۳۲۶م به رهبری عثمان - که نام سلسله عثمانی از او گرفته شد - بروسه را تسخیر کردند و سپس اورخان پسر و جانشین وی با چیرگی بر کرانه‌های آسیای پسفر، راه ترکان را به اروپا هموار کرد. در این میان ازبک شاید نه علاقه و نه اراده آن را داشت که از بسط قدرت و نفوذ دولت جدید جلوگیری کند. سرانجام، همین عثمانیها دست مغولان را به کلی از سرزمینهای متمدن جنوب کوتاه کردند و از آن پس قلمرو اردوی زرین تنها به استیهای «اوراسیا» محدود شد (نک: ساندرز، 165: اشپولر، همانجا).

هر چه پایه‌های روابط ازبک خان با دولت ممالیک مصر سست‌تر و موفقیت او در تسخیر اران و آذربایجان کمتر می‌شد، به روسیه و اروپای شرقی بیشتر توجه نشان می‌داد؛ زیرا هم امیرنشینهای روسیه به تدریج در برابر خواستها و فرمانهای خان قبیچاق بیشتر پایداری می‌کردند و هم مردم لیتونی و لهستان قدرت روزافزون می‌یافتند. از این رو مغولان در ۱۳۳۷م لوبلین^۴ را به مدت ۱۲ روز محاصره کردند و در ۱۳۴۰م طی یورشهایی به غرب، لهستانیها و مجارها را به حرکت واداشتند. سپس

ندانسته، و بر آن است حکومت قبیچاق را به دیگری واگذارد. ازبک نیز فریب خورد و بر خان بزرگ نافرمان شد، اما به سفارش یکی از امیران خود (نام او گرچه در تاریخ الجایتو نیامده، ولی به احتمال بسیار مقصود همان قتلغ تیمور است) که در استواری سلطنت وی تلاشها کرده بود، از نافرمانی پشیمان شد و ایلجیانی نزد خان بزرگ فرستاد و به فرمانبرداری از او گردن نهاد (ابوالقاسم، ۱۴۵-۱۴۶، ۱۷۳-۱۷۶). چنین می‌نماید که ازبک از این پس با امپراتوران مغول چین روابط حسنه داشت (یاب، 498)، به گزارش یوان شی^۱ (تاریخ سلسله یوان) از منابع مهم چینی، ازبک در ۷۳۶ق/۱۳۳۶م سفیری نزد امپراتور فرستاد و از او خواست تا هزینه تأسیس پایگاههای نظامی را در برخی نواحی چین که در تیول خان اردوی زرین بود، بر عهده گیرد و نیز اداره این پایگاهها را که برای سهولت آمد و رفت سپاهیان تأسیس می‌شد، به عهده ازبک واگذارد (نک: هاورث، همانجا).

دولت ایلخانان مغول در ایران قدرتمندترین دشمن ازبک خان به شمار می‌رفت و از سالها پیش میان ایشان و آلتین اردو نزاع بود، چه فرمانروایان اردوی زرین، اران و آذربایجان را که در تصرف ایلخان بود، جزئی از قلمرو خود می‌دانستند (شبانکاره‌ای، ۲۸۹-۲۹۰). با این حال، ازبک در نخستین سال فرمانروایی، ایلجیانی نزد الجایتو روانه کرد و با اشاره مبهمی به موارد اختلاف، خواستار برقراری روابط دوستانه شد (ابوالقاسم، ۱۴۶: حافظ ابرو، ذیل، ۱۰۶). چندی بعد که بابا اوغلو به ایران پناهنده شد، ازبک سفیری نزد الجایتو فرستاد و خواهان برگرداندن شاهزاده شورشی به اردوی زرین شد و ایلخان را نیز به حمله به اران و موغان تهدید کرد. الجایتو هم فرمان داد تا چند تن از بستگان بابا اوغلو را در حضور سفیر ازبک سر ببرند (قس: اشپولر، 92-93). با این حال، در ۷۱۸ق/۱۳۱۸م ازبک خان دریند را تسخیر کرد و تا کرانه رود گریش پیش رفت؛ اما از سپاه ابوسعید بهادرخان (ه. م)، جانشین الجایتو شکست خورد و با تحمل تلفاتی سنگین عقب نشست (نک: وصاف، ۶۳۵-۶۳۸).

ازبک خان در برابر این دشمن قدرتمند کوشید تا با مملوکان مصر که با ایلخانان ایران دشمنی می‌ورزیدند، متحد شود. به گزارش مورخان عرب بارها سفرای ازبک خان که شمار آنان گاه به بیش از ۱۷۰ تن می‌رسید، با هدایای بسیار نزد سلطان ملک الناصر محمد بن قلاوون فرستاده می‌شدند (نک: مقریزی، ۱۳۲/۱)، حاشیه ۲، نیز ۱۴۵، ۱۶۳، جم؛ نیز نک: ه. د. آلتین اردو). از آن سوی، در پی امضای صلح نامه نهایی بین مملوکان و دولت ایلخانان ایران در ۷۲۲ق/۱۳۲۲م (نک: مقریزی، ۱۳۲/۱)، روابط ازبک با الناصر تیره شد. از آن پس دولت مملوکان ترجیح داد خود را درگیر نبردهای بی فایده نکند و هیأتیهای نمایندگی ازبک خان که در ۷۲۵ و ۷۲۸ق به قاهره فرستاده شدند (نک: همو، ۲۶۴/۱)، نیز هیچ خللی به صلح میان مملوکان

1. Yuen Shi.

2. Sventoslav

3. Georg Terter(ij)

4. Lublin

بزرگ آن روزگار می‌رفت و به رغم آنکه از سوی او استقبال نمی‌شد، با فروتنی با وی به گفت‌وگو می‌نشست (ابن بطوطه، ۳۶۴/۸).

از میان فرمانروایان آلتین اردو، ازبک خان چنان اعتبار و شهرتی به دست آورد که مورخان و نویسندگان، سرزمین قبیچاق را که پیش‌تر اولوس جوچی یا برکه می‌نامیدند، غالباً به نام اولوس یا ممالک ازبک خواندند (مثلاً نک: حافظ ابرو، *زبدة التواریخ*، ۳۳۱/۸، ۶۳۵/۲؛ روملو، ۱۰۳، ۱۹۹؛ اشپولر، ۸۷). همچنین نام ازبک را اتحادیه قبیله‌ای مختلط مغولی-ترکی ازبک (ه م) جاودان ساخته (نک: ساندروز، ۱۶۵) که سرزمین آنان، ازبکستان (ه م)، اکنون یکی از جمهوریه‌های مستقل آسیای میانه است.

مأخذ: ابن بطوطه، رحله، به کوشش عبدالمنعم عریان و مصطفی قصاص، بیروت، ۱۴۰۷/۱۹۸۷م؛ ابن خلدون، *العبر*، ابن فضل الله عری، احمد، مسالک الابصار، به کوشش فواد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸/۱۹۸۸م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *تاریخ اولجايتي*، به کوشش مهین هبلی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ پناکئی، داوود، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۳۹ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، *ذیل جامع التواریخ*، به کوشش رشیدی، به کوشش خانباا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ هو، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سید جوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ذهبی، محمد، *ذیل العبر*، همراه العبر، به کوشش محمد سعید بن بسوی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵/۱۹۸۵م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش ادگار بلوشه، لیدن، ۱۳۲۹/۱۹۱۱م؛ رمزی، محمد، *تلفیق الاخبار و تلخیص الآثار فی وقایع قزان و بلغار و ملوک التار*، اورنبورگ، ۱۹۰۸م؛ روملو، حسن، *احسن التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، و سیادن، ۱۴۰۲/۱۹۸۲م؛ قلقلندی، احمد، *صبح الاعش*، قاهره، ۱۳۸۳/۱۹۶۳م؛ گروسه، رنه، *امپراتوری صحرانوردان*، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ش؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۴۱م؛ وصاف، *تاریخ*، به کوشش محمد مهدی اصفهانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نیز:

Howorth, H. H., *History of the Mongols*, London, 1888; Saunders, J. J., *The History of the Mongol Conquests*, London, 1971; Spuler, B., *Die goldene Horde*, Wiesbaden, 1965; Yapp, M. E., «The Golden Horde and its Successors», *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1970, vol. I(A).
ابوالفضل خطیبی

حملة مشترک قبیچاقها و روسها به اسمولنسک^۱ که از ۱۳۱۳م از پرداخت مالیات سرباز زده بودند، انجام گرفت و هنگامی که سپاه ازبک خان در گیرودار جنگ با مردم لیتونی بود، وی در «سرای» درگذشت (اشپولر، ۹۸-۹۷).

پس از مرگ ازبک، به وصیت او، پسر ارشد و ولیعهدش تینی بیک به فرمانروایی رسید، اما اندکی بعد برادر کهنتر وی جانی بیک او را به قتل رساند و خود به فرمانروایی نشست (همو، ۹۹).

درباره مسلمانان ازبک خان باید گفت گرچه پیش از او نیز برخی از خانهای اردوی زرین مثل برکه و تودامنگو اسلام آورده بودند، ولی دین جدید برای آنان جنبه شخصی داشت و در سیاست و کشورداری ایشان دخیل نبود؛ اما چون ازبک اسلام آورد، ادیان دیگری چون مسیحیت و بودایی که میان مغولان رواج یافته بود، کنار نهاده شد و اسلام در ساختار حکومتی مغولان قبیچاق سخت نفوذ یافت (نک: ساندروز، ۱۶۴). از این رو، مورخان مسلمان، دوره فرمانروایی او را عصری طلایی دانسته، و اقدامات او را در ترویج اسلام، بسیار ستوده‌اند (نک: ذهبی، ۳۶/۴؛ ابن فضل الله، ۸۴/۳؛ صفدی، ۳۶۷/۸). ازبک مسلمان متعصب بود و به فرمان او بسیاری از بخشیان (روحانیان مغول) و جادوگران کشته شدند. گفته‌اند وقتی یکی از دختران آندرونیکوس سوم، امپراتور بیزانس را که گویا نامش بیالون بود، به زنی گرفت، او را واداشت تا مسلمان شود (نک: رمزی، ۵۰۳/۱؛ ساندروز، همانجا). با این حال، ازبک خان به علل سیاسی و یا تجاری ترجیح داد با قدرتهای مسیحی روابط دوستانه‌ای برقرار کند. حتی خواهر خود را به ازدواج یک شاهزاده بزرگ روس درآورد (نک: گروسه، ۶۶۱، حاشیه ۱). پاپ نیز در ۱۳ ژوئیه ۱۳۳۸ در نامه‌ای به ازبک خان از رفتار نیکویی که او نسبت به مبلغان کاتولیک در قبیچاق ابراز داشته بود، قدردانی کرد. در ۱۳۳۹م ژان دومارینولی کشیش فرانسیسکن از سوی پاپ به دربار ازبک خان فرستاده شد (هاورث، II/163؛ گروسه، ساندروز، همانجا). از سوی دیگر همسر و پسر ازبک خان نیز چندین بار به سفارت نزد پاپ گسیل شدند (هاورث، II/171). همچنین ازبک خان با جنواییها و ونیزیها عهدنامه بازرگانی منعقد کرد و به سفرای جنوا، آنتونیو گریلو و نیکولودی پاگانا اجازه داد تا پایگاههای خود را در شهر کافا (بر کرانه شمالی دریای سیاه) دایر کنند و دیوارهای خراب شهر را از نو بسازند. ونیزیها هم اجازه یافتند پایگاهی در تانا، بر دهانه رود دن داشته باشند (گروسه، ۶۶۱-۶۶۲؛ ساندروز، همانجا).

ابن بطوطه که به روزگار فرمانروایی ازبک خان از قبیچاق دیدار کرده، او را در زمره ۷ فرمانروای بزرگ جهان برشمرده، و شرحی دقیق از دربار ازبک خان و زنان و فرزندان او به دست داده است (۳۳۸/۱، ۳۴۰-۳۴۵). به گفته همو (۳۶۳/۱) در سرای، تختگاه خان قبیچاق، مساجد بسیاری وجود داشت (نیز نک: قلقلندی، ۴۵۷/۴). ازبک به صوفیان احترام می‌گذاشت و با آنان مجالست داشت (صفدی، همانجا). گفته‌اند هر هفته به دیدار نعمان الدین خوارزمی، از مشایخ

آوانگاری مدخلها

=-e--e yūsof	احمد بن یوسف	ahmad-e-bn-e alaviyye(a)	احمد بن علویه
=-e--e--e-ro'a(e)ynī	احمد بن یوسف رعینی *	=-e--e alī-ye-bn-e exšīd	احمد بن علی بن اخشید *
= bījān	احمد بیجان	=-e--e--e--e abbās	احمد بن علی بن عباس *
= be(a)yk	احمد بیک *	=-e--e--e mikālī	احمد بن علی میکالی *
= pāšā	احمد پاشا	=-e--e īsā	احمد بن عیسی
=	احمد پاشا	=-e--e īsa-bn-e ze(a)yed	احمد بن عیسی بن زید
=	احمد پاشا	=-e--e īsā alavī	احمد بن عیسی علوی
= bonvāl	احمد پاشا بنوال	=-e--e farīqūn	احمد بن فریفون *
= būrsa(e)-lī	احمد پاشا بورسہلی	=-e--e kayyāl	احمد بن کیال *
= jazzār	احمد پاشا جزار *	=-e--e mobārez-o(e)d-din	احمد بن مبارز الدین محمد *
= kūčūk	احمد پاشا کوچوک	mohammad	
= gadik	احمد پاشا گدیک	=-e--e mohammad	احمد بن محمد *
= pūrī	احمد پوری	=-e--e--e ,še(a)yx	احمد بن محمد، شیخ *
=-e tabrizī	احمد تبریزی	=-e--e--e-bn-e aqlab	احمد بن محمد بن اغلب *
= tagūdār	احمد تگودار	=-e--e--e--e xalaf	احمد بن محمد بن خلف *
= te(a)ymūr pāšā	احمد تیمور پاشا *	=-e--e--e--e sa'īd-e	احمد بن محمد بن سعید همدانی *
= jāber	احمد جابر *	hamdānī	
=-e jān	احمد جام	=-e--e--e--e tāher	احمد بن محمد بن طاهر *
=-e jalāyer	احمد جلایر	=-e--e--e--e abd-o(e)s-	احمد بن محمد بن عبد الصمد شیرازی
= jowdat pāšā	احمد جودت پاشا *	samad-e šīrāzī	
=-e čarm-pūš	احمد چرم پوش *	=-e--e--e--e īsā	احمد بن محمد بن عیسی
=-e harb-e ne(a)yšābūrī	احمد حرب نیشابوری	=-e--e--e--e mozaffar	احمد بن محمد بن مظفر *
= hekmat	احمد حکمت *	=-e--e--e ha(e)ymī-ye	احمد بن محمد حیمی کوبانی
= xātam-e šahdī	احمد خاتم شہدی *	kowkabānī	
= xān-e abdālī	احمد خان ابدالی *	=-e--e--e--e še(a)yx-e-bn-e	احمد بن محمد شیخ بن زیدان *
=-e-bn-e xazer	احمد خان بن خضر *	ze(a)yedān	
=-e moqaddam	احمد خان مقدم	=-e--e--e erfān	احمد بن محمد عرفان *
=-e xezrūye(a)-ye balxī	احمد خضر و بہ بلخی	=-e--e--e qazvīnī	احمد بن محمد قزوینی *
= rāsem	احمد راسم	=-e--e mahmūd	احمد بن محمود
= rāy barīlvī, se(a)yyed	احمد رای بریلوی، سید	=-e--e modabber	احمد بن مدبر *
= rasmī	احمد رسمی	=-e--e masrūq	احمد بن مسروق *
=-e rafā'ī	احمد رفاعی *	=-e--e mūsa-bn-e ja'far	احمد بن موسی بن جعفر
=-e rūmī	احمد رومی	=-e--e nasr-e xozā'ī	احمد بن نصر خزاعی
=-e	احمد رومی	=-e--e nezām-o(e)l-molk	احمد بن نظام الملک
=-e zarkūb	احمد زرکوب	=-e--e yahya-l-mortazā	احمد بن یحیی المرتضی *
= zarrūq	احمد زروق *	=-e--e--e l-hādī	احمد بن یحیی الہادی *

=e ne(a)yrizi	احمد نیریزی	= zakī pāsā	احمد زکی پاشا *
ahmadū	احمدو *	=e zan jānī-ye ma'sūmī	احمد زنجانی معصومی *
ahmad vafīq pāsā	احمد وفیق پاشا	=-zī	احمد زی
= hāšem	احمد هاشم	=e sarhendī	احمد سرهندی
=-ol-he(a)yba	احمد الهیه	=-esemlālī	احمد سملالی *
ahmadī	احمدی *	=e sohravardī	احمد سهروردی
=	احمدی	=-e šamlū	احمد شاملو
=	احمدی	= šāh-e bahādor	احمد شاه بهادر
ahmad yādgār	احمد یادگار	=-e dorrānī	احمد شاه درانی
= yosrī afandī	احمد یسری افندی	=-e qājār	احمد شاه قاجار
= yasavī	احمد یسوی	= šowqī	احمد شوقی *
ahmadīliyyān	احمد یلیان	= še(a)yx	احمد شیخ
ahmad-e yanāltagīn	احمد ینالتگین	=-e sā'edī	احمد صاعدی *
ahmadiyye(a)	احمدیه *	=-e sāfī	احمد صافی *
=	احمدیه *	= abbās	احمد عباس *
=	احمدیه *	= abd-ol-haqq-e rodavīlāvi	احمد عبدالحق ردولوی
ahmar	احمر	=-e alavī	احمد علوی *
ahnaf-e-bn-e qe(a)ys	احنف بن قیس	=-e =	احمد علوی
ahvāl	احوال *	= alī-ye hāšemī-ye sandīlavī	احمد علی هاشمی سندیلوی
=	احوال	= fāres sedyāq	احمد فارس شدیاق *
=-e šaxsiyye(a)	احوال شخصی	= fazl-e abdālī	احمد فضل عبدلی *
ahvas	احوص	= faqīh	احمد فقیه
ehyā'-o olūm-ed-dīn	احیاء علوم الدین	=-e qāten	احمد قاطن
=-e mavāt	احیاء موات *	=-e qara-mānli	احمد قره مانلی *
ohayzer, banī	احیضر، بنی *	=-e qoftān-e najafī	احمد قفطان نجفی *
ohaymer-e sa'dī	احیمر سعدی	=-e kāteb	احمد کاتب
axbār-ol-'axyār	اخبار الاخبار *	=-e kāsānī	احمد کاسانی
=-od-do(a)wlat-es-saljūqiyya(e)	اخبار الدولة السلجوقیه *	= kahtovv	احمد کهتو *
=-el-'abbāsiyya(e)	اخبار الدولة العباسیة	= gerān	احمد گران
=-or-rosol-e va-l-molūk	اخبار الرسل والملوک *	=-e lor	احمد لور
=-os-sīn-e va-l-hend	اخبار الصين والهند	=-e mojtaهد	احمد مجتهد
al-'axbar-ot-tevāl	الاخبار الطوال *	= medhat	احمد مدحت
exbār-ol-'olomā'-e be-'axbār-el-hokamā'	اخبار العلماء باخبار الحكماء *	=-e mašhadī	احمد مشهدی
axbār-e makke(a)	اخبار مکه *	=-e mansūr	احمد منصور *
axbārī	اخباری	=-e mūsā	احمد موسی
axbāriyan	اخباریان	= mo(a)wte'-e-bn-e hose(a)yn	احمد موطنی بن حسین *
axlāji	اختاجی *	=-e nāser	احمد ناصر
axtar	اختر	=-e nasībī	احمد نصیبی
=	اختر	= nezām šāh	احمد نظام شاه
=	اختر	= nagar	احمد نگر
=	اختر	=-e nahāvandī	احمد نهاوندی

oxūnbe(a)	اخونبه *	axtarī	اختری
axave(a)ynī-ye boxārī	اخونی بخاری	axtasān	اختسان
axī	اخی	extelāf-ol-hadīs	اختلاف الحدیث
= evrān	اخی اوران	=-foqahā	اختلاف الفقها
= bābā	اخی بابا	extiyār	اختیار *
= jūq	اخی جوق	extiyārāt	اختیارات *
oxayzer	اخیضر	extiār-od-dīn-e torbatī	اختیار الدین تربتی
adārese(a)	ادارسه *	=-e monšī	اختیار منشی
edāre(a)	اداره	extiyāriyye(a)	اختیاریه
adāyī	ادایی	axras	اخرس
adab	ادب	oxrīd	اخرید
=	ادب	axsatān-e avval	اختستان اول
al-'adab-os-saqīr	الادب الصغیر *	axsīkat	اخیسکت
adab-ol-qāzī	ادب القاضي	axsīkatī, abū rašād	اخیسکتی، ابورشاد
=-kāteb	ادب الکاتب *	=, ab-ol-vafā	اخیسکتی، ابوالوفا
al-'adab-ol-kabīr	الادب الکبیر *	oxšonbe(a)	اخشنبه *
adab-e mahjar	ادب مهجر *	exšīd	اخشید *
adapāzārī	ادپازاری *	axzarī	اخصری
adrār	ادرار	axtab-e xārazm	اخطب خوارزم *
edrāk	ادراک	axtal	اخطل
edrākī-ye be(a)yglārī	ادراکی بیگلاری	exfā'	اخفاء *
adramīt	ادرمیت	axfaš	اخفش
aderne(a)	ادرنه	=, abū abd-o(e)l-lāh	اخفش، ابو عبدالله
edris	ادریس	exlās	اخلاص *
=, banī	ادریس، بنی *	=	اخلاص
=-e-bn-e edris	ادریس بن ادریس *	axlāt	اخلاط
=-e--e hasan	ادریس بن حسن	=-e arba'e(a)	اخلاط اربعه
=-e--e hose(a)yn	ادریس بن حسین *	axlāq	اخلاق
=-e--e abd-o(e)l-lāh	ادریس بن عبدالله *	=-ol-'ašrāf	اخلاق الاشراف *
edrisī, ... mohammad-e-bn-e	ادریسی، ... محمد بن عبدالعزیز	=-e jalālī	اخلاق جلالی *
abd-o(e)l-'azīz		=-e mohtašamī	اخلاق محتشمی *
=, ... =-e--e mohammad	ادریسی، ... محمد بن محمد	=-e nāserī	اخلاق ناصری
edrisīyye(a)	ادریسیه *	axmīm	اخمیم
=(ahmadiyye(a))	ادریسیه (احمدیه)	axnūx	اخنوخ *
edesā	ادسا *	exvān	اخوان
ad'iye(a)	ادعیه *	=	اخوان
edqām	ادغام	exvān-os-safā	اخوان الصفا
odfū	ادفو	=-ol-moslemīn	اخوان المسلمین
odfovi	ادفوی	oxovvat	اخوت *
edkū	ادکو	=, anjoman-e	اخوت، انجمن
adal	ادل	axū tabūk	اخوتبوک

erbel	اربل *	edleb	ادلب
erbelī	اربلی	adamāve(a)	ادماوه
arbūne(a)	اربونه	adana(e)	ادنه *
arbil	اربیل	advār	ادوار *
ertejāl	ارتجال *	=	ادوار
ertedād	ارتداد	al-'advār	الادوار
ertefā'	ارتفاع *	advār-e soltānī	ادوار سلطانی
=	ارتفاع	adviye(a)	ادویه *
artoq, banī	ارتق، بنی *	adham, xalil	ادهم، خلیل *
=-e-bn-e aksok	ارتق بن اکسک *	=, mīrzā ebrāhīm	ادهم، میرزا ابراهیم
aratnā	ارتنا	=-e kāšānī	ادهم کاشانی
artvīn	ارتوین	adīb ahmad-e yūknakī	ادیب احمد یوکنکی
ers	ارث	=-e be(a) yzāyī	ادیب بیضایی *
erjā'	ارجاء *	=-e pīšāvarī	ادیب پیشاوری
arrajan	ارجان	=-e še(a) ybānī-ye kāšānī	ادیب شبیانی کاشانی
arrajanī	ارجانی	=sāber-e termezī	ادیب صابر ترمذی
erjanī	ارجانی	=-e tūsī	ادیب طوسی
orjozūne(a)	ارجذونه	=-e kermānī	ادیب کرمانی
orjūze(a)	ارجوزه *	=-ol-mamālek	ادیب الممالک
arjīs	ارجیش	=-e natanzī	ادیب نطنزی
=dāq	ارجیش داغ *	=-e ne(a) yšābūrī	ادیب نیشابوری
ardabil	اردبیل	addī šir	ادی شیر
=, masjed jom'e(a)-ye	اردبیل، مسجد جمعه *	adyaman	ادیم *
ardabilī, ezz-od-dīn	اردبیلی، عزالدین	azān va eqāme(a)	اذان و اقامه
=; mohammad	اردبیلی، محمد	azroh	اذرح
ardestān	اردستان	azre'āt	اذرعات
=, masjed-e jāme'-e	اردستان، مسجد جامع	azra'ī	اذرعی
ardašīr-e bābakān, ostān-e	اردشیر بابکان، استان	ezn	اذن
= pesar-e hasan	اردشیر پسر حسن *	azane(a)	اذنه *
=-e kīnxāz	اردشیر پسر کین خواز *	azvā'	اذواء
= xorra(e)	اردشیر خره	arrābe(a)	ارابه
ardakān	اردکان	erādat	ارادت
=	اردکان *	erāde(a)	اراده
ardal	اردل	arāqūn	اراغون *
erdel	اردل	arāk	اراک
ardalān	اردلان	arrān	اران
ordon	اردن	orān	اران *
=	اردن	arbāb-e asnām	اریاب اصنام *
ordū, adabiyyāt-e	اردو، ادبیات	=-e anvā'	اریاب انواع
=, zabān-e	اردو، زبان	erbed	اربد
ardehāl	اردهال *	arba'in	اربین

arqanī	ارغنی	ardahān	اردهان
arqū	ارغو	ordībehešt	اردیبهشت
arqūn	ارغون	= nāme(a)	اردیبهشت نامه *
=, xāndān-e	ارغون، خاندان	arzāq	ارزاق *
= āqā	ارغون آقا	arzerūm	ارزروم
= xān	ارغون خان	orozgān	ارزگان
=-e kāmeli	ارغون کاملی	arzan	ارزن
arqiyān	ارغیان	arzanjān	ارزنجان
arqam-e-bn-e abi arqam	ارقم بن ابی ارقم	orzū'iy(e)a	ارزوئیہ
arak	ارک	aržan	ارژن
arkoš	ارکش	aras	ارس
arkavāz	ارکواز	ersārī	ارساری
arg	ارگ	ersāliyye(a)	ارسالیہ
argoba	ارگبا	arasbārān	ارسباران
argerī	ارگری	ara(e)stū	ارسطو
ereg(y)lī	ارگلی	ersekī	ارسکی *
ergane(a) qūn	ارگنه قون	= arqūn	ارسلان ارغون
arganī	ارگنی *	=-e basāsīrī	ارسلان بساسیری *
ergūn	ارگون	=-e-bn-e saljūq	ارسلان بن سلجوق
arlāi	ارلات	=-e jāzeb	ارسلان جاذب
oram	ارم	= xān	ارسلان خان *
orm	ارم	= šāh	ارسلان شاه
eram	ارم	=-e avval	ارسلان شاه اول *
=-e zāt-ei-'emād	ارم ذات العماد *	=-e dovom	ارسلان شاه دوم *
armaqān	ارمغان	=-e qaznavī	ارسلان شاه غزنوی
armanāk	ارمناک	arsanjān	ارسنجان
armanestān	ارمنستان	arsūf	ارسوف
armanī	ارمنی *	arš	ارش
ormavī	ارموی *	eršād-ol-'arīb-e elā ma'refat-	ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب *
ermiyā	ارمیا	el-'adīb	
armīniyye(a)	ارمینیه *	=-oz-zerā'a	ارشاد الزراعه
arnab	ارنب *	=-ol-qāsed	ارشاد القاصد *
arnīt	ارنیط	oršozūne(a)	ارشذونه *
orūč be(a)yk	اروچ بیگ	aršaq	ارشق
arūr	ارور	aršgūl	ارشگول
orūmiye(a)	ارومیہ *	arašmidos	ارشمیدس
arvandrūd	اروند رود	arz	ارض *
= ka(e)nār	اروند کنار	arz-e rūm	ارض روم *
arvanaq	ارونق	artoqrol	ارطغرل
arvā bent-e ahmad	اروی بنت احمد *	arqanūn	ارغنون *
eritre(a)	اریتره	=	ارغنون

			آوانگاری	۷۵۸
ozbak	ازبک	arihā		اریحا
= ,mozaffar-od-dīn	ازبک، مظفرالدین *	orīn		ارین *
= xān	ازبک خان	oryūle(a)		اریوله
		azāreqe(a)		ازارقه

اختصارات

این موارد به اختصارات افزوده شده است (نک: ۷۲۶/۴-۷۲۷):

ذیل = ذیل دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (در دست تهیه).
موسوعه خاص = الموسوعة الفلسطينية، بخش دوم، دراسات خاص، بیروت، ۱۹۹۰م، ج ۶.
موسوعه عام = الموسوعة الفلسطينية، بخش عام، دمشق، ۱۹۸۴م، ج ۴.

همچنین به نشانه‌های لاتین این مورد افزوده شده است:

ff.

به بعد

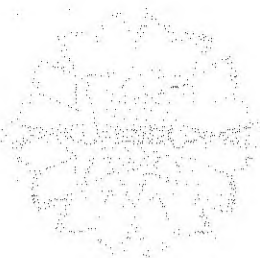
داک = دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (عربی)، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م به بعد.
دبا = دبا ۱ = دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ویرایش اول)، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۷ش/۱۹۸۹م به بعد.
دبا ۲ = دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ویرایش دوم)، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (در دست تهیه).
دف = دائرة المعارف فلسطين، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (در

قدردانی و سپاسگزاری

۱. از آنجا که فراهم شدن بخش عمده مأخذ و منابع دائرة المعارف بزرگ اسلامی مرهون فرهنگ دوستی و عنایات خاص مدیران کتابخانه‌ها، مسئولان سازمانهای علمی - فرهنگی و صاحبان دانشمند و دانش‌پرور مجموعه‌های اختصاصی داخلی و خارجی بوده، شایسته است برای قدردانی و سپاسگزاری از آنان که پیوسته با گشاده‌رویی، محققان این مرکز را در تکمیل منابع یاری داده‌اند، نام برخی از این کتابخانه‌ها و مجموعه‌های اختصاصی در اینجا ذکر شود:

الف - کتابخانه‌های عمومی:	کتابخانه مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی
کتابخانه آستان قدس رضوی	کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران
کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی	کتابخانه ملی ایران
کتابخانه انجمن حکمت و فلسفه	کتابخانه موزه توبکایی سرایی (ترکیه)
کتابخانه بنیاد دائرة المعارف اسلامی	کتابخانه موزه رضا عباسی
کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران	کتابخانه موزه ملی ایران
کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی	کتابخانه مؤسسه باستان‌شناسی دانشگاه تهران
کتابخانه دائرة المعارف اسلام (ترکیه)	کتابخانه مؤسسه مطالعات خاورمیانه
کتابخانه دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی	کتابخانه مؤسسه معارف اسلامی (قم)
کتابخانه سازمان میراث فرهنگی و مؤسسات تابعه	کتابخانه و آرشیو مطالعات استراتژیک خاورمیانه (وابسته به وزارت امور خارجه)
کتابخانه سلیمانیه (ترکیه)	ب - کتابخانه‌های اختصاصی:
کتابخانه فرهنگستان زبان و ادب فارسی	کتابخانه استاد فخرالدین نصیری
کتابخانه کاخ - موزه گلستان	کتابخانه استاد یحیی مهدوی
کتابخانه مجلس شورای اسلامی	کتابخانه حجت الاسلام آقای سیدعبدالعزیز طباطبایی
کتابخانه مرحوم استاد مجتبی مینوی	کتابخانه حجت الاسلام والمسلمین آقای شیخ محمدرضا جعفری
کتابخانه مرکز تحقیقات استراتژیک (تهران، قم)	
کتابخانه مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان	

۲. بدین وسیله از همه همکاران که هریک به طور مستقیم یا غیر مستقیم در آماده ساختن این کتاب به نحوی سهیم بوده‌اند، و نیز کارکنان سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی قدردانی و سپاسگزاری می‌شود.



The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia

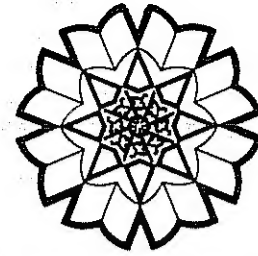
The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia is an academic research institute set up
In Tehran, Esfand 1362 / March 1984 with a view to producing several encyclopaedias:
Islamic, general as well as specialized.

The first in the series is the *Great Islamic Encyclopaedia* in Persian and its Arabic version.

\$ 120

Address: 23, Shahid Āqāi (Golestān) Ave., Shahid Bāhonar (Niyāvarān) St., Tehran.

P.O. Box 19575 / 197.



The Centre for the Great Islamic
Encyclopaedia

The
**GREAT ISLAMIC
ENCYCLOPAEDIA**

VOLUME VII

AHMAD-E-BN-E ALAVIYYE(A) - OZBAK XĀN

Edited by
Kazem Musavi Bojnurdi

Second Edition

TEHRAN

1998



In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful